RIFL/BC(2016): 1-3
DOI: 10.4396/2016BC00

# Building Consensus. An introduction to a rhetorical approach

**Salvatore Di Piazza**
Università degli Studi di Palermo
salvatore.dipiazza@unipa.it

**Francesca Piazza**
Università degli Studi di Palermo
francesca.piazza@unipa.it

This issue collects a part of the papers presented at the conference titled "Building Consensus. Rhetoric between Democracy and Conflict" held in Palermo in April 2015. The aim was to encourage an interdisciplinary investigation of the role of rhetoric and discursive processes in the realization of democracy and its eventual degenerations.

The contemporary debate on this topic seems to be polarized between two different conceptions of democracy: the "deliberative" one and the "agonistic" one. The first one is related to the classical tradition that considers Habermas as its reference point. It emphasizes the role of rational deliberation as a means to produce a legitimate and binding consensus. In contrast, the second one draws its inspiration from C. Schmitt, and considers conflict and disagreement as unavoidable conditions of democratic life. Despite their obvious differences, these two theoretical models have a conception of rhetoric in common that is subjected to, or at least excluded from, the full exercise of argumentative rationality. Nevertheless, an interpretation of rhetoric that includes the logical-argumentative dimension in the rhetorical domain is possible. In this way, the recovery of rhetoric, considered both as a practice and as a theory of persuasive speech, may shed light on the role of discursive processes in building consensus, and thus may allow a revision of the dialectical tension between the pairs of concepts that the debate tends to focus on: normative/descriptive, rational/irrational, agreement/conflict.

To better understand the role that rhetoric can play in this debate, it is useful to explain our idea of rhetoric. Indeed, despite several attempts to revaluate this discipline, the word "rhetoric" has had a negative connotation to date. Indeed in many modern languages, when using the word "rhetoric" the speaker feels almost obliged to add the attribute "good", implying in this way that the term "rhetoric" alone refers to a fundamentally negative phenomenon. The general attitude towards rhetoric tends to associate it to a complex of discursive strategies oriented towards manipulating the interlocutor.

Our idea of rhetoric is completely different from this negative framework. It is rooted in the Aristotelian perspective and therefore by the term rhetoric we mean the theoretical reflection about the persuasive discourse. In the case of this conference there was a specific interest in applying this theoretical reflection to the sphere of the public discourse.

In particular, our focus was the agonistic dimension of the public debate. Indeed, one of the most relevant aspects in this debate is precisely the role of conflict. The underlying question is: in order to realize a very democracy, is conflict something to avoid by all means or is it something indispensable for democracy itself? Regarding this dilemma, the rhetorical approach seems to be the most useful to consider conflict as an internal and constitutive element of democracy. In this perspective, it is just the dialectic consensus/conflict that feeds public debate.

This rhetorical approach appears to be particularly fruitful, inasmuch as it allows an attempt to overcome the conceptual polarizations mentioned before or, at least, to approach them in a smoother way.

Indeed, in the Aristotelian perspective, there is no choice to make between rhetoric with a "logical-argumentative core", and rhetoric with an "emotional-pathemic core". This dichotomy is actually artificial. The very famous triad of Aristotelian rhetorical proofs (*pisteis*) – *ethos*, *pathos* and *logos* – is a clear evidence that Aristotle does not need to put back together the emotional and the logical component, because they coexist from the very beginning. Indeed, *ethos* is the proof based on the character of the speaker, *pathos* is the one based on the emotion of the audience and *logos* is the proof based on the speech itself. Although each of these proofs includes to a certain degree both the intellectual and the desiderative components, *ethos* and *pathos* mainly involve the latter, while *logos* mainly refers to the former. In any case, according to Aristotle, the speaker, in order to persuade his audience, must take into account all these proofs together. In fact, this is the only way to enable the audience to make a choice. This is one of the reasons why the rhetorical approach we propose, considered both as a practice and as a theory of persuasive speech, may shed light on the role of discursive processes in building consensus.

Another dichotomy this approach can help us to problematize is the one – typical of the contemporary debate – between a normative approach and a descriptive one.

The first one focuses on what we *should do* when we argue, while the second one analyses what we *actually do* when we argue. The followers of the normative approach tend to identify "rational" rules able to guarantee the agreement that, in their perspective, largely means consensus; instead, the followers of the descriptive approach are accused of including in their theories the emotional aspects of the argumentative processes, considered by the normativists as irrational and fallacious arguments.

Also in this case the Aristotelian approach seems to be fruitful. Aristotle is in a certain way a normativist, but we would say in a more sophisticated manner: the rules he proposes to follow are flexible because they take into account the real and concrete persuasive practices and, besides, in the Aristotelian perspective, as we have seen before, the emotional appeal is not by itself fallacious or negative.

Given this background, when deciding to organize this conference, one of our main aim was to stimulate a discussion on this topic from different points of view. By "different points of view" we mean both different disciplines and different methodological approaches within the same field.

A simple look at the index of this volume is enough to see that our expectations were completely met. Indeed, the papers collected here approach the topic of consensus following different perspectives and also analysing several and multiple aspects. Some papers focus on the ancient roots of this debate, in particular in the Greek world; some focus on the role played by disagreement and conflict and their relation with democracy; others are concentrated on the link between linguistic aspects and social roles; some others analyse specific case-studies. Not only the issues, but also

the disciplinary approaches are diverse: rhetoric, philosophy of language, cognitive science, argumentation theory, sociolinguistics, philosophy of science, discourse analysis, economics. This variety in itself is a clear sign of the vivacity of this debate, and the comparison among different disciplines and approaches is stimulating and fruitful. For all these reasons, we think that this issue of RIFL can represent a starting point for further research on this complex and intriguing topic.

RIFL/BC(2016): 4-16
DOI: 10.4396/2016BC20

# Il peso del *framing* narrativo nella costruzione del consenso politico

**Domenica Bruni**
Dipartimento di Scienze Cognitive, Università di Messina
domenica.bruni@unime.it

**Abstract** The mainstream trend in the investigation of how the political consensus is actually built into societies emphasizes the role of the propaganda techniques. The implicit tenet in this perspective is that the public opinion is manipulable by means of the right communication technique. It seems entirely matter of how language and the other symbolic forms are used in the making of political agenda. In my paper, however, I would like to follow another pathway, i.e, to stress the ways in which political ideas, which actually rule the political discourse, are designed exactly with the aim of influencing the public opinion. In particular, in what follows it will be taken into consideration the role of frames, narratives, and scripts, in the sense George Lakoff firstly noticed. Metaphors, on their part, are both the main cognitive devices to shape ideas into the political discourse, and the ordinary way to categorize our emotions and offer them to other people's interpretation. It will be show how all these cognitive devices are rooted in corresponding brain networks, which involve both pre-frontal and limbic streams.

**Keywords:** Political consensus, frames, narratives, metaphors

**Received December 2015; accepted April 2016.**

## 0. Introduzione

La domanda da cui parte questo saggio è la seguente: i *frames* – espressi e resi concreti attraverso le narrazioni – possono influenzare la costruzione del consenso politico?

L'influenza che le strutture narrative e la comunicazione esercitano sulla politica è un argomento non certo nuovo e sembra continuamente sollevare ogni sorta di problema legato al legame tra potere e discorso. Il tema è posto al centro di numerosi dibattiti in molte discipline, tra cui la sociologia, la scienza della politica e la semiotica. La scienza cognitiva, con la multidisciplinarietà che la caratterizza, può senz'altro offrire una possibile risposta alla domanda appena posta.

Senza dubbio, per condizionare i processi attraverso cui prende forma l'opinione pubblica, controllare, influenzare, monopolizzare i media è una condizione necessaria ma non sufficiente. È una condizione necessaria tanto è vero che oggi sarebbe difficile anche solo immaginare una politica non mediatica. La società stessa dipende dai media. Questi ultimi rappresentano una fonte inesauribile e sfaccettata di legame tra potere e controllo che influenza la mente degli individui.

Tuttavia la mediatizzazione della società e della politica non è una condizione sufficiente per la costruzione del consenso. I mezzi d'informazione sono strumenti per raggiungere abbastanza rapidamente successo, visibilità, fama, sono spazi di testimonianza dei cambiamenti civili e sociali ma occorre volgere lo sguardo alla natura della mente per illuminare il terreno di gioco della politica. Esiste, infatti, un'enorme differenza tra la possibilità di comunicare ed essere ascoltati, tra riuscire a dire qualcosa e costruire rapporti di fiducia stabili nel tempo, tra essere continuamente presenti sui giornali e creare consenso intorno alle concrete azioni politiche messe in atto.
La costruzione del consenso politico e, dunque, la conseguente elezione di un candidato non è qualcosa determinata da un unico elemento. Risulta necessaria l'interazione tra molteplici fattori. Serve una buona alleanza che stimoli la partecipazione, una buona proposta politica, serve la popolarità e una poderosa macchina organizzativa. È necessario creare fiducia e informare capillarmente il tessuto sociale, occorre saper rispondere alle inevitabili critiche e instaurare relazioni con i sostenitori. Ma non basta. Accanto a tutto questo occorre prendere in considerazione il sistema di concetti che struttura il nostro cervello che non può essere osservato direttamente. Detto in maniera meno opaca: gran parte del lavoro della nostra mente consiste nell'elaborazione e nella manipolazione di rappresentazioni mentali, molte delle quali non sono consapevoli. Ed è lì che bisogna rivolgere il proprio sguardo. Il legame tra politica e nuova scienza della mente è un sentiero molto battuto, lo è soprattutto negli ultimi anni. Farò solo due esempi rappresentati dai lavori del linguista statunitense George Lakoff e dagli studi del sociologo catalano Manuel Castells.
Lakoff, oltre ad essere uno dei principali esponenti della scienza cognitiva, fu il primo che utilizzò l'espressione "linguistica cognitiva" intorno al 1975 dopo essersi per anni dedicato al generativismo. Lakoff, infatti, aveva sperimentato l'insufficienza delle teorie chomskiane e della linguistica generativa, notando come il contesto, la memoria, la cognizione e le intenzioni comunicative influenzassero in modo determinante la sintassi, causando quelle che i generativisti chiamavano "irregolarità". Manuel Castells nel suo saggio del 2009 dal titolo *Communication Power* dipana la spinosa matassa fatta di potere e consenso, facendo leva su studi sperimentali in ambito neuroscientifico, psicologico e cognitivo. Le basi scientifiche di gran parte di queste ricerche sono da ritrovarsi nelle recenti scoperte delle neuroscienze e delle scienze della cognizione, rappresentate per esempio dai lavori di Antonio e Hanna Damasio e dello stesso George Lakoff.

## 1. Un approccio semantico-esperienziale

Il linguista svizzero Charles Bally nel suo *Traité de stylistique française* (1909) sottolinea come lo spirito umano soffre di una grande imperfezione rintracciabile nella incapacità di astrarre in modo completo, cioè di rendere libero un concetto, di concepire un'idea al di fuori di ogni contatto con la realtà concreta. L'origine della metafora, secondo Bally, consisterebbe nel nostro accostare le nozioni astratte agli oggetti della nostra percezione sensibile. Sarebbe questo l'unico mezzo che abbiamo per conoscerli e renderli intelligibili agli altri. Così la metafora sembra turbare l'omogeneità che caratterizza la rappresentazione concettuale, diviene il risultato di una malattia di cui si *soffre*, di un'imperfezione, un'incapacità dell'uomo di astrarre senza riferirsi al concreto. L'uomo, suggerisce Bally, deve ricorre alle immagini perché non può eliminarle. Questo dover ricorrere alle immagini sembra quasi una

condanna: l'uomo è condannato a ricercare metafore e ad utilizzarle nei suoi discorsi quotidiani, nella filosofia e nelle pratiche scientifiche.
È ad Aristotele che si attribuisce in maniera unanime l'origine della riflessione teorica sulla metafora ed è allo stesso Aristotele che si imputa la responsabilità (la credenza, tuttavia, è meno unanime della prima) della nascita di tutta una serie di idee diventate bersaglio di linguisti, filosofi ed epistemologi che hanno tentato, negli ultimi decenni, di delimitare il ruolo che la metafora svolgerebbe nei processi di pensiero e di acquisizione della conoscenza. L'insieme di idee a cui ho fatto riferimento e che ha relegato la metafora in un ambito di eccezionalità e deviazione è stato alla fine scalfito. Ciò che è rimasta è una sorta di difficoltà nell'interpretare a dottrina aristotelica della metafora. È possibile offrire una lista concisa attraverso le parole Elisabetta Gola (GOLA 1994: 7):

> Possiamo qui darne una concisa lista: lo statuto di eccezionalità della capacità di metaforizzare (RICHARDS, 1936: 85 ss.); la nozione di scarto tra letterale e metaforico; la convinzione che l'espressione metaforica sia indesiderabile e che la si possa sostituire con la corrispondente enunciazione letterale senza perdita di significato (RICOEUR 1975: 27); che questo è tanto più opportuno in quanto la metafora è inutile abbellimento del discorso per spiriti poco profondi (ORTONY 1979: 3); infine, ma la lista potrebbe essere allungata ancora, ad Aristotele si è imputata la concezione secondo la quale la metafora sarebbe una comparazione implicita (*Ibidem*) e, sempre relativamente alla relazione tra similitudini e metafore, l'autorità del filosofo stagirita sarebbe responsabile della miopia verso l'importante fatto che molte metafore vengono percepite in termini di somiglianza (MILLER, 1979: 76).

La metafora, si dice, è un ornamento retorico, una questione di stile, la vanità del linguaggio.
È qualcosa che le teorie filosofiche dovrebbero evitare per non risultare poco serie e inaffidabili. Non c'è posto per l'imprendibilità e la flessibilità delle parole, tutto deve essere formalmente e rigidamente calcolato e calcolabile. Tutto questo è il risultato di un'adesione, senza mezze misure, agli assunti della calcolabiltà composizionale che concepisce il significato di una espressione complessa come il risultato della scomposizione dei suoi componenti in atomi di significazione secondo regole ben precise. Tutto ciò che non è descrivibile e analizzabile composizionalmente viene relegato al ruolo di anomalia, di eccezione dal normale uso della lingua, di un uso letterale.
La retorica, tuttavia, ha sempre riservato alla metafora un posto d'onore fino a considerarla come il tropo più importante, quella figura retorica che è in grado non sono di imbellettare e ornare il discorso ma anche di aumentare la conoscenza. Nonostante ciò le vicende teoriche sulla metafora, che hanno caratterizzato il dopo Aristotele, sono molto intricate e complesse da ricostruire in maniera esaustiva. Tuttavia è possibile affermare che la metafora è stata sempre meno ridotta a una figura retorica con una mera funzione stilistica e ornamentale. Basta ricordare Giambattista Vico per il quale la metafora interviene all'inizio del processo di astrazione come uno strumento per dare corpo alle cose, essa è uno strumento mediante il quale l'uomo conosce il mondo:

> Quello è degno d'osservazione: che'n tutte le lingue la maggior parte dell'espressione d'intorno a cose inanimate sono fatte con trasporti del corpo

> umano e delle sue parti e degli umani sensi e delle umane passioni (VICO 1744: 284).

Già da tempo, dunque, e da più versanti si sostiene l'implausibilità di una visione meramente ornamentale della metafora e l'inadeguatezza del linguaggio letterale a trattare larga parte della esperienza soggettiva, ad esprimere e descrivere un mondo fatto di emozioni, esperienze e sensazioni.
Le metafore non sarebbero casi così episodici, ma la loro presenza all'interno di un discorso tenderebbe a fare sistema e alimentare i loro significati attorno a un unico asse tematico. L'emotività e l'affettività presenti nelle espressioni metaforiche rinviano al corpo e non occorre di certo aspettare i testi di Lakoff e Johnson (LAKOFF, JOHNSON 1980) o fare riferimento esclusivamente a questi due importanti linguisti cognitivi perché questo divenga il principale argomento quando si parla di metafore (SPERBER 1923; ULLMANN 1964). Sembra doveroso citare anche la linguistica storica (o diacronica) che, se è vero che da un lato ha messo in evidenza come molte metafore si basano su pure analogie (NYCKESS 1997), ha anche condotto una indagine parallela mettendo in evidenza il fondamento esperienziale di altre metafore, tentando di comprendere se queste ultime avessero una base translinguistica.
*The Body in the Mind*, il testo di Mark Johnson datato 1987, è ormai divenuto un classico per gli studi di linguistica cognitiva. George Lakoff scrive: «Johnson è il più importante filosofo che ha cominciato a servirsi dei risultati empirici della scienza cognitiva nel fare filosofia, costituisce probabilmente il pioniere principale di questa tradizione» (LAKOFF 1998: 135).
Le teorie di Johnson poggiano dunque su solide basi empiriche, egli sostiene che i concetti sono fondati sul corpo. Mark Johnson non è certamente il primo studioso a tenere insieme concetti e corporeità. Tuttavia i suoi testi sono divenuti fondamentali per chi si interessa all'analisi dei fenomeni del linguaggio figurato e alle teorie cosiddette "alternative" della metafora.

> Alternativa in particolare a tre posizioni generali: quella che considera la metafora un artificio retorico e contro la quale in quegli anni si schieravano contro un po' tutti, ma anche, è questa è la novità principale, contro tutte le teorie che consideravano la metafora al "solo livello linguistico"; infine anche contro le posizioni di quegli orientamenti della psicologia cognitiva che tendevano in un modo o nell'altro a mantenere in piedi teorie della classificazione su misura del linguaggio letterale (GOLA 1994: 90).

I concetti a cui Johnson fa riferimento non sono solo quelli per cui è possibile individuare una base percettiva ma anche, cosa non del tutto ovvia, tutti quei concetti astratti che vengono resi attraverso le metafore, i prototipi e i *frames*. I concetti astratti, dunque, sono: «il risultato di proiezioni metaforiche a partire da domini di esperienza concreti. Pertanto tutti i concetti sarebbero in ultima istanza rappresentati in formati legati all'esperienza corporea, o direttamente oppure via procedimenti metaforici» (MAZZONE, CAMPISI 2010: 124).
Johnson sostiene che buona parte dei concetti metaforici siano prelinguistici. Il linguaggio è animato da elementi non linguistici i cui contenuti derivano dall'esperienza percettivo-corporea.
Di seguito proporrò qualche esempio del legame che esiste tra idea ed esperienza. Pensiamo a espressioni come 'sopra', 'sotto', 'su', 'giù', 'avanti', 'dietro'. Sono tutte

espressioni che hanno in comune una cosa, ossia sembrano aderire al modo in cui è fatto il corpo delle creature umane e replicare la maniera in cui questo stesso corpo struttura le modalità di stare nel mondo e l'esperienza percettiva. Se ci badiamo bene, il modo più naturale che ciascuno di noi ha di rappresentare lo spazio è di misurarlo con il proprio corpo, vale a dire di utilizzare lo schema corporeo come un metro di paragone per la rappresentazione spaziale degli oggetti che ci stanno intorno. Mediante il corpo ciascuno di noi organizza lo spazio secondo tre assi principali: l'asse verticale, l'asse orizzontale e l'asse laterale. Lo spazio corporeo diventa un mezzo molto potente per leggere e capire il mondo e per generare espressioni metaforiche. Il linguaggio è intriso di espressioni che testimoniano la loro origine spazio-corporale. Ad esempio, la percezione dello spazio fondata sull'asse verticale generalmente dà luogo a una connotazione positiva per la parte alta e negativa per la parte bassa, da cui espressioni come:

(1) Sono caduta in depressione
(2) Essere giù di morale
(3) Sentirsi a terra
(4) Essere al settimo cielo
(5) Oggi sono al top
(6) Ho la testa tra le nuvole
(7) Il tuo sguardo mi manda alle stelle
(8) Aumenta il prezzo della benzina.

Nel panorama della linguistica e della filosofia del linguaggio troviamo molti studi che indagano e rilevano la pluralità di modi in cui ciascuno di noi utilizza il proprio schema corporeo per raccontare i campi di esperienza di cui siamo protagonisti. Spesso è lo stesso linguaggio a essere interpretato attraverso la privilegiata visione sul mondo che ci offrono le metafore biologiche e corporee. Pietro Perconti in *Leggere le menti* sostiene che anche nel caso dei dimostrativi accade qualcosa del genere quando questi ultimi vengono usati in modo deittico. Con le parole di Perconti:

> Seguendo un'analisi di questo tipo si può immaginare che le categorie indicali fondamentali ('io', 'qui', 'ora') siano centrate su una percezione dello spazio e del tempo basata sul soggetto corporeo e che le altre categorie siano costituite per contrasto ('tu', 'lì', 'dopo'/'prima'). Tale approccio rende conto delle ragioni psicologiche, anche se non di quelle logiche, della non sinonimia tra espressioni come 'qui' e 'il luogo in cui si trova il parlante'. C'è sempre la possibilità, infatti, di passare da una costruzione soggettiva dello spazio a uno spazio oggettivato (cfr. VIOLI 1991: 67), ma tale possibilità non annulla il fatto che lo spazio soggettivo ha qualità che lo spazio oggettivato non possiede. In questa prospettiva "ora" originariamente sarebbe l'istante vissuto dal mio corpo, mentre "prima" e "dopo" sarebbero rispettivamente il tempo che il mio corpo ha già vissuto e il tempo che deve ancora vivere. "io" si riferisce originariamente al mio corpo, mentre "tu" e gli altri pronomi a corpi diversi dal mio (PERCONTI 2003: 116).

## 2. Inconscio cognitivo e *frame*

La maggior parte di ciò che capiamo del dibattito pubblico non è nelle parole in se stesse o in come la comunicazione le trascina nel suo vortice chiassoso ma

nell'interpretazione inconscia che diamo alle parole. La nozione di "inconscio" non è monolitica. Ci sono almeno due accezioni che è possibile dare a questa parola. Normalmente quando si sente pronunciare il termine "inconscio" il pensiero corre subito a Sigmund Freud (FREUD 1912; 1915). Secondo Freud, gran parte dell'attività della mente, del comportamento e di ciò che lo determina, è inconsapevole. In qualsiasi momento la coscienza comprende solo un piccolo contenuto e la maggior parte di ciò che chiamiamo conoscenza consapevole deve essere "psichicamente inconscia".

> La nostra personalissima esperienza quotidiana – scrive Freud in *L'inconscio* – ci informa di idee che ci vengono in testa, non sappiamo da dove, e di conclusioni intellettuali a cui siamo giunti, non sappiamo come. Tutti questi atti consci restano slegati e inintelligibili se insistiamo ad affermare che ogni atto psichico che si verifica in noi deve essere passato prima attraverso la coscienza (FREUD 1915).

A questa nota formulazione d'inconscio si contrappone, da quasi venti anni, ciò che gli scienziati cognitivi definiscono inconscio "cognitivo" (o «computazionale»):

> In questo caso troviamo un livello di analisi che aspira ad essere autenticamente subpersonale: il livello dell'elaborazione di informazioni, incuneato tra la sfera personale della fenomenologia e il dominio subpersonale degli eventi neurobiologici. Tale livello non prende più la coscienza come un assunto indiscutibile, come un fatto non negoziabile. La mente cognitivista è un processo di costruzione e trasformazione di rappresentazioni, dove per rappresentazione si deve intendere un'ipotesi esplicativa in una teoria computazionale della cognizione; una struttura di informazioni (in qualche modo codificata nel cervello), che è individuata esclusivamente dal ruolo causale-funzionale che svolge nel comportamento, e dunque interamente a prescindere dalle sue (eventuali) componenti fenomenologiche (DI FRANCESCO; MARRAFFA 2012: 1-17).

Il primo tipo di inconscio viene definito "dinamico", vale a dire che certi contenuti mentali possono passare dallo stato conscio a quello inconscio e viceversa. L'esempio tipico è quello di un trauma, quest'ultimo può essere dimenticato perché troppo doloroso per la nostra economia psichica, ma in certe condizioni può ritornare alla memoria in un sogno, ad esempio, o sotto ipnosi. L'inconscio psicoanalitico è stato definito da Freud un "calderone ribollente" (FREUD 1932: 179) di impulsi e desideri. Tutto questo lo rende molto diverso dall'inconscio cognitivo. Quando facciamo riferimento all'inconscio cognitivamente inteso non parliamo mai di desideri che spingono per avere una gratificazione immediata, non facciamo mai cenno a pulsioni che mettono continuamente in difficoltà l'Io, né ai meccanismi di difesa. Nell'inconscio cognitivo si parla di processi e rappresentazioni mentali implicite, tacite, inconsapevoli. Per afferrare la prospettiva dell'inconscio cognitivo occorre invece riflettere, dunque, sul fatto che gran parte del lavoro della nostra mente consiste nella elaborazione e manipolazione di rappresentazioni mentali. Della maggior parte delle quali non siamo affatto consapevoli. Scrive il filosofo della mente Pietro Perconti, autore di *Coscienza*:

> Le rappresentazioni mentali, a un livello di descrizione concreto, sono configurazioni di attivazione neuronale presenti nel nostro cervello. A un livello di descrizione più astratto, invece, esse sono regole che connettono stabilmente

> il dominio delle singole attivazioni neuronali a quello dell'ambiente. Certe classi di stimoli ambientali elicitano stabilmente le corrispondenti configurazioni neuronali che, a loro volta, spesso innescano comportamenti simulati o effettivamente realizzati. Ci sono, quindi, rappresentazioni delle quali non siamo consapevoli. Ad altre, invece, prestiamo attenzione (PERCONTI 2011: 116).

George Lakoff nel suo *The Political Mind* introduce la nozione di "inconscio politico". Il nostro cervello è strutturato mediante un sistema di concetti che non è possibile osservare direttamente, esiste cioè un'interpretazione inconscia che diamo alle parole che caratterizzano il dibattito collettivo e pubblico. L'inconscio politico, cognitivamente inteso, è costituito da due diversi livelli di metafore. Il primo livello è proprio delle metafore rinvenibili nella comunicazione politica ordinaria, il secondo consiste nella tendenza a inserire la comunicazione politica all'interno di *frames* prototipici dominati da metafore concettuali. Vorrei suggerire l'idea che il primo livello di metaforicità dell'inconscio politico è maggiormente legato alle pratiche culturali della produzione simbolica, il secondo sarebbe inscritto nella predisposizione naturale umana.
Il tipo di natura o di biologia che ho in mente è quello della cognizione incorporata. La mente è una mente incarnata in un corpo ed è strutturata dalle nostre esperienze e dalla nostra fisicità.
Le conoscenze che ci rendono ciò che siamo non sono distribuite nella nostra mente in maniera sconnessa e disordinata, ma seguono strutture e criteri ben determinati. Ed è grazie a questi criteri che le conoscenze non sono un flusso informe di sensazioni ma sono legate le une alle altre.
Nella pratica quotidiana che ciascuno di noi ha con il mondo circostante, nell'ininterrotta analisi di ciò che ci sta davanti, non isoliamo una singola idea, un fatto da tutto il resto, ma compiamo una vera e propria operazione d'inquadramento all'interno di schemi mentali che già possediamo. Lakoff definisce tali schemi mentali con il termine *frame* (LAKOFF 2004; LAKOFF, JOHNSON 1980; 1998). Il *frame*, dunque, è una cornice all'interno della quale le singole idee assumono una forma, una struttura, diventando persuasive nel momento in cui il linguaggio le evoca. È giusto ricordare che il tema della "cornice" è una questione della quale si era occupata, prima di Lakoff, buona parte della letteratura sociologica a partire da Erving Goffman:

> Un *frame* è una "cornice", nel suo uso prototipico, la cornice di un quadro, che separa dal punto di vista spaziale ciò che è il quadro (dentro la cornice) da ciò che lo circonda e in tal modo struttura l'oggetto e il modo in cui questo viene percepito. Naturalmente è possibile spostare il concetto nella dimensione temporale o più genericamente riferirlo alla strutturazione dello spazio cognitivo. [...] Nell'ottica specifica dell'analisi del discorso il termine si riferisce dunque, generalmente, ai modi in cui le informazioni implicite, non direttamente fornite ma presupposte nello scambio comunicativo, vengono comunque attivate e utilizzate nella comprensione e nella formulazione dei testi (GOFFMAN 1974).

Il merito di Lakoff è di aver dato una nuova cittadinanza al concetto di *frame* (lo schema concettuale che utilizziamo per organizzare l'esperienza) all'interno della retorica: «Il *framing* consiste proprio in questo, nell'usare un linguaggio che riflette la propria visione del mondo. Ma naturalmente non è solo una questione di

linguaggio. La cosa più importante sono le idee: il linguaggio ne è solo portatore, serve a evocarle» (LAKOFF 2004: 19). Le principali posizioni politiche in campo sarebbero tenute insieme da *frame* e grandi metafore contrapposte. Queste operazioni di inquadramento ci consentono di decifrare e interpretare (nella maggior parte dei casi in maniera inconsapevole) i fatti del mondo.

I *frames* – sintetizza Lakoff – hanno la meglio sui fatti. Dunque risulterebbe una inutile fatica cercare di convincere l'elettorato puntando semplicemente sui fatti, sulla mera elencazione di dati sulla violenza nelle città, sul tasso di povertà o sulle tasse. I *frames*, le narrazioni culturali e le metafore creano nella nostra mente una strada privilegiata di lettura e comprensione degli avvenimenti del mondo che influenza la percezione della realtà, gli scambi di informazione e di conseguenza anche le dinamiche di voto e i processi decisionali.

Le neuroscienze e la scienza cognitiva sembrano mostrare un quadro molto più interessante di quello che si potrebbe immaginare.

Gran parte del lavoro della nostra mente consiste nell'elaborazione e manipolazione di rappresentazioni mentali. Della maggior parte delle quali non siamo consapevoli. Non sono, cioè, disponibili a una introspezione cosciente. Possediamo concezioni del mondo, punti di vista, ragioniamo intorno a ciò che è giusto e a ciò che è sbagliato. Questo genere di concezioni, che potremmo definire morali, contribuisce a formare interi *frames*. Il tipo di cultura in cui è immersa ogni società costruisce, nel tempo e nello spazio, fili e modelli narrativi. Così ogni comunità condivide gli stessi *frames* e, dunque, sa cosa ci si riferisce quando si parla di vittime e di eroi, di cosa è giusto e di cosa non lo è. Ognuno di noi vive immerso in modelli culturali che possiedono una intensa carica emotiva. Ed è anche attraverso tali modelli che costruiamo, passo dopo passo, la nostra identità. Alcune parole, proprie del linguaggio politico, hanno un forte potere evocativo, poiché fanno leva sui modelli narrativi composti da *frames* semantici. Tra queste espressioni ritroviamo, ad esempio, la guerra al terrore (espressione usata in luogo di "guerra in Iraq"), il libero mercato, i diritti di proprietà, il sollievo dalle tasse, il ritiro delle truppe, la libertà, *politically correct*.

## 3. I *frames* e la biologia

> Ed eccomi lì, nell'oscurità di una sala cinematografica in un quartiere operaio, pronto a risvegliare la coscienza delle masse sfondando i cordoni della comunicazione ufficiale dietro i quali erano relegati – o almeno così pensavo. Avevo un mazzo di volantini in mano. Erano quasi illeggibili, stampati com'erano con un rudimentale ciclostile a mano impregnato di inchiostro violaceo, l'unico mezzo di comunicazione di cui disponessimo in un paese soffocato dalla censura [...]. L'idea era quella di lasciare i volantini sulle poltrone vuote del cinema, così che alla fine dello spettacolo, all'accensione delle luci, gli spettatori raccogliessero il messaggio – un audace messaggio dalla resistenza per infonder loro speranza e impegno nella lotta per la democrazia. Quella sera mi feci sette cinema, spostandomi, per non farmi individuare, ogni volta in una zona diversa in un quartiere operaio differente. Quando l'azione rivoluzionaria del giorno era finita, chiamai la mia ragazza, fiero di me, sentendo che le parole che avevo trasmesso potevano cambiare un po' di menti, che avrebbero finito per cambiare il mondo. All'epoca erano tante le cose che non sapevo. Non che oggi ne sappia molte di più. Ma allora ancora non sapevo che il messaggio è efficace solo se il ricevente è pronto ad accoglierlo (e la maggioranza non lo era) e se il latore è identificabile e affidabile.

RIFL/BC(2016): 4-16
DOI: 10.4396/2016BC20

Inizia così il volume del sociologo Manuel Castells dal titolo *Comunicazione e potere* incentrato sul ruolo esercitato dalla comunicazione all'interno delle società capitaliste. Leggendo questa suggestiva apertura l'attenzione viene catturata dall'ultima frase: «non sapevo che il messaggio è efficace solo se il ricevente è pronto ad accoglierlo».
La disponibilità del destinatario ad accogliere il messaggio non è di certo una novità nel panorama degli studi sulla comunicazione politica. L'espressione "pronto ad accoglierlo" non vuol dire soltanto che chi riceve il messaggio deve avere una predisposizione culturale o valoriale rispetto a ciò che ascolta, ma significa che occorre dire al ricevente cose che possono essere apprezzate per il modo in cui funziona il cervello ossia congegnate in un formato che sia biologicamente *friendly* per chi ascolta. Il modo in cui si narrano le cose ha un peso nella costruzione del consenso. Nella formazione di queste narrazioni, la costruzione delle metafore è determinante. La scienza cognitiva ha messo in evidenza come le metafore (che formano le narrazioni) derivano dal modo in cui è fatto il corpo umano e dal modo in cui è fatta la percezione sensibile. La metafora rende estremamente esplicita la relazione tra soggetto umano e la realtà percepita ed esperita. I domini concettuali all'interno delle metafore non sono arbitrari ma motivati dalla ricchezza dei contenuti esperienziali, in particolar modo da quelli fisico-percettivi. Sembra sentire riecheggiare le parole di Thomas Eliot che nella sua opera del 1921 *I poeti metafisici* avvertiva la forte necessità di colmare ciò che veniva definita la dissociazione dal sensibile, la frattura tra idea ed esperienza, Eliot scriveva: «bisogna scandagliare la corteccia cerebrale, il sistema nervoso, l'apparato digerente. Ogni idea, ogni pensiero è un'esperienza». Le narrazioni rappresentano uno strumento dei *frames*, questi ultimi definiscono le narrazioni.
La costruzione del consenso su determinate narrazioni e storie avviene attivando nella mente degli individui una sorta di condivisione del significato. I *frames* popolano non solo la mente degli individui ma anche i contesti e le situazioni in cui ciascuno di noi è immerso:

> Il *framing* risulta dall'insieme delle corrispondenze tra ruoli organizzati in narrazioni, narrazioni strutturate in frames, semplici frames combinati in narrazioni complesse, campi semantici (parole correlate) nel linguaggio connessi a frames concettuali, e la mappatura dei frame nel cervello grazie all'azione di reti neurali costruite sulla base dell'esperienza (CASTELLS 2009: 176; cfr. GOFFMAN 1959).

L'intero processo decisionale che sta alla base della costruzione del consenso coinvolge emozioni, sentimenti e componenti importanti del ragionamento. Le emozioni giocano un ruolo centrale anche nella cognizione politica, la plasmano e le danno forma. Le emozioni maggiormente coinvolte durante l'ascolto di un discorso politico sono l'entusiasmo e la paura. Queste emozioni sono declinate in molti modi dalle campagne mediali che tendono a riprodurle e a utilizzarle come strumento per la creazione di valori condivisi, per influenzare le predisposizioni di un gruppo, per le scelte e le decisioni degli elettori. I media, infatti, realizzano veri e propri meccanismi emozionali mediante l'uso di specifici dispositivi e strategie ad hoc come ad esempio l'agenda *setting*, il *framing*, l'*indexing*, il *priming* e i meccanismi di *feedback*. L'esempio più noto (usato da Lakoff nel suo *The Political Mind* e dallo stesso Castells) è il processo messo in atto dai discorsi che avevano come focus

argomentativo la guerra in Iraq. Tutto ha inizio con una politica mediatica che ha diffuso capillarmente il *frame* della paura facilitando, all'interno dell'opinione pubblica, l'accettazione della guerra contro il terrore che è divenuta, così, una guerra giusta.
Con le parole di Lakoff (LAKOFF 2009: 147-148):

> Le sinapsi del cervello cambiano più prontamente e drasticamente in condizioni traumatiche se l'11 settembre fu un trauma nazionale di primo ordine. Esso consentì all'amministrazione Bush di imporre la metafora della "guerra al terrore" e di renderla immodificabile. Le guerre letterali, come quelle metaforiche, sono condotte contro gli eserciti di altre nazioni. Finiscono quando gli eserciti sono sconfitti militarmente e viene firmato un trattato di pace. Il terrore è una condizione emotiva. in noi. Non è un esercito. Non si può sconfiggerlo militarmente e non si può firmare con esso un trattato di pace. "Guerra al terrore" significa guerra senza fine. Lo slogan è stato usato dall'amministrazione Bush come espediente per ottenere poteri da tempo di guerra virtualmente illimitati – e ulteriore potere interno – per il presidente. Come? Perché parlare di "terrore" attiva una risposta di paura e la paura attiva una visione del mondo conservatrice, in cui un leader potente, pronto a usare la sua forza, offre protezione e sicurezza.

Le singole idee possono essere più o meno persuasive. La loro maggiore o minore persuasività dipende dalla cornice inferenziale all'interno della quale sono inserite. Per restare all'esempio appena descritto, il nostro *frame* per la parola «guerra» include dei ruoli semantici: i paesi in guerra, i loro leader, gli eserciti composti da soldati e comandanti, armi, attacchi, trincee, spari, nemici, offensive e territori di battaglia. Il *frame* include, inoltre, una conoscenza che è definita 'specifica'. Negli Stati Uniti, realtà descritta da Lakoff, il Presidente detiene il potere di guerra; lo scopo di quest'ultima è difendere la Nazione; la guerra si considera finita e vinta quando l'altro esercito si arrende. Dichiarare guerra al terrore – come fece George W. Bush dopo gli attentati dell'11 settembre – portò a considerare come traditori chiunque fosse stato contrario alla guerra. La frase-slogan "guerra al terrore" cadde in disuso con l'amministrazione Obama e con il cambio di strategia politica da lui adottato. A questa espressione l'attuale Presidente degli Stati Uniti ha sostituito quella di 'Overseas Contingency Operations'. È importante, per il nostro discorso, mettere in evidenza la capacità che ha il linguaggio metaforico di regolare il *frame* di un discorso da un punto di vista emotivo e non solo cognitivo. A tal proposito il filosofo Max Black scrive che: «una metafora efficace ha il potere di mettere due domini separati in relazione cognitiva ed emotiva usando il linguaggio direttamente appropriato all'uno come una lente per vedere l'altro» (BLACK 1958: 87).
La comunicazione politica avviene all'interno di *frames*, questi ultimi definiscono il nostro senso comune. La ragione potrebbe essere naturale e adattativa: se i rapporti sociali sono regolati da quadri di riferimento e da metafore, la loro interpretazione sarà più semplice e veloce. È molto probabile che proprio per questo la capacità di creare quadri di riferimento all'interno dei rapporti interpersonali sia maggiormente adattativa, perché veloce ed efficace.
Prendendo in considerazione la psicologia evoluzionistica è possibile far procedure il nostro discorso verso un maggiore grado di plausibilità ecologica e psicologica. La psicologia evoluzionistica un programma di ricerca che si muove all'interno della scienza cognitiva e si propone di operare una sintesi tra teoria computazionale della mente, innatismo e adattazionismo (COSMIDES, TOOBY 1992; ADENZATO,

MEINI 2006). L'intento ambizioso è spiegare i meccanismi psicologici come risultati adattativi della selezione naturale che ha agito sui nostri antenati. I meccanismi psicologici frutto dell'evoluzione ai quali si riferisce la PE sarebbero dunque un insieme di processi interni all'individuo che:

(1) esistono in quella forma in quanto adatti a risolvere un problema specifico legato alla sopravvivenza o alla riproduzione presente nel corso della storia evolutiva delle creature umane;
(2) assimilano solo alcune classi di informazioni o *input*;
(3) trasformano quella informazione in *output* che risolve così un particolare problema adattativo (azioni manifeste, regolazione dell'attività fisiologica).

L'architettura cognitiva umana, dunque, è composta da strutture specializzate funzionalmente, dedicate alle risoluzioni di determinati problemi adattativi. L'evoluzione, secondo gli psicologi evoluzionisti, lavora selezionando le euristiche migliori. Scrive Cosmides:

> Gli esseri umani devono aver evoluto degli "algoritmi darwinaini" – meccanismi di apprendimento specializzati che organizzano l'esperienza in schemi o *frames* significativi da un punto di vista adattativo. Quando vengono attivati da problemi particolari, questi specifici "costruttori di frames" innati potrebbero focalizzare l'attenzione, organizzare la percezione e la memoria e richiamare conoscenza specializzata che porterà sa inferenza, giudizi e scelte appropriate (COSMIDES 1989: 195).

La selezione naturale

> intesa come processo continuo di superamento delle difficoltà, tende a non selezionare e quindi a sostituire tutte quelle configurazioni che sono meno efficienti con altre che danno risultati maggiori. L'ipotesi che vorrei avanzare è che l'attitudine a risolvere i rapporti sociali nell'ambito di *routines*, *scripts* e *frames*, potrebbe avere una base evolutiva grazie ai vantaggi di rapidità e semplicità che questo comporta per gli individui che vi ricorrono inconsapevolmente (BRUNI 2012: 80).

Inserire le relazioni interpersonali all'interno di cornici *fast and frugal*, come quelle proposte dalla linguistica cognitiva, le rende molto più semplici da gestire. Un simile vantaggio è maggiormente evidente quando siamo di fronte a relazioni di natura politica che si presentano all'interno di contesti e forme piuttosto stabili. È plausibile che alcuni che alcuni *frames* generali (ad esempio «governo come famiglia» e «moralità come pulizia») caratterizzano larga parte delle narrazioni politiche e contribuiscono in maniera inconsapevole alla loro strutturazione perché sono semplici, frugali e sensibili alla configurazione degli stimoli percettivi. Il contributo che la scienza della mente può offrire alla comprensione della costruzione del consenso politico è di particolare rilievo. Sta emergendo via via una nuova comprensione di ciò che significa essere umani. Le nostre istituzioni, le pratiche morali e politiche sembrerebbero riflettere tutto questo.

**Bibliografia**

ADENZATO M., MEINI C. (2006), a cura di, *Psicologia evoluzionistica*, Bollati Boringhieri, Torino.

BLACK, Max (1958), *Models and Archetypes*, in Boewe C. E., a cura di, *Both Human and Humane*, Philadelphia (*Modelli archetipi metafore*, trad. it., Pratiche, Parma, 1883).

BRUNI, Domenica (2012), *Politici sfigurati. Comunicazione politica e scienza cognitiva*, Mimesis, Milano.

CASTELLS, Manuel (2009), *Communication Power*, Oxford University Press, Oxford (*Comunicazione e potere*, trad. it., Università Bocconi Editore, Milano, 2009).

COSMIDES, Leda (1989), «The logic of social Exchange has natural selection shaped how human reason?», in *Cognition*, n. 31, pp.187-276.

COSMIDES, L., TOOBY, J. (1992), *Cognitive Adaptations for Social Exchange*, in BARKOV J., COSMIDES L., TOOBY J., a cura di, *The Adapted Mind*, Oxford University Press, New York.

DI FRANCESCO, M., MARRAFFA, M. (2012), «La scienza cognitiva e il rapporto coscienza-inconscio», in *Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica*, n. 1, pp. 1-17.

FREUD, Sigmund, (1912), «A Note in the Unconscious in Psychoanalysis», in *Proceedings of the Society for Psychical Research*, n. 26, pp.312-18.

FREUD, Sigmund (1915), «Das Unbewusste», in *Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse*, vol. 3, pp. 189-203; 257-269 (*L'inconscio*, trad. it., in *Opere*, vol. 8, pp. 49-88, Torino 1976).

FREUD, Sigmund (1932 [1933]), *Neue Folge del Vorlesungen zur Einfü hrung in die Psychoanalyse*, Imago, London 1940 (*Introduzione alla psicoanalisi*, trad. it., in *Opere*, vol. 1, pp.117-284, Boringhieri, Torino 1979).

GOFFMAN, Erving (1974), *Frame analysis*, Harper, New York.

GOFFMAN, Erving (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, New York (*La vita quotidiana come rappresentazione*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1997).

GOLA, Elisabetta (1994), *Metafora e intelligenza artificiale*, Centro Editoriale e Librario, Università della Calabria.

JOHNSON, Mark (1987), *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, University of Chicago, Chicago.

LAKOFF, George (2009), *The Political Mind*, Viking Penguin (*Pensiero politico e scienza della mente*, trad. it., Mondadori, Milano 2009).

LAKOFF, George (2004), *Don't Think of an Elephant! Know Your Values and Frame the Debate*, Chelsea Green, White River Junction, VT (*Non pensare all'elefante!*, trad. it., Internazionale, Milano 2006).

LAKOFF, G., JOHNSON, M. (1998), «The Metaphorical Structure of the Human Conceptual System», in *Cognitive Science*, n.4, pp.195-208.

LAKOFF, G., JOHNSON, M. (1980), *Metaphors We Live By*, Chicago University Press, Chicago (*Metafore e vita quotidiana*, trad. it., Bompiani, Milano 1998).

MAZZONE, M., CAMPISI, E. (2010), *Metafore ed embodiment: il linguaggio viene dopo?*, in STORARI G.P., GOLA E., a cura di, *Forme e formalizzazioni*. *Atti del XVI congresso nazionale SIFL*, CUEC, Cagliari, pp. 124-133.

MILLER, George A. (1979), «Images and models, similes and metaphors», in ORTONY, A. (1979), pp. 202-250.

NYCKEES, Vincent (1997), «Pour une archéologie du sens figuré», in *Langue française*, n. 113, pp. 49-65.

ORTONY, Andrew (1979), *Metaphor: a Multidimensional Problem*, in *Id*., a cura di, *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

PERCONTI, Pietro (2003), *Leggere le menti*, Bruno Mondadori, Milano.

PERCONTI, Pietro (2011), *Coscienza*, Il Mulino, Bologna.

RICHARDS, Ivor A. (1936), *The Philosophy of Rhethoric*, Oxford University Press, Oxford (*La filosofia della retorica*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1967).

RICOEUR, Paul (1975), *La metaphore vive*, Seuil, Paris (*La metafora viva*, trad. it., Jaca Book, Milano 1981).

SPERBER, Hans (1923) *Einführung in die Bedeutungslehre*, Bonn, Leipzig.

ULLMANN, Stephen (1964), *Language and Style*, Basil Blackwell, Oxford (*Stile e linguaggio*, trad. it., Vallecchi, Firenze, 1968).

VICO, Giambattista (1744), *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1977[1], 1988[3].

VIOLI, Patrizia (1991), «Linguaggio, percezione, esperienza: il caso della spazialità», in *Versus*, n. 59/60, pp. 55-105.

RIFL/BC(2016): 17-27
DOI: 10.4396/2016BC21

# Virtù e vizi della mediazione tra dialogo e polemos

**Adelino Cattani**
Università di Padova
adelino.cattani@unipd.it

**Abstract** Normally one tends to believe that mutual concessions and compromise in a civil society are not only inevitable, but also beneficial, and consequently one tends to discourage the conflict and to seek mediation. Mediation, agreement, consensus, and unanimity are good and just ideals only where they represent a genuine coming together of divergent viewpoints, a culmination of a discussion in which divergent thoughts were neither hidden nor censored. Therefore, in case of dispute and of conflict, you may seek mediation and compromise, a solution typical of the political disputes; or, you may be radical and intransigent, a typical choice in cultural disputes. The advocates of cooperative dialogue are right from the point of view of civil society, and the advocates of polemical confrontation are right from the cognitive and cultural point of view. There are therefore situations where mediation is not necessarily desirable or not surely propitious. It is good to use the force of mediation, but not to be forced to mediate.

**Keywords:** Compromise, consensus, debate, mediation, polemic

**Received September 2015; accepted April 2016.**

**1.** Nella risoluzione dei conflitti e nella costruzione del consenso, il compromesso, raggiunto attraverso un processo di mediazione, riveste sicuramente un ruolo importante. Di regola si tende naturalmente a scoraggiare il conflitto e a cercare la mediazione, nella convinzione che una società civile non sussista se non grazie a reciproche concessioni e che la mediazione in una collettività sia, oltre che inevitabile, benefica.
Sicuramente, molte controversie sono state risolte o dissolte dalla mediazione. La *mediazione* è in effetti una pratica sempre più diffusa in ambiti sempre più estesi e *mediatore* è diventata una figura professionale che opera nei campi più svariati. Esistono organismi deputati alla mediazione e associazioni dedite alla sua promozione. *Mediazione:* mite e amabile parolina, che evoca armonia, ragionevolezza, tolleranza, cooperazione, dialogo, pacificazione, tutti sentimenti giusti e nobili, tutti buoni ed auspicabili comportamenti. Al contrario, intransigenza e rigidità rimandano a nozioni e a comportamenti ispirati alla lotta, allo scontro, alla non-negoziabilità, alla polarizzazione. Difendere in maniera fortemente polemica le proprie posizioni contro un interlocutore/avversario che fa altrettanto va contro questa invalsa esigenza di dialogo, di negoziazione, di conciliazione.

RIFL/BC(2016): 17-27
DOI: 10.4396/2016BC21

Nota John Stuart Mill, nel suo memorabile *On Liberty*:

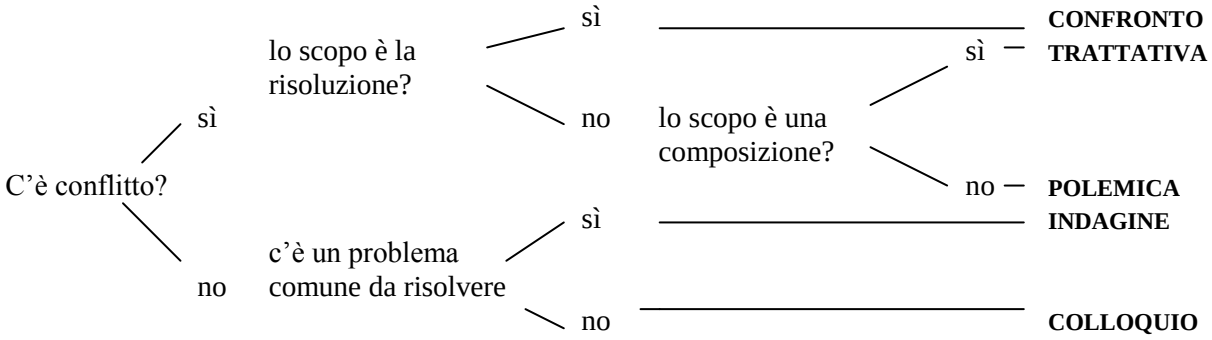
> Anche in politica è quasi un luogo comune che un partito dell'ordine o della stabilità e un partito del progresso e delle riforme sono entrambi elementi necessari per una politica sana… Ambedue questi atteggiamenti mentali derivano la loro utilità dalle incoerenze dell'altro; ma è in larga misura l'opposizione dell'altro a mantenere entrambi nei limiti della ragione (MILL 1997: 54).

Ecco perché il protagonista del romanzo di Fredrik Backman (2014), *L'uomo che metteva in ordine il mondo,* deve alla fine ricredersi e ravvedersi.
La mediazione è certamente *inerente* alla democrazia, ma insieme è una *sfida* per la democrazia, soprattutto nei nostri tempi caratterizzati da scontri polarizzati, radicalismi, campagne permanenti.
Ma la mediazione è sempre possibile, è sempre desiderabile, è sempre buona? E il possibile risultato della mediazione, il compromesso, è sempre proponibile, auspicabile, propizio? Tra le molte, diverse, possibili definizioni (cfr. ARIELLI, SCOTTO 2003: 170-171) scegliamo di qualificare operativamente la mediazione come un approccio per la trasformazione costruttiva dei conflitti in cui una figura 'terza', imparziale e accettata dalle parti, aiuta le parti stesse a cercare una soluzione che corrisponda in modo ottimale ai loro interessi.
In un contesto di controversia, possono darsi essenzialmente due condizioni: una conflittuale ed una non conflittuale. Nell'ipotesi di uno stato di conflittualità ci può essere o meno la disponibilità da parte degli interlocutori/avversari a cercare una soluzione «equa», «giusta», «vera».
Quando c'è un problema, due persone possono cercarne insieme una soluzione se fra di loro non c'è conflitto o, in alternativa, cercare di risolvere il conflitto che c'è. Se il dissidio è orientato alla ricerca comune di una soluzione migliore (tipico della discussione tecnica, scientifica, politica), il ruolo della mediazione può essere esercitato dai partecipanti stessi. Ma se c'è conflitto, le due parti possono anche non volerne una risoluzione (si rientra nella tipologia di discussione radicalmente polemica, del «dialogo tra sordi») oppure, ancora in alternativa, cercarne, volitivamente o blandamente, una composizione in un contesto di trattativa. La mediazione esterna è possibile, necessaria, opportuna solo in una di queste diverse ipotesi: quando cioè tra i due interlocutori c'è *conflitto*, ma lo scopo dei due è cercarne una *risoluzione* che sia di *compromesso*. Viceversa, se tra i due non c'è conflitto, ma hanno un problema in comune, se la possono cavare mediando da soli; se solo uno dei due ha un problema, la discussione, di natura asimmetrica e non paritaria, sarà volta a chiarirlo o a risolverlo e la mediazione è fuori luogo; se, al contrario, nessuno dei due cerca di superare il conflitto nemmeno con soluzioni concilianti o compromissorie, la mediazione diventa impraticabile. "Non mettere il dito tra moglie e marito". Mercuzio, l'amico di Romeo, si intromette fra Romeo e Tebaldo Capuleti; Romeo si intromette fra Mercuzio e Tebaldo. L'uno e l'altro credendo di fare per il meglio. Tebaldo colpisce a morte Mercuzio. Spirando Mercuzio sbotta nel celebre: «Alla malora tutte e due le vostre famiglie! …Ma per che diavolo ti sei messo fra noi due?» (SHAKESPEARE, *Romeo e Giulietta*, III, 1).

**2.** Una chiave per stabilire la natura dei cinque diversi scambi verbali sopra delineati è offerta dal seguente albero per la determinazione del tipo di dibattito.

RIFL/BC(2016): 17-27
DOI: 10.4396/2016BC21

**ALBERO PER LA DETERMINAZIONE DEL TIPO DI DIBATTITO.**
*Una chiave per stabilire la natura di un dato scambio verbale*




Su queste basi possiamo utilmente distinguere almeno cinque modi diversi di discutere, che spaziano dallo scontro polemico allo scambio colloquiale. Ciascun tipo di scambio è caratterizzato da specifiche condizioni di partenza, lo scopo che gli interlocutori si prefiggono, il rapporto fra le parti in dibattito e il possibile esito, che sono riassumibili nel seguente schema (CATTANI 2001: 82-83).

## 3. Cinque modi di discutere

POLEMICA: dibattito eristico, scontro politico, "dialogo tra sordi".
**Situazione iniziale**: conflitto antagonistico, disaccordo fattuale e procedurale.
**Scopo**: "far fuori" (squalificare, umiliare, annientare) l'avversario.
**Rapporto tra interlocutori**: ostilità, estremo antagonismo, sfiducia e disconoscimento come tra nemici.
**Esito possibile**: prevalenza di un contendente, più che di una tesi, sull'altro; rifiuto di recedere dalle posizioni iniziali; vincitori e vinti. «La tua tesi è inaccettabile».

TRATTATIVA: negoziato, compravendita, trattativa sindacale.
**Situazione iniziale**: conflitto di interessi; mutevoli possibilità di accordo/disaccordo fattuale e procedurale.
**Scopo**: trarre il massimo tornaconto possibile.
**Rapporto tra interlocutori**: riconoscimento reciproco e credito limitato, tipico di due uomini d'affari.
**Esito possibile**: parziale recesso dalle posizioni di partenza e valutazione comparata delle tesi, possibilità di appagamento per tutti i partecipanti. «Facciamo un passo ciascuno», «Possiamo dirci entrambi soddisfatti».

CONFRONTO: dibattimento, discussione critica, dialogo di persuasione.
**Situazione iniziale**: problematicità e conflitto di opinioni su una questione controversa.
**Scopo:** persuadere la controparte, o, quantomeno, definire punti di accordo e di disaccordo.

**Rapporto tra interlocutori**: antagonismo misto a cooperazione e piena legittimazione della controparte.
**Esito possibile**: comprensione delle posizioni, lasciando all'uditorio il giudizio. «Il pubblico-arbitro giudicherà».

INDAGINE: ricerca scientifica, discussione cooperativa.
**Situazione iniziale**: problematicità condivisa. Accordo sulle procedure, non necessariamente sui dati.
**Scopo**: provare o smentire una tesi, definire le reciproche posizioni.
**Rapporto tra interlocutori**: cordialità, come tra due viaggiatori, cooperazione piena.
**Esito possibile**: risoluzione concordata. «Tira tu stesso le conclusioni».

COLLOQUIO: richiesta d'informazioni, consultazione, dialogo tra insegnante e allievi, dialogo formativo-educativo, comizio-raduno.
**Situazione iniziale**: intesa, talora con asimmetria di conoscenze.
**Scopo**: valorizzare una tesi e fare proseliti.
**Rapporto tra interlocutori**: fiducia, fino alla connivenza.
**Esito possibile**: consolidamento di una tesi. «Allora siamo d'accordo. La tesi risulta confermata.»

Naturalmente cambiando *tipo di dibattito*, cambiano le *regole di conduzione* e i *criteri di accettabilità*. Cambia anche la possibilità-opportunità di interventi di mediazione, che risulta agevolato se lo scontro è determinato da divergenze di *interessi*, più difficile o impossibile se è determinato da differenze di *punti di vista*, di cui magari i due non sono nemmeno consapevoli. E non c'è dibattito più disperante di quello che intercorre tra due contendenti che partono da premesse incompatibili senza rendersene conto. Che cosa si può dire, in quale ordine lo si può dire, quali sono i punti fermi acquisiti, in base a che cosa si può giudicare chi ha ragione o torto sono alcune delle regole base di una buona discussione. Non valgono però allo stesso titolo in una discussione il cui scopo sia quello di cercare una mediazione. Qui può diventare secondario o irrilevante ciò che in altri contesti di dibattito è invece essenziale. Infatti lo scopo principale di una mediazione non è quello di persuadere l'altra parte della verità, della "giustezza" (sulla base d'un ragionamento logico o di buone prove) del proprio punto di vista, ma quello di cercare una composizione.
In questa articolata situazione che spazia dal confronto colloquiale allo scontro polemico, mediare è sempre possibile, desiderabile e cosa buona?
La mediazione, come procedimento per la composizione dei conflitti, sollecita delle domande, alcune esistenziali, altre filosofiche. In questo testo si pongono più questioni vitali-operative che epistemologiche, perché i filosofi sono bravi a formulare le domande, meno bravi a trovare risposte. Un altro inconveniente sta nel fatto che sovente i filosofi sono intransigenti e non accettano mediazioni: sono indisponibili ad addivenire ad una composizione del conflitto con chi la pensa diversamente. Proprio perché refrattari al compromesso, se non incapaci di mediazione, gli individui rigoristi e i problematici radicali sono inidonei alle soluzioni pratiche. «Un utopista e un irresoluto, quando si tratta di decidere, sono inutili» fu la ponderata giustificazione di Alessandro Manzoni nel rifiutare la proposta di candidatura parlamentare.

RIFL/BC(2016): 17-27
DOI: 10.4396/2016BC21

Quali possono essere gli svantaggi e i rischi della mediazione? Osserva una giudice psicologo specializzata nella pratica della negoziazione e della mediazione per la risoluzione pacifica del conflitto:

> Se la mediazione appare l'intervento più ovvio da attuare, è viva in realtà la consapevolezza che, talvolta, anche i propositi migliori non sono sufficienti al raggiungimento di un accordo, spesso intimamente insoddisfacente perché pervaso dal gusto amaro del compresso, della rinuncia. Si rischia, piuttosto, di aumentare le proporzioni del conflitto anche senza volerlo (MARTELLO 2004).

Questo capita spesso: una volta falliti, nell'ordine, l'intervento di soluzione alternativa della disputa, la mediazione e il processo della cosiddetta "collaborative law", ci si rende conto che almeno uno dei litiganti "nemici" volevano fin dall'inizio portare l'altro alla sbarra, davanti al giudice.
Vale anche per i conflitti non bellici quanto osserva Adriano Sofri:

> Molti che amano la pace…come certi bravi fautori della medicina preventiva, lavorano alla pace preventiva e proclamano che non bisogna mai arrivare ad una situazione così pregiudicata da rendere inevitabile il ricorso alla forza. Ma anche la migliore medicina preventiva deve cedere il passo alla terapia quando la fragilità del corpo lo renda necessario (SOFRI 2004: 330).

C'è un rischio anche nelle procedure di mediazione, il rischio che il mediatore, il conciliatore, la parte terza cerchi una soluzione *pacifica* e propenda per una soluzione *accettabile* per entrambe le parti coinvolte, anziché la soluzione *giusta*. Nel valorizzare meriti e vantaggi della mediazione, va tenuto conto del fatto che il mediatore può, più o meno consapevolmente, tendere a favorire la parte più forte, ad esempio il venditore rispetto al cliente, la madre rispetto al padre o l'uomo rispetto alla donna nel divorzio (ETZIONI 1996: 157).
Pertanto le nostre domande di partenza, prevalentemente "operative", sono le seguenti.

- Come e quando è bene mediare?
- Fino a che punto e in quali ambiti (penale, civile, commerciale, familiare, di comunità, interculturale…) è possibile la mediazione?
- Perché la mediazione a volte funziona e altre volte no?
- Quali sono i vantaggi e gli svantaggi della mediazione rispetto alla intransigenza?
- In campo culturale è preferibile un dibattito scontroso o uno conciliante, il dialogo cooperativo o la polemica conflittuale?
- Quali sono i vantaggi e gli svantaggi della mediazione interculturale?

Si cercherà un abbozzo di risposta esaminando concretamente una serie di situazioni per valutare comparativamente possibilità, necessità, utilità della mediazione.

*Casistica 1.* Quando v'è un'unica risorsa contesa da due persone, il suo ottenimento da parte di uno dei due contendenti comporta ovviamente una corrispondente perdita da parte del secondo. È chiaro, per usare uno degli esempi canonici della letteratura sulla mediazione, che se due bimbi litigano per un ovetto di cioccolata, la cosa migliore è dividerlo; ma non è la soluzione migliore se uno dei due vuole la

cioccolata e l'altro la sorpresa. Ma questo lo sanno i contendenti prima e meglio del mediatore.
Un atteggiamento conciliante da parte dell'addetto all'ufficio reclami in genere funziona meglio di un suo atteggiamento intransigente.
Nelle controversie commerciali un veloce e magro compromesso è preferibile ad una lunga e robusta lite, la quale ha alti costi economici, temporali (per la dilazione richiede la sua composizione) e psicologici (per l'incertezza dell'esito).
Un educatore è preferibile che assuma un atteggiamento bilanciato tra il morbido e il rigido, tra il sostegno-apprezzamento e la disapprovazione-censura. Così un maestro è bene che valorizzi gli aspetti positivi d'un intervento in classe ma insieme che stimoli la criticità degli allievi fungendo da *sparring partner.*

*Casistica 2*. Se il conflitto è rispetto ad uno che nega la realtà dell'olocausto (ci sono "negazionisti" anche di questo evento, oltre che dell'11 settembre, dello sbarco sulla Luna, della morte di John Lennon…) non pare ragionevole cercare una conciliazione di punti di vista. Se in contrasto l'uno con l'altro i testimoni dichiarano, il primo, che l'imputato era presente sul luogo, mentre il secondo lo nega, non pare convincente ipotizzare che ad aleggiare sul posto fosse il suo spirito visibile solo ad uno dei due testi. Se la realtà è una, puntare ad un ventaglio intermedio non aiuta certo a far emergere la verità. L'esempio proposto è forzatamente inverosimile, ma il rischio di pseudo-conciliazioni o di compromessi fasulli del genere può diventare concreto quando il mediatore è, come del resto dovrebbe essere, distaccato e disinteressato. Se il diverbio concerne la questione se bene primario sia la verità o la coesistenza pacifica, come regolarci? Uno dei paradossi del dibattito è che "non si può discutere se non si è d'accordo", d'accordo su una premessa comune di partenza: se sindacati e proprietà convengono che la causa della crisi sta nel costo del lavoro, allora si può cominciare discutere. Ma se uno è irremovibilmente convinto che morire è meglio che vivere, un dibattito sull'eutanasia inizia morto e sepolto.
Nel 2014 gli albergatori della Riviera romagnola, unitamente all'assessore regionale al Turismo, annunciarono di volere intraprendere un'azione legale contro i siti "meteo-terroristi" di previsioni atmosferiche che avevano provocato agli operatori della riviera "ingenti danni economici e d'immagine a causa degli scenari meteorologici previsti". Il presidente regionale di Federalberghi intimava: "e ora dobbiamo sederci al tavolo della mediazione con i metereologi". Mediare per adattare le previsioni alle proprie esigenze?

*Casistica 3*. Vige l'istituto detto della «conciliazione obbligatoria» tra coniugi che intendono separarsi. Quali sono i pro e i contro della mediazione rispetto alla battaglia processuale in campo giuridico? I pro: tempi ridotti, costi contenuti, possibilità di preservare buoni rapporti tra le parti in lite. A prima vista si tratta di una via alternativa ai tribunali per risolvere in modo facile, rapido, economico le liti. Ma al di fuori del campo civile e commerciale, più precisamente al di fuori delle quattordici categorie contemplate dalla direttiva europea 52 del 2008:

> condominio, diritti reali, divisione dei beni, successione ereditaria, patti di famiglia, locazione, comodato, affitto di azienda, risarcimento danni da circolazione veicoli e natanti, risarcimento danni per responsabilità medica, risarcimento danni per diffamazione a mezzo stampa, contratti assicurativi, contratti bancari, contratti finanziari (D.L. 4.3.2010, n. 28)

la mediazione obbligatoria si rivela spesso solo un nobile tentativo, un tentativo futile e artificioso: una contraffazione della mediazione. A volte l'effetto della mediazione non può essere preventivato e diventare l'equivalente di un tirare ad indovinare, perché la condizione di non sapere ci impedisce di operare scelte e mediazioni ragionate: chi può dire oggi se il superiore interesse del figlio consista nell'essere affidato alla madre amorevole con scarse disponibilità finanziarie oppure al padre possidente e oberato di lavoro, o congiuntamente ad entrambi? Affidarci al buon senso del primo passante, come fecero i pastori del *L'arbitrato (Epitrepontes)* di Menandro, che si trovarono a contendersi i gioielli trovati accanto ad un bambino abbandonato, oppure affidarci al caso, ai dadi svolgerebbe, non troppo provocatoriamente, la medesima funzione.

Si può guardare ad una soluzione di compromesso da un triplice punto di vista. La si può considerare il risultato di una prevaricazione da parte di un vincitore che ha costretto la controparte a cedere. In tal caso il compromesso per una delle due parti si chiama sottomissione, o più blandamente, rassegnazione. È significativo che si usi l'espressione "scendere a patti" e non "elevarsi a patti". E che sia corrente l'espressione "compromesso al ribasso" anziché "al rialzo".

Oppure il compromesso può apparire una soluzione pasticciata. In effetti qualunque soluzione negoziale è destinata a sfociare in compromessi e quindi comporta qualche pasticcio. Il compromesso è messo in conto fin dall'inizio se si tratta di una discussione politica in sede di commissione parlamentare, una trattativa fra Sindacati e Confindustria, una contrattazione fra acquirente e venditore. Il rischio è che dove vi sia scarso interesse per la questione si costruiscano compromessi fasulli e pseudo-conciliazioni, costruiti ad esempio sulla media dei valori o sul livellamento dei dati, del tipo: «Un testimone dice che il semaforo era rosso, l'altro che era verde; è ipotizzabile che fosse giallo». Si può far passare per sano compromesso anche una media matematica per cui se uno sostiene che due più due fa quattro e un altro insiste che fa sei, ci si attesta saldamente sul cinque. Il rischio è di conformarsi a quella creatura nietzscheana apatica, pseudo-tollerante, priva di grandi passioni e di senso di responsabilità, che cerca solo agio e tranquillità e che vive di mediazioni, chiamata "Ultimo Uomo".

Si può infine guardare ad una soluzione di compromesso dal punto di vista più sereno di chi vi vede un'equa composizione di un conflitto, favorito dall'abilità e dalla caparbietà dei negoziatori, senza la cui buona volontà il conflitto si protrarrebbe futilmente. È indubbio che, come si diceva in esordio, una società non può sussistere senza reciproche concessioni e che nelle faccende umane, soprattutto nella risoluzione dei conflitti, si progredisce solo grazie al compromesso, una bella arte, soprattutto quando lascia a ciascuno la convinzione di avere avuto la fetta di torta migliore. In tal caso, il merito è più dell'abile tagliatore di torte che del pasticcere: il mediatore, l'accorto e perseverante mediatore che ha studiato alla scuola di negoziazione di Harvard (cfr. FISHER, URY, PATTON 2005), fa in modo che ciascuno ascolti le ragioni dell'altro e che quest'altro, senza abbandonare le sue posizioni, trovi un modo per venirgli incontro. Un'ong di volontari in Libano ha ideato un modo di risolvere le dispute tramite video: chi rivendica un diritto o chiede giustizia per un torto illustra le sue ragioni davanti ad una telecamera; il filmato viene poi mostrato alla controparte, nella fiduciosa speranza che ne comprenda meglio il punto di vista e la soluzione della controversia ne sia facilitata. Un buon esempio di questo tipo di compromesso è offerto dal dibattito pro e contro la legalizzazione dei derivati della cannabis. Chi è contro la *legalizzazione* può alla fine accettare compromissoriamente la semplice *depenalizzazione* dell'uso, un compromesso che può realizzarsi mediante una semplice

ridenominazione: hashish e marijuana vengono cancellate dalla liste delle sostanze qualificate "droga" per cui diventano, in virtù dello Spirito Santo Definitorio, con un atto di mera ridefinizione e ricatalogazione, non-droghe. Il che lascia al singolo individuo la scelta e la responsabilità dell'assunzione.

La mediazione presuppone un conflitto. È quindi un intervento terapeutico, mentre si dice e si sa che la prevenzione è la migliore cura. Ora nella mediazione, che interviene quando la situazione è così fragile o pregiudicata da richiedere un intervento esterno, un fattore decisivo è la gestione dell'interazione discorsiva, che è letteralmente un modo di «fare cose con le parole»: ogni mediazione si realizza mediante il linguaggio, che appunto è sostituivo anche della lotta. Perché la discussione non si trasformi in una *guerra* e non si riduca ad una mera *transazione* sarebbe utile, anche e soprattutto a scopo preventivo, conoscere le regole della discussione cooperativa e insieme le loro infrazioni, vale a dire le mosse della discussione polemica. Chi *crea* la comunicazione, chi *gestisce* la comunicazione e chi *analizza* la comunicazione sa quanto contino la comunicazione persuasiva e la mediazione: in qualunque situazione, per quanto critica e grave, in prima istanza è bene cercare di far valere buone ragioni; in qualunque situazione, in particolare nelle situazioni di conflitto, la capacità di comunicare interattivamente e di mediare sono determinanti.

Per "imparare a litigare", in particolare sarebbe utile:

1. Acquisire maggiore consapevolezza della funzione mediatrice del discorso, a partire dalla connotazione delle singole parole, sapendo che ci sono parole, espressioni e comportamenti che facilitano e altri che ostacolano l'intesa e tenendo a mente, in particolare, che le parole creano immagini, le immagini creano idee e le idee determinano comportamenti.
2. Educare alla triplice attività del *reperire, presentare, valutare* gli argomenti e addestrare ad individuare gli snodi comunicativi problematici che possono alternativamente condurre ad esiti opposti, a seconda di come si affrontano. Allenare all'aikido mentale e dialogico, vale a dire adottare nelle discussioni la tecnica del "cedere per vincere", dell'"accettare per respingere", come avviene nelle arti marziali in cui si vince sfruttando non tanto la propria forza ma quella dell'avversario.
3. Ponderare il ruolo determinante che svolgono i mezzi di comunicazione nel favorire o nell'ostacolare una cultura della mediazione a seconda delle modalità di dibattito pubblico in essi e da essi proposte. Come scrivono Amy Gutmann and Dennis Thompson, «Ogni democrazia stabile ha bisogno di un programma di educazione civica volto creare e a sostenere una valorizzazione del compromesso. Sia il sistema scolastico sia i media hanno un ruolo da svolgere nel fronteggiare tale sfida» (GUTMANN, THOMPSON 2014: 23).

L'ideale sarebbe non delegare la decisione ad una parte estranea ed educare alla mediazione senza mediatori, senza intermediari, senza interferenze tra i due interlocutori, nello spirito del «vediamocela tra di noi, non lasciamo ad altri la decisione», facendo sì che l'esito dipenda dalle parti in causa e non da un intervento esterno di un "arbitro" che trova o adotta una soluzione (cosa che si avvicina al procedimento giudiziario classico).

Meno utopistico e alla nostra portata è forse puntare su quello che è bene *non fare e non dire* quando si ha bisogno di una mediazione, perché non ce la facciamo più per

nostro conto e con le nostre risorse. Le situazioni di conflitto vanno evitate, se possibile ma non negate. Vanno risolte, se possibile, ma non a tutti i costi.
È bene non scindere totalmente *convincere* e *convivere*, vale a dire il tentativo-volontà di far valere le proprie idee e i propri valori ed il tentativo-volontà di trovare un accomodamento con chi non condivide le proprie idee e i propri valori, considerando che compromesso e fedeltà ai principi non sono necessariamente inconciliabili.
Come contemperare il *convincere* ed il *convivere*? Un'indicazione ci viene offerta ancora da Amy Gutmann and Dennis Thompson:

> Se la politica è l'arte del possibile, il compromesso è la maestria della democrazia. La democrazia sollecita i politici a resistere al compromesso e insieme ad accettarlo. Possono resistervi maggiormente quando conducono una campagna, ma devono maggiormente accettarlo quando governano (GUTMANN, THOMPSON 2014: 204).

E concludono che «delle molte virtù che la democrazia richiede nessuna è più importante del *conciliatory habit of mind*» (GUTMANN, THOMPSON 2014: 23).
Del resto quella che viene decantata come la Costituzione più bella del mondo, la nostra, è un irrinunciabile compromesso fin dal suo primo articolo, che fonda la repubblica democratica sul lavoro, non sui lavoratori come alcuni costituenti chiedevano. Un accordo imperfetto, un compromesso accettabile e dignitoso, si trasforma in una carta costituzionale "perfetta".
Ribaltando, e integrando, il detto di Gutmann e Thompson secondo cui "il compromesso non è, come sembra e com'è considerato, l'opposto della fedeltà ai principi", diremmo che parimenti "la fedeltà ai principi non è, come sembra e com'è considerata, l'opposto del compromesso".
Quando uno si batte per una causa, difende un principio, si mobilita per un'idea, convinto delle sue ragioni, *fa campagna*: sostiene le sue posizioni contro un interlocutore/avversario che a sua volta fa campagna in maniera altrettanto convinta e intransigente. È quando uno gestisce e *governa* che deve farsi maggiormente e necessariamente carico anche delle ragioni degli altri.
A dispetto della naturale resistenza alla mediazione dettata dalla volontà di non venire meno ai propri principi (all'insegna dell'irrinunciabile proclama "Su questo punto non si può venire a patti"), la mediazione, ribadiamolo in conclusione, è *inerente* alla democrazia ed una *sfida* per la democrazia: è insieme *necessaria* e *difficile*, sempre più difficile nei nostri tempi caratterizzati da scontri polarizzati, radicalismi, campagne permanenti. Occorre conciliare il *convincere* e il *convivere*. Occorre, se non è possibile *risolverlo*, *gestire* il conflitto. Baruffe in famiglia, conflitto con il datore di lavoro o un professionista o un'impresa, contrasti fra colleghi, dissidi commerciali, beghe di condominio, litigi di strada, dispute culturali, scontri ideologici, controversie internazionali: le situazioni conflittuali sono normali e onnipresenti. Che fare se non si possono né eludere né risolvere senza ricorrere alle vie giudiziarie ordinarie? In tutti i casi si può rinviare la composizione ad una terza parte, che si incarica eventualmente anche di decidere. Ma non sempre è necessario comporlo un conflitto: a volte è sufficiente imparare a gestirlo al meglio.
Un tentativo di prima risposta alla domanda circa la proficuità della mediazione, una risposta forse banale ma chiara, una risposta scontata ma non acquisita e invalsa: la mediazione è possibile, opportuna e necessaria nei conflitti sociali, familiari, lavorativi, commerciali; in caso di conflitti culturali, ideologici, religiosi può

diventare non possibile, non necessaria, non opportuna. In ambito ideologico e religioso l'obbiettivo, più che la soluzione del conflitto, potrebbe essere la riduzione delle possibilità di conflitto. In ambito culturale e scientifico l'obiettivo potrebbe essere addirittura la valorizzazione del conflitto teorico o al fine di effettuare una sorta di controllo-qualità delle tesi contrapposte o al fine di generare, mediante l'opposizione attiva delle tesi, un *tertium quid*. Questo era anche lo spirito migliore della *disputatio* scolastica, che andava alla ricerca dell'accordo in situazioni di contrasto e di antitesi, non mediante il compromesso, dove ciascuna parte rinunciava a qualcosa, ma mediante l'opposizione attiva e cooperativa delle verità, mediante la contrapposizione reciproca dei contrari, di modo che il loro scontro generasse un *tertium quid* o un *tertium gaudens,* come scriveva un brillante tomista, Thomas Gilby (GILBY 1949: 281).

In sintesi, come risulta dallo schema pentapartito sopra riportato, quando si discute il rapporto tra gli interlocutori può essere di ostilità, estremo antagonismo, sfiducia e disconoscimento come tra nemici (tipici della polemica) o, all'estremo opposto, di fiducia, fino alla connivenza (colloquio), passando per i casi intermedi di riconoscimento reciproco e credito limitato, tipico di due uomini d'affari (trattativa), antagonismo misto a cooperazione e piena legittimazione della controparte (confronto) o cordialità, come tra due viaggiatori, cooperazione piena (indagine).

Possiamo così schematizzare la tipologia dei dibattiti in funzione del loro specifico scopo e della relazione sussistente tra i due partecipanti al dibattito.

MATRICE DEI TIPI DI DIBATTITO IN FUNZIONE
DEL RAPPORTO TRA INTERLOCUTORI E DELLO SCOPO

| Rapporto<br><br>Scopo | Ostilità | Riconoscimento reciproco | Cordialità |
|---|---|---|---|
| Risolvere | CONFRONTO | INDAGINE | COLLOQUIO |
| Comporre | TRATTATIVA | | |
| Vincere | POLEMICA | | |

In conclusione: in caso di controversia, non c'è un comportamento in sé migliore di un altro, né dal punto di vista etico, né da quello dell'efficacia: si può cercare la mediazione e il compromesso, soluzione tipica della politica; si può essere radicali e intransigenti, scelta privilegiata nelle controversie culturali. Ci sono situazioni in cui la mediazione risulta *non necessariamente auspicabile* o *non sicuramente propizia*. Il consenso perseguito e raggiunto per il tramite della mediazione è un ideale buono e giusto solo quando costituisca un'autentica conciliazione di divergenze, al termine di un dibattito che queste divergenze non abbia mascherato o annullato: bene è usare la forza della mediazione, ma non mediare per forza.

**Bibliografia**

ARIELLI, Emanuele, SCOTTO, Giovanni (2003), *Conflitti e mediazione. Introduzione a una teoria generale*, Bruno Mondadori, Milano.

BACKMAN, Fredrik (2014), *En man som heter Ove,* Adlibris 2013 (*L'uomo che metteva in ordine il mondo*, trad. it., Mondadori, Milano).

CATTANI, Adelino (2001), *Botta e risposta. L'arte della replica*, Il Mulino, Bologna.

DUNLOP, John Thomas (1984), *Dispute Resolution. Negotiation and Consensus Building*, Auburn House, Dover and London.

ETZIONI, Amitai (1996), *The New Golden Rule*, Basic Books, New York.

FIRTH, Alan (1994), *The Discourse of Negotiation. Studies of Language in the Workplace*, Pergamon Press, Oxford

FISHER, Roger, URY, William, PATTON, Bruce (2005), *Getting to yes*, Penguin Group, London 1981 (*L'arte del negoziato*, trad. it., Corbaccio, Milano).

GILBY, Thomas (1949), *Barbara Celarent. A Description of Scholastic Dialectic*, Longmans Green, Londra.

GUTMANN, Amy, THOMPSON, Dennis (2014), *The Spirit of Compromise. Why governing demands it and campaigning* and *undermines it*, Princeton University Press, Princeton.

MARTELLO, Maria (2004), *La mediazione per la gestione alternativa dei conflitti e le sue applicazioni*, Relazione al Convegno "Mediazione e procedimento penale", Consiglio Superiore della Magistratura, Palazzo di Giustizia, Catania 26.11.2004.

MILL, John Stuart (1997), *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano.

MULHOLLAND, Joan (1991), *The Language of Negotiation. A handbook of practical strategies for improving communication*, Routledge, London and New York.

SOFRI, Adriano (2004), «Colombe pigre di mente», in *Panorama*, n. 45 del 4.11.2004, p. 330.

TANNEN, Deborah (1999), *The Argument Culture. Stopping America's War of Words*, New York Ballantine Books, New York.

RIFL/BC(2016): 28-42
DOI: 10.4396/2016BC02

# Come frecce senza bersaglio: retorica e ideologia in Han Feizi e nel discorso neoliberale[1]

**Juan Luis Conde**
Università Complutense di Madrid
job@ucm.es

**Abstract** Han Feizi (3rd century B.C.) is the main representative of the Chinese Legalist school (*fǎjiā*). The tenets of this political theory have earned him the nickname "the Chinese Machiavelli". His ideas were adopted by Qin Shihuang, the so-called First Emperor, who unified China and unleashed a despotic régime characterized by the crackdown of any political debate and the suppression of free speech. The connection between rhetorical development and the political sphere in the context of Classical China's last stage may set the scene for a wider discussion about that link. Comparative rhetoric will provide further ground for connections between classical Chinese Legalist ideas and contemporary Neoliberal discourse.

**Keywords:** Han Feizi, Neoliberal Discourse, Ideology, Comparative Rhetoric, Classical Chinese Rhetoric

**Received September 2015; accepted April 2016.**

## 1. La riabilitazione di Han Feizi e l'origine dell'argomentazione

Il 7 febbraio del 2015, il giornale madrileno *El País* pubblicava nella sua sezione di *Opinión* un articolo intitolato *El proyecto de Xi Jinping*[2], firmato da Xulio Ríos, direttore dell'Osservatorio di Politica Cinese, in cui l'autore forniva la propria interpretazione dei piani dell'attuale segretario del Partito Comunista Cinese. Dopo un sottotitolo che recita: «Il leader cinese rafforza la sua posizione grazie alle turbolenze del mondo sviluppato», Ríos analizza tre "pilastri" del progetto di Xi: quello economico, quello ideologico e quello diplomatico. Per quel che concerne l'ideologia, si legge:

> Il legismo-leninismo, simbiosi della tradizione culturale e partitica, nutre un discorso che accentuerà le cautele in tutti gli ambiti sensibili, cioè nel mondo

[1] L'articolo è stato elaborato nell'ambito del progetto di ricerca *Las Retóricas del Clasicismo. Los puntos de vista (contextos, premisas, mentalidades)* (FF12013-41410-P), finanziato dal Ministero dell'Economia del Governo di Spagna. Ringrazio la collega e amica Prof.ssa Federica Venier per l'aiuto nella traduzione italiana del mio saggio in castigliano.

[2] "Il progetto di Xi Jinping": http://elpais.com/elpais/2015/02/04/opinion/1423044517_371817.html, cui si rimanda per l'originale spagnolo di quanto qui traduco.

RIFL/BC(2016): 28-42
DOI: 10.4396/2016BC02

> lavorativo, universitario, intellettuale, o nelle fila dell'esercito, ampliando la censura in Internet con l'argomento di promuovere una cultura cibernetica che protegga i "valori socialisti". *Han Feizi, in altri tempi considerato il Machiavelli cinese, torna a essere di moda* grazie alle favorevoli citazioni di alcuni leader attuali, fra cui Xi Jinping, che vede nella sua dottrina un prezioso strumento per rafforzare le dosi di certezza e di prevedibilità della politica cinese, uno dei suoi grandi svantaggi, dovuto al considerevole peso dell'opacità e della mancanza di democratizzazione (RÍOS 2015, corsivo mio).

"Torna a essere di moda" è un'espressione che deve essere spiegata. Esiste un calcolo pubblico, accessibile on-line[3], delle volte in cui il segretario generale del Partito ha citato i classici nei suoi discorsi e del contenuto di tali citazioni. In effetti, dal novembre del 2012 alla fine del 2014, Xi Jinping aveva citato Han Feizi una mezza dozzina di volte nelle sue allocuzioni. Sei volte non sembrano molte se comparate con le trentasei citazioni di Confucio fatte da Xi Jinping nello stesso periodo, e persino i riferimenti a Mencio sono stati più numerosi (dieci). Si deve però sottolineare che Han Feizi risorge dal silenzio in cui il PCC lo teneva relegato dalla scomparsa di Mao Zedong, nel 1976: a differenza dei suoi successori fino ad ora, il "Grande Timoniere" detestava il confucianesimo ed esibiva senza ambagi la sua simpatia per le idee esposte nell'opera dell'«in altri tempi considerato il Machiavelli cinese», come dice appunto Xulio Ríos. Quarant'anni più tardi Han Feizi è ritornato nelle citazioni ufficiali del segretario generale del PCC: si potrebbe dire che è stato "riabilitato"[4].

Anche l'insolita e ironica combinazione "legismo-leninismo" merita un commento. Han Feizi, che visse nel III secolo a.C. (280-233 a.C.), è considerato il massimo e ultimo esponente della "scuola legista" (*fǎjiā*). Il legismo è una delle cosiddette (e cosiddette proprio con quel gusto, tipico della cultura cinese, per un uso impreciso ma eloquente, retorico, dell'aritmetica) "Cento Scuole" di pensiero che sorsero durante il classicismo. Come è noto, l'insieme della produzione intellettuale dell'epoca mostra una connessione molto stretta con la vita politica e i suoi problemi, una connessione che determina quel carattere di filosofia eminentemente pratica che le si attribuisce. È soprattutto in questa prospettiva che ha senso il confronto fra Han Feizi e Machiavelli. Le idee di Han Feizi sono raccolte nell'opera omonima[5], costituita da cinquantacinque capitoli, sull'autenticità di alcuni dei quali esistono delle riserve[6]. Non ve ne sono tuttavia rispetto all'autenticità del capitolo 41, intitolato *Wèn biàn*, dove si legge:

> Qualcuno chiede: "Qual è l'origine dell'argomentazione [*biàn*]?".
> Gli si risponde: "La sua origine è dovuta alla mancanza di lucidità del sovrano".
> La stessa persona chiede: "Perché l'argomentazione è originata dalla mancanza di lucidità del sovrano?".

[3] http://cpc.people.com.cn/n/2014/0529/c164113-25080175.html

[4] Cfr. SCARPARI 2015: 112-114.

[5] Il nome viene trascritto in corsivo quando ci si riferisce al libro (*Han Feizi*) e in tondo quando si menziona l'autore (Han Feizi). Come nel caso di altri nomi propri, la trascrizione non prevede l'indicazione dei toni.

[6] Sulla questione dell'autenticità, come per altri aspetti della vita e dell'opera di Han Feizi, si veda LUNDAHL 1992.

RIFL/BC(2016): 28-42
DOI: 10.4396/2016BC02

> Gli si risponde: "Nel paese del sovrano lucido i suoi ordini sono le dottrine [*yán*] che danno più peso alla legge [*fǎ*], quanto di più adeguato per dirimere le questioni. Non esistono due teorie che abbiano lo stesso peso, né due leggi che si applichino contemporaneamente: per questo parole e azioni che non si adeguino agli ordini e alla legge devono essere proibiti"[7].

In sintonia con questo passaggio, Han Feizi si esprime, nel corso della sua intera opera, solo in base a giustificazioni assolutamente immanenti e atee, senza la minima concessione ad alcuna velleità morale, servendosi di argomentazioni in cui si considerano solo tipi diversi di benefici, ma mai alcun ideale. In modo insistente egli raccomanda al sovrano di nascondersi dietro l'inespressività e l'enigma, ammonendolo contro gli affetti (propri e altrui), contro amore e odio. Il motivo fondamentale per cui egli concepisce la legge come soluzione definitiva ai problemi della politica consiste nel fatto che la legge non ha sentimenti. Il sovrano deve sforzarsi di conseguire tale condizione di asetticità, mentre viceversa la legge non si lascia catturare dalla soggettività. Premi e castighi si devono applicare per meriti oggettivi, facendo riferimento a un regolamento cieco rispetto a qualunque altra considerazione che non sia appunto quella meritocratica:

> i sovrani intelligenti applicherebbero la legge e non i propri gusti personali per scegliere i loro sottoposti, tralasciando qualunque soggettività e utilizzando norme oggettive che chiariscano chi abbia acquistato meriti reali per il bene della nazione[8].

Si è detto che le teorie politiche di Han Feizi sono il risultato dell'applicazione de *L'arte della guerra* di Sunzi alla politica nazionale (HERRANZ MARTÍN 2012: 92) e, in questo senso, lo *Han Feizi* potrebbe leggersi come un *vademecum* per potenti in tempi di crisi. Se dovessi riassumere il progetto espresso dall'autore nello *Wèn biàn*, direi che egli fa dipendere la possibilità del dibattito argomentativo dall'esistenza di un potere politico debole, incapace di imporre ordine alla società – un potere fin troppo simile a quello che Han Feizi diagnosticava per la sua stessa epoca, il convulso periodo dei Regni Combattenti.
Tormentato (come Machiavelli) dalla sua nostalgia di un ordine rappresentato da un principe capace di imporre la propria egemonia sui diversi regni indipendenti, il filosofo legista si aggrappa alle idee di utilità, funzionalità, oggettività e misurabilità. Il risultato è la sfiducia nei confronti di pluralismo o diversità di qualunque tipo: con la stessa fredda serietà con cui insiste sull'unificazione di pesi e misure, egli mette in guardia contro ciò che considera vana speculazione, se non addirittura pericolosa manipolazione linguistica. Il concetto di *biàn*, che abbiamo tradotto *supra* con

[7] In Italia è appena uscita, presso la casa editrice Einaudi di Torino, la prima versione antologica dello *Han Feizi* (KADO 2016), che tuttavia, data la sua natura, non comprende tutti i brani presi in esame in questo articolo. Per motivi di uniformità stilistica si è dunque deciso di fornire al lettore la nostra versione italiana dei brani qui presi in esame, sia senza indicazioni bibliografiche, qualora si tratti della versione della nostra traduzione spagnola condotta presso l'Università Complutense di Madrid, sia con le opportune indicazioni bibliografiche riferentesi alle traduzioni già pubblicate e dunque reperibili.

[8] Cfr. YAO, GARCÍA-NOBLEJAS 2010:18, cap. 6. Questa traduzione parziale dell'opera di Han Feizi è l'unica pubblicata fino ad ora in spagnolo. In quanto segue vi farò riferimento con le semplici iniziali *HFZ*, indicando ogni volta il numero del capitolo e quello della pagina. I corsivi sono sempre miei.

RIFL/BC(2016): 28-42
DOI: 10.4396/2016BC02

"argomentazione", sta qui a indicare una perniciosa diversità. La parola venne associata con eloquenza, argomentazione, disputa e dibattito (LU 1998: 86) e proseguì una ricca storia che la condusse da un uso comune a uno molto preciso, secondo un percorso delineato come risposta a un parallelo processo di erosione assiologica che l'aveva caricata di connotazioni negative[9]. A partire da questo termine si era generato un lessico specifico per identificare diversi gruppi sociali implicati nella cultura letteraria, un lessico che presentava gli intellettuali da un preciso punto di vista: quello dell'uso della verbalità come strumento della loro professione. Il capitolo 41 è uno dei pezzi principali dell'offensiva contro i *biànshì*, gli "argomentatori" itineranti, formatisi in qualcuna delle succitate scuole, che andavano visitando le corti come consiglieri aulici e che Han Feizi accusa di nuocere ai governanti con la loro retorica. La vana eloquenza dei *biànshì* è nemica dell'efficienza. Per far fronte a questa perniciosa influenza il Maestro Han Fei[10] esige di sottoporre le teorie (o le parole o le dottrine o i discorsi: *yán*) a prove della loro praticabilità. È ben nota l'abitudine dei teorici cinesi di ricorrere a similitudini e metafore per dare corpo alle loro idee. Per illustrare tanto l'esigenza di funzionalità del discorso e la necessità che esso sia al servizio di un obiettivo misurabile quanto la ridondanza della controversia di fronte alle soluzioni, Han Feizi sviluppa un'elegante analogia fra l'uso dell'argomentazione e quello dell'arco e delle frecce:

> Parole e azioni hanno come obiettivo una funzione. Se qualcuno appuntisce una freccia da caccia e la lancia a caso, potrebbe anche avvenire che la sua punta centrasse una piuma, ma questo tale non può considerarsi un buon arciere dal momento che non ha mirato a un bersaglio. Se disponiamo il centro di un bersaglio di cinque *cun* a una distanza di dieci passi, nessuno, tranne Yi e Pang Meng, ha la sicurezza di centrarlo, poiché si è stabilito un bersaglio. Insomma, è perché vi è un bersaglio prestabilito che Yi e Pang Meng possono considerarsi capaci di centrare un bersaglio di cinque *cun*. Se non si fissa un bersaglio, centrare una piuma per caso può considerarsi addirittura maldestro[11].

L'espressione che qui traduciamo con "piuma" (*qiū háo*) designa la peluria che nasce a certi animali, mammiferi o uccelli, per far fronte al clima invernale: con essa si vuole quindi trasmettere l'idea di qualcosa di minuscolo. L'idea di piccolezza è presente anche nei cinque *cun* (si legga *tsun*) che misurano il centro del bersaglio proposto, e che equivarrebbero a circa dieci centimetri. Gli unici capaci di garantire di far centro, con un bersaglio così ridotto, Yi e Pang Meng, sono due personaggi della mitologia antica, arcieri dalla mira leggendaria, rispettivamente maestro e discepolo. Quando il pensatore legista afferma che un'argomentazione priva di un obiettivo non può venire giudicata, pensa in termini identici a quando sostiene che "non esistono due teorie che abbiano lo stesso peso" o lo stesso valore. In una prospettiva puramente *tecnocratica*, come diremmo oggigiorno, i problemi che Han Feizi concepisce sono tecnici e tecniche saranno anche le loro soluzioni: per ciascun problema esiste una sola e unica soluzione corretta. Il paragone di Han Feizi ci permette di raffigurare con precisione la mentalità tecnocratica: risolvere un

[9] Un eccellente aggiornamento sulla questione si può trovare in LERMA PELÁEZ 2013: 155-65.

[10] Qui ovviamente do il nome senza il terzo carattere, l'ultima sillaba, poiché esso rappresenta il titolo onorifico di "Maestro" che, almeno in epoca classica, è sempre associato al nome del sapiente: si pensi all'etimologia di "Confucio", "Mencio" ecc.

[11] Argomentazioni simili vengono sviluppate anche nel capitolo 32.

problema è centrare un bersaglio, tutto il resto sono chiacchiere. Il dibattito intellettuale ci viene dunque rappresentato come una caricatura, come una gara di arcieri che, invece di mirare a obiettivi concreti, lanciano le loro frecce a caso, con gli occhi chiusi:

> I discorsi che si ascoltano o le condotte che si osservano, se non hanno come obiettivo una funzione, per quanto profonde siano le parole e per quanto energiche siano le azioni, non sono che dottrine lanciate a caso. Ne consegue che, in un mondo caotico, quando si ascoltano discorsi, si prenda quello confuso per assennato e quello erudito per eloquente; quando si osservano comportamenti, si prenda quello eccentrico per saggio e quello disubbidiente per virtuoso. Al sovrano piacciono i discorsi eloquenti e profondi, egli apprezza le condotte sagge e virtuose. Per questo, nonostante ci sia chi stabilisce leggi e procedure, chi determina norme per il bene e il male o chiarisce i criteri di discussione, nessuno gli obbedisce. Ne consegue che vi siano molti intellettuali e cavalieri ma pochi contadini e soldati e che paradossi come "Duro e bianco" o "Ciò che è carente di grossezza" godano di popolarità, mentre viceversa si indebolisca il potere di ordini e leggi. Perciò si dice: "La mancanza di lucidità del sovrano è l'origine dell'argomentazione".

Si noti il paradosso: si censura un re cui «piacciono i discorsi eloquenti e profondi, [che] apprezza le condotte sagge e virtuose». Ciò che qualunque convenzione estetica e morale giudicherebbe positivo è, in realtà, negativo. Il discorso di Han Feizi sembra invertire la polarità dei valori tradizionali, operando un vero mutamento radicale, una "trasvalutazione", per usare un termine di Nietzsche. Questo giudizio è tuttavia comprensibile se collocato nel contesto che lo precede immediatamente: la società è confusa, la sua capacità di giudizio è offuscata, persino il re è vittima del caos. E, in un mondo caotico, quanto è apparentemente saggio non è nient'altro che eccentricità, il peggiore dei pericoli per la coesione sociale; allo stesso modo quanto è apparentemente virtuoso suole essere disobbedienza, ribellione, insubordinazione – il peggiore dei vizi del cittadino e il maggiore dei pericoli per il sovrano. La citazione che si sta commentando, questo discorso sul discorso, ci dà contemporaneamente un'idea dello stile espositivo di Han Feizi e delle sue idee – ad esempio della sua ostilità verso coloro che in questo passaggio identifichiamo con gli "intellettuali" (*rú*, un quasi-sinonimo dei seguaci di Confucio).

"Duro e bianco" e "Ciò che è carente di grossezza" identificano giochi logici che, fuori contesto, potrebbero sembrare addirittura parodistici[12]. Erano stati sviluppati dai membri di quella che, un secolo più tardi, lo storico Sima Qian avrebbe classificato come "Scuola dei Nomi" (*míngjiā*), da quegli intellettuali cioè che Han Feizi (e non è l'unico fra i suoi contemporanei) accusa di essere dei polemici ciarlatani[13]: "Quello che sembra saggio non è che confuso". Questi coriacei dialettici erano conosciuti al loro tempo come *biànzhě*. Di nuovo, la presenza dell'elemento *biàn* nel termine che li identificava come gruppo ci permette di capire per quale

[12] Cfr. YAO NING y G. GARCÍA-NOBLEJAS 2001: 91 ss. su "Duro e bianco"; 99 su "Ciò che è carente di grossezza". Nella sua edizione, Liao (1959), invece che a "Senza grossezza", si riferisce al paradosso "Senza pietà" (*Merciless*), attribuito a Deng Xi, considerando "un errore" l'alternativa.

[13] Si veda tuttavia LERMA PELÁEZ 2013: 128-33. Lerma ha lavorato per smentire la natura sofistica di questi pensatori, rivendicando il senso dei loro paradossi in una determinata chiave logica e il loro impiego al servizio di teorie etico-politiche.

motivo, attraverso Han Feizi e altri critici, si sviluppi un senso negativo di questa nozione – in modo analogo a come, nella cultura europea, venne connotato negativamente il concetto di "sofista"[14].
Il concetto fondamentale che il "Machiavelli cinese" contrappone a quello di *biàn* è quello di legge, *fǎ*, che non a caso avrebbe dato il nome alla scuola ascritta allo stesso Han Feizi: la scuola "legista" appunto. La legge si presenta come discorso orientato. In quanto risposta a un obiettivo, a un bersaglio prestabilito, la cultura del *fǎ* si contrappone tassativamente all'arbitraria cultura del *biàn*: «mai si debbono promulgare o abolire leggi […] *arbitrariamente*, ma si deve seguire un *criterio stabile e chiaro*» (*HFZ* 48: 117). La legge è la freccia lanciata dall'abile arciere che ha mirato al centro del bersaglio, il sovrano lucido. Di conseguenza, l'ideale politico che Han Feizi descrive all'inizio del capitolo 41, ordinato secondo la legge da un sovrano lucido o "illuminato", è un mondo politico senza *biàn*, in cui la controversia argomentale è innecessaria, prescindibile. La realtà del presente di Han Feizi è il contrario di tale ideale: osservando la particolare visione che il nostro filosofo ci offre del suo tempo, l'epoca conosciuta come dei Regni Combattenti, ultima fase del classicismo cinese, avvertiamo che all'ecologia utopica da lui propostaci si contrappone acidamente un habitat di poteri contesi e insicuri, una società indisciplinata, in permanente lotta sociale e in continua conflagrazione bellica, una società in seno alla quale la disputa verbale fiorisce in modo esuberante e selvatico:

> Non avviene così in un mondo in cui regna il caos: il sovrano dà ordini, ma il popolo si fa scudo con i classici (*wénxué*) per contraddirli; il governo promulga leggi, ma il popolo le trasgredisce con i suoi comportamenti personali. Da parte sua, il sovrano di questo popolo, ignorando i suoi propri ordini e le sue proprie leggi, *venera la sapienza e la condotta dei classicisti* (*xuézhě*): è questa la ragione per cui vi sono tante scuole di pensiero (*wénxué*).

In questo modo, *fǎ* e *biàn* risultano contrapposti come due meridiani, come assi su cui gravitino rispettivamente ordine e caos, stabilità e instabilità. La contrapposizione logica fra ordine corretto e stabile da un lato e dibattito pubblico dall'altro viene sottolineata a dovere. Nella cultura del *biàn*, il potere rispetta la cultura letteraria e per questa ragione, cioè in questa ecologia politica, si produce una proliferazione di alternative di pensiero. Di contro, "nel paese del sovrano intelligente" (o lucido, o illuminato, o con le idee chiare, posto che *míng* in posizione di aggettivo potrebbe tradursi in ciascuno di questi modi), nell'utopia politica proposta da Han Feizi, laddove il concetto di Legge fosse applicato nel modo rigoroso prescritto, il discorso argomentativo, inteso come manifestazione di discrepanze, di differenza di opinioni, di controversia, dibattito o polemica, perderebbe di senso e smetterebbe di esistere. Un mondo senza dissidenza: è questo il sogno utopico dell'uomo riabilitato da Xi Jinping.

## 2. Trasvalutazioni e utopie realizzate: la società agrafa

A causa della sua inutilità, della sua inefficacia, della sua carenza di funzione e senso, il concetto hanfeiziano di *biàn* (e, con esso, le nozioni occidentali di eloquenza, oratoria e retorica) risulta strettamente legato a quelli di rovina e disordine:

[14] Uno studio comparativo di entrambe le correnti intellettuali si può trovare in REDING 1985.

RIFL/BC(2016): 28-42
DOI: 10.4396/2016BC02

> Tuttavia i monarchi odierni considerano solo se le teorie proposte *suonano bene*, dimenticandosi di considerare se siano *utili*, e scelgono ministri che hanno un'onorata reputazione, dimenticandosi [di considerare] se compiano bene i loro servigi per la nazione. Dal primo comportamento deriva il fatto che nelle corti abbondino uomini che *si esprimono con belle parole*, ma che non badano a che i loro consigli siano *utili*, cioè uomini che propugnano la benevolenza e la giustizia dei re-modello dell'Antichità, senza vedere che esse non servono ad annullare i *disordini* odierni (*HFZ* 49: 151)[15].

Si potrebbe pensare che Han Fei, che era balbuziente e, a quanto pare, non riuscì a superare questa difficoltà quando cercò di guadagnarsi l'attenzione di suo cugino, il re di Han, avesse sviluppato un comprensibile risentimento contro gli oratori brillanti, ma non si tratta qui di una mera questione stilistica, di un semplice anti-retoricismo. Agli occhi di Han Feizi l'interdipendenza fra caos politico ed esercizio della parola si spinge molto oltre l'attività retorica, per collegarsi addirittura allo sviluppo culturale in senso più ampio. Nel passaggio citato più sopra, tanto l'espressione che abbiamo tradotto alternativamente con "scuole di pensiero" (enfatizzando la diversità) o con "classici" (*wénxué*), esattamente come nella parola che traduco con "classicisti" (*xuézhě*), è incluso il carattere *xué*, "studiare", "scienza", "educazione". Il digrafo *wénxué* è composto da questo stesso carattere e da quello corrispondente a *wén*, "letteratura" od "opera letteraria". L'idea di *xuézhě*, che avrei anche potuto tradurre con "professori", presenta un intellettuale concepito come maestro o educatore – e la sua formazione è da intendersi come basata sulla cultura letteraria. Il risultato è una nuova trasvalutazione: rispettare quello che insegnano i professori e imitare la loro condotta (*xuézhě zhī zhìxíng*) è una cattiva idea. È proprio la sapienza delle opere classiche che serve da pretesto alla popolazione per eludere o rifiutare gli ordini del re. La fioritura di quella che conosciamo come età classica del pensiero cinese, con la sua cultura argomentativa e sapienziale, viene rappresentata da Han Feizi come il disgraziato e caotico risultato di leggi che non si applicano e di monarchi che preferiscono convertirsi in mecenati dei sapienti che fare il loro mestiere. La spoglia biografia di questo pensatore classico, scritta dal citato Sima Qian[16], echeggia l'ostilità che egli nutriva nei confronti dei confuciani, a loro volta presentati come nemici del suo concetto-feticcio, la legge. Sima Qian trae la sua citazione dal capitolo 49 dello *Han Feizi*: «Ed è che i confuciani (*rú*), con le loro teorie, danneggiano la legge» (*HFZ* 49: 147). Nel corso dell'opera del Maestro legista si sostiene che tali teorie siano una delle piaghe dello Stato e si fa della loro proliferazione uno dei sintomi dell'instabilità e del caos politico:

> In conclusione, l'instabilità delle nazioni è dovuta in primo luogo ai confuciani, i quali, promuovendo la benevolenza e la giustizia dei re-modello dell'Antichità e concedendo importanza *tanto alla bellezza dei vestiti e dell'aspetto quanto a quella delle parole*, vanno contro la legge e offuscano il raziocinio dei monarchi (*HFZ* 49: 159).

[15] Han Feizi ammonisce contro l'errore di fidarsi dell'eloquenza sia in questo stesso capitolo (v.p. 142) sia in altri (p.e. *HFZ* 50: 166-67).

[16] *Memorie storiche (Shǐjì*), 48.

RIFL/BC(2016): 28-42
DOI: 10.4396/2016BC02

Di nuovo accuse sconcertanti, trasvalutate: è possibile mettersi contro chi predica bontà, giustizia e bellezza? Sono ideali e, pertanto, frecce lanciate a caso, pura "retorica". No, il balbuziente Maestro Han Fei non riserva le sue fobie ai confusi *biànzhě* della "Scuola dei Nomi" ma, anzi, i *biànshì* confuciani sembrano ricevere bordate ancora più forti persino di questi "sofisti": «i confuciani continuano ad aumentare giorno dopo giorno, al pari del disordine che va crescendo nel mondo» (*HFZ* 49: 149). Da queste raffiche di fuoco non si salvano però neppure i moisti, discepoli e successori di un altro grande, Mozi[17]. Di fronte alle scuole di pensiero confuciane, moiste e "sofiste", Han Feizi sembra un moderno "occidentale" scandalizzato da una logica tanto barocca e poco pratica. Con una motivazione che si potrebbe considerare furiosamente antiplatonica, lo *Han Feizi* sostiene che quello che possono offrire i sapienti è inutile per il buon governo: «Ed è che né la benevolenza, né la rettitudine, né la sapienza, né l'oratoria sono metodi appropriati per conservare gli Stati» (*HFZ* 49: 142). Gli intellettuali sono come stregoni o sciamani, ed egli arriva a dire: «Perché credono loro quando dicono *segui le mie dottrine e sarai Imperatore*, se queste non sono null'altro che belle parole da sciamano, parole cui nessun monarca che segua la legge darebbe credito?» (*HFZ* 50: 171).
Questo realismo anti-intellettuale in Han Feizi va di pari passo con un ardito anti-tradizionalismo che disdegna la cultura ricevuta: «I grandi uomini non danno retta a epoche antiche né seguono padroni prestabiliti, ma inventano, dopo averli esaminati, soluzioni appropriate a ciascun tempo e momento» (*HFZ* 49: 138); «Ed è che il tempo passa e le cose cambiano: […] dunque i metodi si devono adattare» (*HFZ* 49: 140-141). Una parte della sua opera, e cioè i capitoli 36-39, è intitolata da Liao (1959) *Criticisms of the Ancients* – critica degli antichi maestri. Han Feizi è in guerra contro le tradizioni culturali e le loro pratiche, officiate da uomini che, in un modo assolutamente vano rispetto agli obiettivi del sovrano, indirizzano tuttavia lo sguardo di quest'ultimo verso la sapienza trasmessa dalla cultura letteraria e verso i modelli di un passato mitizzato:

> Vi sono oggigiorno altri uomini che possiedono grandi quantità di libri e studiano l'oratoria, organizzano accademie, analizzano i classici e pubblicano teorie. E come li trattano i monarchi attuali? Con ammirazione e rispetto, sostenendo che "rispettare questi uomini onorati è seguire i passi dei re-modello dell'Antichità". E così [tali monarchi] si dedicano a beneficare questi uomini dediti allo studio mentre impongono innumerevoli imposte agli agricoltori della nazione. Non vedono forse che comportarsi così e volere che gli agricoltori *continuino a essere buoni lavoratori e se ne stiano zitti* non è che una chimera? (*HFZ* 50: 165)[18].

Devo ammettere che, nel mio duplice ruolo di classicista e di studioso di retorica, avverto un certo malessere di fronte alle idee di Han Feizi. Tuttavia non sarei certo l'unico a doversi preoccupare nel caso in cui, in qualche ipotetica circostanza, il suo programma dovesse venire applicato. Come evidenzio con il corsivo, l'obiettivo, il bersaglio, il centro del bersaglio che questo programma modernista stabilisce per il

[17] Rispetto alla sua ostilità contro i discepoli di Mozi si veda, a mo' di esempio, il capitolo 50, intitolato *Le scuole più famose.*

[18] Nella nota 23, intorno a questi «uomini che possiedono grandi quantità di libri», si spiega: "Allusione ai confuciani".

popolo semplice è molto chiaro: se mi si permette la battuta, lavorare come cinesi e tacere come morti.

Queste sono solo alcune delle opinioni di Han Feizi sull'ambiente sociale di quelle "Cento Scuole" che fecero del classicismo cinese una pietra angolare della storia del pensiero universale. L'anti-intellettualismo dello *Han Feizi*, che rivendica le virtù del silenzio, è certo più in sintonia con il taoismo. E, vorrei precisare, parlo qui, prudentemente, del libro così intitolato e non del personaggio storico Han Feizi. Fra i testi intorno alla cui autorialità si discute[19] e che si attribuiscono a interpolazioni posteriori di suoi discepoli e allievi, si trovano infatti i capitoli 20 e 21, che includono commenti all'opera di Laozi, fondatore del taoismo, e che comprovano appunto l'influenza di tale dottrina. Si noti poi che è stato pure considerato spurio[20], tanto da Liao (1959) quanto da Lundahl (1992), il capitolo 29 dello *Han Feizi*, quello intitolato *Dà Tǐ,* in cui si propone un'utopia agrafa in linea con quella del poema 80 del *Dao De Jing*, il libro fondativo del taoismo: nel mondo ideale[21] (quello in cui, come si dice poeticamente, "la legge è la rugiada del mattino") la memoria collettiva è innecessaria e la creazione culturale è scomparsa. In questa prospettiva, che si caratterizza come "Stato del sovrano lucido", non c'è spazio per la cultura letteraria del passato, totalmente superflua. Per l'utopia legista contenuta nel capitolo 29, la legge basta e avanza non solo come strumento di potere e ordine ma addirittura anche come strumento di conoscenza sociale:

> Perciò, nelle nazioni con monarchi dalle idee chiare non ci sarebbero libri antichi, ma si terrebbe la legge come unica materia di studio; non si seguirebbero gli insegnamenti dei re-modello dell'Antichità, ma si terrebbero come unici maestri i ministri della legge (*HFZ* 49: 152-153).

Quello che dunque sembra essere andato sviluppandosi nell'evoluzione del legismo, fino a giungere alla versione canonica dello *Han Feizi*, è il grado di intransigenza da un lato dell'elitarismo e dall'altro dell'anti-intellettualismo, dal momento che va accrescendosi il valore utopico attribuito all'estinzione del dibattito politico e, in una sorta di *climax* ascendente, dell'eloquenza, della letteratura e della cultura nel suo insieme. Per questo si è forgiato il concetto tecnico di *fǎ*, che si confronterà con la natura umana regolando i suoi comportamenti in una maniera freddamente oggettiva. In questo modo, non solo *fǎ e biàn* sono presentati come concetti frontalmente contrapposti, ma il conseguimento della cultura di *fǎ* esige che si combatta attivamente quella di *biàn*: la proibizione della cultura letteraria (*wénxué*) viene presentata, senza circonlocuzioni, come un beneficio pubblico[22].

[19] Cfr. LUNDAHL 1992: 218-59.

[20] Nonostante recentemente Eirik Lang Harris abbia rivendicato la sua autenticità, cioè l'autorialità di Han Feizi stesso (LANG HARRIS 2011: 81-82). Tuttavia sempre lo stesso Lang Harris argomenta che il Maestro Han Fei non avrebbe mai creduto che l'applicazione della legge potesse sfociare in un'utopia pacifista, quale quella descritta in questo capitolo.

[21] LIAO 1959: I, 279 traduce: «in the age at the height of safety».

[22] LIAO 1959: II, 251, Cap. 47: «Clarifying laws and statutes by *forbidding literary learning* [*wénxué*] and concentrating on meritorious services by suppressing private advantages, are public benefits» (corsivo mio).

Fra i temi che circolano intorno alla biografia di Han Feizi[23], peraltro ampiamente immersa nel mistero, vi è quello del tradimento, e vi è certamente come un sentore di tradimento in alcuni dei suoi atteggiamenti: il grande classico *Han Feizi* è anti-classico (cosa che certo indebolisce parecchio la possibilità di confrontarlo con Machiavelli); nonostante le utopie agrafe più *hippies* che si incontrano nell'opera che gli si attribuisce possano essere dovute ad altre mani, l'intellettuale Han Feizi è decisamente anti-intellettuale. Le sue fantasie repressive e proibizioniste, destinate a conquistare l'ordine a spese del dibattito, avrebbero avuto conseguenze molto serie. Il re di Qin, uno dei sette "Regni Combattenti", che si potrebbe identificare con il sovrano lucido o "illuminato" reclamato dalle pagine del Maestro legista, riuscì a sconfiggere gli altri Stati e a unificare e centralizzare l'impero, convertendosi nel Primo Imperatore (Qin Shihuang). In seguito egli adottò drastiche misure per spegnere definitivamente gli antichi regni e qualunque resistenza al suo potere. Vittime di questo progetto furono la cultura e la libertà di espressione: nell'anno 213 a.C. egli ordinò la distruzione del *Libro delle Odi* (il Classico della poesia o *Shījīng*) e del *Libro dei Documenti* (il Classico della storia o *Shūjīng*), così come dei libri delle "Cento Scuole", a eccezione di quelli dei legisti, portatori dell'unica verità. Non contento di questo, l'anno successivo il coscienziosissimo "monarca dalle idee chiare" ordinò di bruciare vivi quattrocentosessanta intellettuali. Così, in modo del tutto inaspettato (e che certo perfino Han Feizi stesso, uno delle prime vittime del re di Qin, avrebbe aborrito), l'utopia si realizzò: si era giunti al regime saggio, si era conclusa la discussione. Non fu esattamente "la fine della storia" (tanto per richiamare il noto lavoro di Francis Fukuyama), ma fu certo la fine di quello che conosciamo come classicismo cinese.

## 3. Retorica comparata e ideologia: il discorso neoliberale

È opportuno a questo punto fissarsi bene in mente le terrorizzanti conseguenze del pragmatismo estremo di Han Feizi, che stabiliva le basi ideologiche del dispotismo, prima di confrontarlo, attraverso il tempo e la cultura, con il pensiero neoliberale contemporaneo, con cui, a mio parere, si possono stabilire chiare connessioni – connessioni che, fra l'altro, dimostrano quanto poco "neo" sia questa forma del pensiero tecnocratico.

Gli atteggiamenti fobici (razzismo, xenofobia, sessismo) sono parte della psico-politica. Foggiano l'ideologia (sono solitamente condivisi e articolati in discorsi eufemistici), ma dipendono direttamente da emozioni quali la paura, il risentimento, l'avversione o l'invidia. Han Feizi esibisce alcune di queste fobie, nelle quali si possono riconoscere atteggiamenti psico-politici contemporanei. Non sarebbe difficile, ad esempio, mettere in relazione il furibondo anti-intellettualismo che si manifesta nel teorico del legismo con il fatto che, nell'agosto del 2015, il ministro dell'Educazione del Governo (neoliberale) giapponese abbia sollecitato le università pubbliche del suo paese a chiudere i dipartimenti di Scienze Umane e Sociali; oppure che nella culla del neoliberalismo, gli Stati Uniti, l'accusa di "elitarismo" abbia smesso di essere un'invettiva contro le classi politicamente ed economicamente privilegiate (come la mia di poco fa), per passare a essere rivolta contro le persone o i gruppi con alta formazione culturale o scolastica: un'accusa che i membri del Partito repubblicano lanciano contro i loro oppositori politici almeno dagli anni Sessanta e che il Tea Party ha convertito in parola d'ordine di un discorso per coloro che

[23] Cfr. LUNDAHL 1992: 57-61.

RIFL/BC(2016): 28-42
DOI: 10.4396/2016BC02

aspirano a vantarsi dell'ignoranza. Allo stesso modo, l'anti-tradizionalismo caratteristico del discorso di Han Feizi potrebbe essere posto molto bene in relazione con il "sacrosanto" concetto neoliberale di "modernità", intesa come possibilità di fare *tabula rasa* della storia, di intraprendere trasvalutazioni massicce ed esperimenti sociali su larga scala, e nel cui nome si accusa costantemente l'avversario di coltivare idee "stantie" o "antiquate", proprie di un passato facilmente identificabile con qualunque variante del socialismo, dal fervore comunista alla tiepidezza socialdemocratica. Direttamente connessa con l'idea di modernità e ugualmente condivisa da Han Feizi è l'ossessione neoliberale per la funzionalità, il pragmatismo, l'utilità o la cosiddetta "efficienza", consegne che servono da lasciapassare per attaccare i servizi e le imprese pubblici, che occupano oggigiorno il posto dei confuciani nel venire accusati di inefficienza, spreco e inutilità.

Tuttavia non sono solo atteggiamenti, slogan o consegne, quanto si presta al confronto, ma anche altre categorie discorsive dell'ideologia, come quella cui appartengono la nozione di "Legge" in Han Feizi e quella di "Economia" nel discorso neoliberale, concetti angolari che, sotto la loro apparente eterogeneità, nascondono movimenti intellettuali omogenei, prodotto di mentalità affini e rivolti ad analoghi scopi politici. Etimologicamente, l'idea di *fǎ* in cinese classico è legata a quella di "modello", "esempio" o "padrone" e, malgrado ciò, entra qui in questione il suo uso come concetto chiave in Han Feizi. La legge è la freccia lanciata da un abile arciere verso il centro di un bersaglio prestabilito, d'accordo. Tuttavia, quando, uscendo dal gioco analogico, si vuole descrivere quale natura abbia questa "legge" che, sulla base dell'intenzione e della precisione, permette di dirimere oggettivamente le questioni della collettività, correggendo o eliminando la soggettività del dibattito pubblico, ci scontriamo con qualche problema. Di fatto, definire cosa sia la legge non sembra più semplice di definire il concetto di *Dào*, la Via, il cammino, caratteristico dei testi confuciani – e che il *Dao De Jing* considera indefinibile. In un articolo sul concetto di *fǎ* in Han Feizi (intitolato significativamente *Is the Law in the Way?*), Lang Harris fa una rassegna di tutti i saggi che avevano erroneamente preteso di inserire l'idea in una cornice concettuale occidentale, disorientati, se mi si permette lo scherzo, precisamente dal fatto di avere adottato questo punto di vista (LANG HARRIS 2011: 74), e ci offre la sua interpretazione:

> La legge dunque, per Han Feizi, è uno strumento che permette al governante di guidare, *correggere* e manipolare le azioni della gente nello Stato, *senza cambiare i suoi preesistenti interessi*. […] In realtà, nel modo in cui essa considera sia le caratteristiche del mondo *naturale* sia le caratteristiche della *natura* umana, Han Feizi offre un *sistema politico* basato in larga parte su quello che oggigiorno potrebbe essere pensato in termini di *leggi economiche* (LANG HARRIS 2011: 83; traduzione e corsivi miei).

Se cominciamo dalla fine, l'identificazione di *fǎ* con le leggi economiche riesce solo a spostare la domanda: che cos'è che possiamo intendere oggi per "leggi economiche"? Nella prima parte della citazione di Lang Harris notiamo un apparente paradosso che in realtà può aiutarci a capire cosa egli intenda: la legge permette di correggere gli uomini, però, al tempo stesso, e come caratteristica più specifica, essa *non permette di modificare* i loro interessi. L'idea di correzione senza cambiamento è molto adeguata al contesto dello scontro con i *biànshì* e alla trasvalutazione operata da Han Feizi in relazione ai suoi progetti: la legge-*fǎ* è nemica dell'argomentazione-

*biàn* perché, nonostante serva a correggere gli uomini, non pretende di educarli o di migliorarli – a differenza dei pensatori confuciani, che confidano sempre nelle possibilità dell'educazione[24]. Tuttavia, se consideriamo la seconda parte del discorso di Lang Harris e cerchiamo di pensare cosa sia quello su cui oggigiorno potremmo essere tutti d'accordo, orientali e occidentali, rispetto a una possibile definizione delle "leggi economiche" che possano essere la base di un sistema politico e che possano aspirare a correggere senza educare (cioè senza modificare gli interessi naturali della popolazione), mi rendo conto che lo studioso esige che si parta da un'idea poco meno che oggettiva degli interessi umani già esistenti, dettati una volta per sempre dalla natura (come ho messo in rilievo tramite il corsivo), e che non possono essere cambiati. Dinanzi all'idea che si possano formulare leggi accordantesi con interessi umani oggettivi e naturali non ho potuto evitare che mi venisse in mente esattamente la nozione di "economia" della topica neoliberale contemporanea – una dottrina che per molti versi s'incastra sorprendentemente bene con il pensiero politico di Han Feizi, il pensatore classico, guarda caso!, "riabilitato", come si diceva, dal segretario generale del Partito Comunista Cinese.

Confronterò dunque ora il concetto legista di Legge con quello neoliberale di Economia, non in funzione del loro contenuto definitorio ma in quanto *simboli*, cioè nella loro posizione di vertici superiori dei loro rispettivi sistemi di idee e, in particolare, per la loro indiscutibile naturalezza, esente dal dibattito democratico – appunto come feticci. Il mio uso delle maiuscole per questi due nomi comuni, "legge" ed "economia", ubbidisce a una considerazione feticista, in qualche modo ipostatizzata in e da entrambi i sistemi di pensiero qui presi in considerazione. Farò affidamento sulle conoscenze del lettore contemporaneo per corroborare (o meno) l'adeguatezza del confronto: grazie all'ortodossia neoliberale, un'Economia mitizzata[25] si studia nelle Università e nelle scuole commerciali contemporanee come se fosse una delle scienze naturali, capace com'è, in effetti, di diagnosticare attraverso il calcolo quali siano gli effettivi interessi della popolazione. Secondo questi dettami economicisti, le leggi del mercato operano senza sentimenti, in modo meritocratico. Il mercato, con la sua mano invisibile, assegna il premio del successo e il castigo del fallimento con oggettività assoluta. Tali sono gli assiomi del consenso ideologico oggigiorno dominante, il cosiddetto Consenso di Washington (*Washington Consensus*).

In effetti, in un articolo intitolato *Ecomomics Against Democracy*, lo studioso portoghese Couret Branco fa, intorno alla nozione di Economia nel pensiero neoliberale, osservazioni molto vicine a quelle proposte da Lang Harris intorno al concetto di Legge in Han Feizi: il pensiero economico dominante sostiene dunque l'idea che l'economia corregga senza educare – ci premia o ci castiga senza che noi, esseri umani, abbiamo neppure la capacità di cambiare gli interessi o i motivi che determinano il nostro comportamento economico. In questo modo viene meno qualunque possibilità di costruire una politica economica alternativa. Uno dei titoletti di questo articolo recita: *Science is not democratically debatable*. In questo paragrafo si legge, nella mia traduzione e con i miei corsivi: «l'integrazione dell'economia *fra le scienze naturali* può dunque essere concepita come un tentativo di *riscattarla dal controllo delle preferenze collettive*, e, di conseguenza, dalla politica e dalla

[24] Soprattutto a differenza di un Mencio, con la sua fede (ingenua, direbbe Han Feizi) nella bontà intrinseca dell'essere umano.

[25] Si veda CONDE 2013.

democrazia». La "naturalizzazione" e la "disumanizzazione" dell'economia sono una manovra destinata a consegnare l'esclusiva delle direttive economiche a un pugno di esperti, rubando alla popolazione il dibattito. Presupponendo un consenso indiscutibile, sostiene Couret Branco, è possibile che «l'egemonia dell'ideologia del mercato apra la gamma delle possibilità di consumo; tuttavia, *essa restringe la discussione* sulla natura del sistema economico». Attraverso tale percorso si è costituito un pensiero senza alternative, che pretende di concedere al dibattito democratico aree ogni volta meno rilevanti. Questo pensiero unico e globalizzato proietta echi di quanto Han Feizi considerava indispensabile per unificare il paese. E il paragone con l'arciere sembra essere soggiacente anche a quest'altra topica: come nell'idea funzionalista e tecnocratica di Han Feizi, in un mondo in cui a ciascun problema, formulato in un unico modo, corrisponde un'unica possibile soluzione corretta, il pluralismo e il dibattito politico risultano effettivamente assurdi, lanci di frecce a casaccio. È esattamente questa natura anti-argomentativa, che castra il dibattito pubblico, stigmatizzato come innecessario, o controproducente o populista, quello che permette di stabilire una contiguità intellettuale fra il concetto-feticcio di Legge nel pensiero legista cinese e quello di Economia nel pensiero neoliberale contemporaneo.

Il discorso sugli "accomodamenti strutturali" si adatta particolarmente bene a questo progetto. I guardiani del Consenso di Washington, il Fondo Monetario Internazionale e la Banca Mondiale, ripetono fino alla nausea che non vi è che una e una sola alternativa per strappare i paesi dalla crisi in cui sembrano intrappolati: la loro. Non c'è spazio per discutere sulla validità della ricetta, posto che essa è il risultato di leggi scientifiche irrefutabili. L'economia si è così eretta a ragione di per se stessa, contrapposta al dibattito politico e come esente da esso. Pertanto, le supposte leggi economiche, per quanto interferiscano nella vita quotidiana della gente e la colpiscano, stanno per definizione al margine della legittimazione democratica. Motivazioni simili sembravano prepararci ai fatti. Se accettiamo infatti che la contrapposizione *fǎ*/*biàn* si riproduca oggigiorno in quella economia/politica, saremo nelle condizioni di riconoscere la stessa opposizione nella stampa contemporanea anche sotto mentite spoglie: al posto di Economia potremo leggere Mercato (o Mercati) e, se si tratta di Europa, anche euro, austerità o Germania; al posto di politica potremo leggere naturalmente democrazia... o Grecia. In uno stesso mese, il novembre 2011, il "governo dell'euro" o "le regole dell'economia" rovesciarono tre governi, quelli di Grecia, Italia e Spagna. In una Grecia asfissiata dai debiti, il semplice suggerimento del governo di Yorgos Papandreu di sottoporre a referendum popolare le misure con cui si sarebbero appunto dovuti affrontare i debiti fu bocciato con una pioggia di minacce, col risultato che il governo stesso fu poi forzato a indire nuove elezioni, destinate a essere vinte da un governo affine ai postulati dei creditori; in Italia si fece saltare direttamente il governo Berlusconi e lo si sostituì con il governo provvisorio guidato da Mario Monti, un uomo esplicitamente identificato come "tecnocrate".

Al giorno d'oggi la negoziazione semi-clandestina di reciproci accordi di libero commercio fra l'Unione Europea e gli USA, conosciuti come TTIP e TiSA, costituisce un ulteriore esempio della sottrazione dell'Economia al dibattito pubblico. Agli atti di queste negoziazioni tuttora in corso (sto scrivendo nell'aprile del 2016) possono accedere solo i deputati del parlamento europeo, in una sala appunto dall'accesso limitato, senza autorizzazione alcuna di copiare, fotografare o riprodurre con nessun mezzo la documentazione in questione e dopo aver firmato un documento in cui si attesta che non si renderà pubblica nessuna delle proprie osservazioni.

L'esclusione della cultura di *biàn*, la cultura del dibattito, da parte dell'Economia è a mio avviso perfettamente illustrata dalla lotta impari fra il nuovo governo greco (con la sua rivendicazione della volontà popolare plasmata nelle elezioni e nel posteriore referendum) e i suoi creditori, rappresentati dal governo di Angela Merkel e dal suo ministro delle finanze, Schäuble (con la sua monocorde insistenza sul rispetto delle "regole" e sulle clausole politiche obbligatorie annesse a ciascun prestito concesso). Si teme che si diffonda l'esempio di governi disposti a far politica in favore dei cittadini, a dimostrare che esistono alternative a un pensiero unico modellato intorno alla salmodia quotidiana delle cifre macroeconomiche che pretendono di costituirsi in credenziali del fatto che le frecce abbiano o meno centrato il bersaglio – e che tuttavia non sono necessariamente meno retoriche del numero "cento" nell'espressione "Cento Scuole"[26].

## Bibliografia

BOOTH, Wayne (2004), *The Rhetoric of RHETORIC. The Quest for Effective Communication*, Blackwell, Malden, MA.

CONDE, Juan Luis (2013), *La mitología neoliberal*, in VV. AA. (a cura), *La Uni en la calle. Libro de textos*, La Marea Ediciones, Madrid, pp. 54-55.

COURET BRANCO, Manuel (2014), «Economics Against Democracy», in *Review of Radical Political Economics*, n. 44 (marzo), pp. 23-29 (se ne può consultare una versione on-line: http://www.fep.up.pt/conferencias/eaepe2007/Papers%20and%20 abstracts_CD/branco.pdf).

HERRANZ MARTÍN, Manuel (2012), *Sabiduría china*, Kailas, Madrid.

KADO, Giulia (2016), a cura di, *Han Feizi*, Einaudi, Torino (trad. di Kado Giulia).

LANG HARRIS, Eirik (2011), «Is the Law in the Way?», in *Journal of Chinese Philosophy*, n. 38, 1 (marzo), pp. 73-87.

LERMA PELÁEZ, Juan Gonzalo (2013), *Semejanzas y diferencias: la analogía en el pensamiento chino pre-Han*, Tesis Doctoral, UNED.

LIAO, W. K. (1959), *The Complete Works of Han Fei Tzŭ. A Classic of Chinese Political Science*, Vol. II., Arthur Probsthain, London (se ne può consultare una versione bilingue on-line: http://www2.iath.virginia.edu/saxon/servlet/SaxonServlet?source=xwomen/texts/hanfei.xml&style=xwomen/xsl/dynaxml.xsl&chunk.id=tpage&doc.view=tocc&doc.lang=bilingual).

[26] Sulla retoricità del discorso economico e i suoi procedimenti probatori, si veda MCCLOSKEY 1983.

LU, Xing (1998), *Rhetoric in Ancient China Fifth to Third Century B.C.E. A Comparison with Classical Greek Rhetoric*, University of South Carolina Press, Columbia, S.C..

LUNDAHL, Bertil (1992), *Han Fei Zi, The Man and The Work*, Institute of Oriental Languages, Stockholm University.

MCCLOSKEY, Donald N. (1983), «The Rhetoric of Economics», in *Journal of Economic Literature*, n. 21, 2 (giugno), pp. 481-517.

REDING, Jean-Paul (1985), *Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois*, Peter Lang, Bern.

SCARPARI, Maurizio (2015), *Ritorno a Confucio. La Cina di oggi fra tradizione e mercato*, Il Mulino, Bologna.

RÍOS, Xulio (2015), El proyecto de Xi Jinping, in *El País*, 7 febbraio, p. 6.

YAO, N., GARCÍA-NOBLEJAS, G. (2001), *Libro del maestro Gongsun Long o La Escuela de los Nombres*, Trotta, Madrid.

YAO, N., GARCÍA-NOBLEJAS, G. (2010), *Han Fei Zi. El arte de la política (Los hombres y la ley)*, Tecnos, Madrid.

**Sitografia**

http://elpais.com/elpais/2015/02/04/opinion/1423044517_371817.html

RIFL/BC(2016): 43-52
DOI: 10.4396/2016BC03

# Peithò o l'argomentazione relazionale al servizio della comunità nella Grecia antica

**Andrea Cozzo**
Università di Palermo
andrea.cozzo@unipa.it

**Abstract** In the Greek world, in the face of the dialectical argument of 'intellectuals', which unfolds in the discussion ideally without time limits with individuals (present or virtual) and plays with their agreement all steps deemed necessary to arrive at "truth", the persuasive argument of political rhetoric, expressed monologically in a limited time and in the face of a collective audience, always has the need to maintain a good relation with this last one. The main features of this type of argument are absence of hierarchy, community dimension, pluralism, negotiation and mediation skills, and reception of the listener. And as the risk of dialectics is the eristic (but also the authoritarian pretense of impartiality disguised as science), so that of rhetoric is the populist seduction: to overcome this difficulty, the Greeks have tried to indicate some rules.

**Keywords:** rhetoric, persuasion, dialectic, argumentation, relationship, greek world

**Received September 2015; accepted April 2016.**

## 1. Una retorica da svalutare?

La retorica, si sa, oggi non gode di buona fama. «Fare retorica» significa dire parole vuote, roboanti e ingannevoli[1]. L'origine di questa cattiva nomea è antica. Secondo il Socrate platonico, essere retori vuol dire rinunciare all'azione di istruire (*Gorg.* 454e): infatti, rivolgendosi alla massa, si fanno discorsi che sfuggono alla *dimostrazione* fondata sulla necessità dei passaggi logici e sulla verità (*alétheia*) e si basano semplicemente su «ciò che si sa avvenire per lo più», ovvero sull'*eikós* (*Phaedr.* 272e, *Phaed.* 292c-d; cf. COZZO 2001: 199 sgg.); di più, significa esercitare un'arte che risulta essere nient'altro che adulazione (*kolakéia*) del popolo e «mera immagine di una parte della politica» (*Gorg.* 463b-d). Inoltre, essere retori significherebbe, secondo Socrate che attribuisce questa convinzione a Gorgia, riuscire a persuadere in ogni campo senza avere la competenza relativa a quel campo (*Gorg.* 455a-b). La retorica dunque, lontana dal supremo valore della verità, oscillerebbe tra i due poli della serva adulazione e della ingannevole seduzione.

[1] Sulla retorica e sulla persuasione (parola e concetto) nella Grecia antica, si ricordino almeno PEPE 1966, KARP 1977, WORTHINGTON 1994, PERNOT 2006.

RIFL/BC(2016): 43-52
DOI: 10.4396/2016BC03

Tuttavia, l'idea che la retorica abbia il diritto di entrare in contrasto con le competenze tecniche "disciplinari" non è addebitabile a Gorgia, come vorrebbe Socrate. Nel dialogo platonico stesso, secondo il sofista, l'arte della parola non si sostituisce alle capacità specialistiche in un campo particolare ma *si aggiunge* ad essa: ad esempio, nella medicina il buon retore non persuade il malato su ciò che è meglio per la sua salute in concorrenza col medico ma interviene per persuaderlo a seguire la prescrizione che il medico ha *già* dato (*ivi* 456a-b).
Inoltre, non solo la competenza disciplinare ma anche quella, potremmo dire, sociale, etica, è presupposta a quella retorica. Gorgia lo spiega a Socrate con chiarezza:

> bisogna far uso della retorica come di ogni altro mezzo di lotta. Infatti anche degli altri mezzi di lotta non bisogna servirsi contro tutti gli uomini: per il fatto che si è imparato a fare il pugilato e il pancrazio e a combattere in armi al punto da essere più forte degli amici e dei nemici, non bisogna per questo colpire gli amici né ferirli né ucciderli (*ivi* 456c-d).

Che gli elementi della persuasività retorica possano poi, in conformità al timore di Platone, essere utilizzati come mezzi per l'adulazione e l'inganno del popolo, non c'è dubbio. Ciò però, come chiarirà più tardi Elio Aristide (*Rhet.* 449, ed. Behr), non può esserle imputato per screditarla, a meno che esattamente con gli stessi argomenti non si ammetta di screditare anche la dialettica: infatti nulla impedisce di utilizzare anche questa per «fuorviare, ingannare, perdere tempo».
Ma torniamo a Platone. Socrate, di nuovo nel *Gorgia*, afferma che la retorica è un'arte «abile ad avere rapporti (*prosomiléin*) con gli uomini» (463a), e l'idea è ribadita poi, *in proprio nomine*, anche da Callicle, che associa tale capacità a quella di diventare esperti dei costumi degli uomini (484d). Similmente, nella *Repubblica*, criticando quei sofisti che insegnano le stesse opinioni della gente riunita in massa e che chiamano ciò «sapienza» senza distinguere il giusto dall'ingiusto e il bene dal male, Socrate afferma che costoro non differiscono da chi entra in relazione (*homiléo*) con la massa eterogenea e si adegua ad essa: infatti «quanti hanno rapporto (*prosomilúsi*) con la massa desiderano piacerle» (493a-494a)[2]. In modo opposto e complementare, nel *Fedro* (273e), il filosofo esplicita che, interessato alla verità, egli non vuole «parlare e agire con gli uomini, ma poter dire cose gradite agli dei».
Possiamo dire a questo punto che, depurato dalla connotazione etica negativa, il riconoscimento socratico-platonico della natura relazionale della retorica coglie un tratto fondamentale di questa tecnica e dei suoi mezzi di persuasione e costituisce da questo punto di vista un'involontaria autodenuncia, da parte dello stesso Socrate, della sua "incompetenza sociale". Il retore, al contrario, è attentissimo nei confronti di coloro ai quali si rivolge sotto diversi aspetti, dei quali appunto mi occuperò di seguito.

## 2. Persuasione e vita comune

Culturalmente, nella storia umana, la retorica segna per molti autori greci la possibilità della vita associata, cioè in relazione, e precisamente, come vuole la grammatica del verbo *péitho*, «persuado» – che è un fattitivo di *péithomai*, «obbedisco» (BENVENISTE 1976: 85), per cui persuadere è un «far obbedire», un

[2] In *Soph.* 222c, lo Straniero chiama «tecnica produttiva di persuasione» l'oratoria giudiziaria, quella politica e quella della conversazione (*prosomilitiké*).

RIFL/BC(2016): 43-52
DOI: 10.4396/2016BC03

modificare l'opinione altrui in favore della propria *senza alcun comando* – in relazione non gerarchica. Basterà ricordare Isocrate:

> 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, raccoltici, 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* (*Antid.* 254-255)[3].

### 3. *Retorica e pluralismo*

Quest'opera di persuasione, la retorica la svolge non in maniera rigida, come fanno il discorso dimostrativo scolastico e quello "scientifico" che mirano alla trasmissione o alla ricerca della verità (unica e costrittiva) su ciò che è (COZZO 2002: part. 146 sgg.), bensì offrendo argomentazioni *da scegliere* su ciò che potrà essere (o, nel caso dell'oratoria giudiziaria, può essere stato, o, in quello dell'oratoria epidittica, può essere). Attraverso gli oratori che pronunciano discorsi diversi tra i quali scegliere, essa si presenta dunque come servizio di pluralismo alla comunità, come *offerta* di giudizi, ovvero di opinioni argomentate. E nulla impedisce che addirittura uno stesso oratore prospetti diversi giudizi (per non dire poi che può presentare perfino argomentazioni discordi, *dissói logoi*: DANBLON 2014: 102 sgg.). La cifra della retorica è l'essere plurale, anzi l'essere plurale per permettere all'uditorio di fare la sua scelta.

Lo spiega bene, in Erodoto, Artabano che, per introdurre il proprio parere diverso da quello di Serse, dichiara:

> quando non vengono espresse opinioni opposte l'una all'altra non è possibile scegliere e prendere quella migliore ma bisogna servirsi dell'unica detta. Invece, quando vengono espresse è possibile, esattamente come non riconosciamo da sé solo l'oro puro ma distinguiamo quello migliore quando lo strofiniamo con altro oro (7, 10 α 1).

Diversi secoli dopo, Plutarco scriverà:

> come i fisici credono che se il contrasto e la contesa fossero eliminati dall'universo i corpi celesti si fermerebbero, e che a causa dell'armonia del tutto con il tutto cesserebbero completamente la vita e il movimento, così sembra che il legislatore spartano abbia gettato nella costituzione politica come scintille della virtù il desiderio della vittoria e dell'onore, volendo che sempre ci fosse tra i buoni una certa differenza e gara reciproca, perché *la grazia che cede in ricambio ad uno che non contesta, essendo inerte e senza antagonista, non correttamente viene detta concordia*" (*Ages.* 5, 3).

La retorica dunque è l'arte discorsiva adeguata al buon conflitto democratico in quanto permette agli ascoltatori di farsi una propria idea e in ultima istanza lascia loro la responsabilità della scelta. Ma, particolarmente in politica, è anche l'arte del discorso flessibile che può fare non solo una proposta chiara e unica, ma anche un'ulteriore proposta di riserva. Nel suo "spirito di servizio", nella sua offerta di

[3] Per qualche esempio di altre epoche cfr. Aristot., *Pol.* 1253a 2-18; Plut., *Praec. ger. rei publ.* 802d-e; Ael. Aristid., *Rhet.* 210-211 (ed. Behr).

RIFL/BC(2016): 43-52
DOI: 10.4396/2016BC03

opzioni, essa può essere plurale non solo all'interno del suo campo (per cui un retore presenta un'opinione, un altro un'altra) ma addirittura all'interno di ogni sua singola performance discorsiva (uno stesso retore avanza una proposta principale e un'altra in subordine). Così il già citato Artabano sconsiglia fermamente Serse di muovere guerra contro i Greci e tuttavia, con molta disponibilità, aggiunge: «*ma se proprio bisogna, assolutamente, marciare contro questi uomini, ebbene* che il re in persona resti nelle sedi dei Persiani...» (Herod. 7, 10 δ; θ 1).

## 4. Negoziare e mediare

Arte del discorso plurale, flessibile e rivedibile, la retorica, in una sua ulteriore declinazione, possiede la caratteristica di essere potenzialmente negoziatrice tra diverse istanze. In quest'ottica, quando due fazioni politiche reciprocamente ostili vengono a colloquio, quel che ognuna di esse può fare di meglio è discutere di ciò che giova ad entrambe, «in qualcosa persuadendo, in qualcos'altro venendo persuasa» (Plut., *Dion* 30, 1-3).

L'arte della persuasione si può presentare anche come mediatrice. In questa veste essa appare molto spesso e in tutti i tempi. Come sottolinea Plutarco, i re omerici volevano essere «dicitori di parole» e non trascuravano «la grazia del parlare», e quelli di cui parla Esiodo[4], i quali avevano come compagna la musa Calliope, «che placa con la persuasione e incanta il carattere duro e violento dei popoli» (*Praec. ger. rei publ.* 801d-e), «svolgono le funzioni proprie dei retori e dei politici» che proprio per questo rientrano nella tipologia dell'uomo «della relazione» (*homiletikós*), dotato di capacità persuasiva e di grazia (*peithó* e *cháris*); (*Quaest. Conv.* 743d-e)[5].

Questa stessa persuasione mediativa aveva curato il mitico Teseo per giungere al sinecismo degli Ateniesi che vivevano sparpagliati, incuranti dell'«utile comune a tutti», e talvolta si comportavano litigiosamente: egli infatti, «recandosi di demo in demo e di famiglia in famiglia, cercava di *persuaderli*» (Plut. *Thes.* 24, 1-2) e, riuscito nel suo intento, istituì il culto di Afrodite Pándemos e di Peithó (Paus. 1, 22, 3). Sappiamo pure che nel IV sec. a.C. a Peithó gli Ateniesi offrivano sacrifici ogni anno, e che santuari o statue di Peithó esistevano anche in altre città[6].

Della persuasione si servono tutte le istituzioni cittadine quando si tratta di procedere non, per così dire, in maniera lineare, per attribuire ad una parte il torto e all'altra la ragione, ma per giungere ad una soluzione di compromesso che distribuisca fra entrambe le parti il torto e la ragione, o ad una vera e propria conciliazione[7]. E ad essa fa ricorso, nei casi di arbitrato o di mediazione, chi vuole evitare la vittoria di tipo giuridico di una parte su un'altra sia in conflitti sociali sia in conflitti interpoleici. La capacità di ogni contendente in tribunale di fornire, sugli stessi fatti,

[4] Cfr. Hes. *Theog.* 83-92 (su cui cfr. COZZO 2014: 79-80).

[5] Per la *peithó* associata alla *cháris*, e connotata positivamente, cfr. anche *ivi* 660a; *Amat.* 752c, 769c; *Praec. con.* 138d etc. Per l'associazione tra *peithó* e *homilía* pacifica cfr. anche, ad esempio, Diod. 17, 3, 6; Plut., *Flamin.* 2, 3, *Marcell.* 22, 5.

[6] Cfr. Isocr., *Antid.* 249 (Atene); Paus. 1, 43, 6 (Megara); 2, 7, 7 (Sicione); 5, 11, 8 (Olimpia).

[7] Basti ricordare il caso della dea Atena che, dopo l'assoluzione del matricida Oreste, riesce, mediante la «sacra maestà di Persuasione», a rabbonire le Erinni che da quel proscioglimento risultano offese (Aesch., *Eum.* 885-886); quello dell'arbitro che *persuade* uno dei due contendenti a fare dono all'avversario della somma dovutagli e ad «averlo amico piuttosto che nemico» (Dem., *Pro Phorm.* 15; cfr. anche *Contr. Neaer.* 69-70). Cfr. COZZO 2014: 84 sg., 147, 149.

una versione a proprio favore e contro l'altro poteva far apparire la retorica come un'arte della menzogna e dell'inganno, ma adesso essa si rivela come l'arte di trovare le ragioni *di entrambi* i contendenti.
Basterà qualche esempio a caso. Secondo Plutarco (*Arist.* 20, 1), nel 479 a.C., dopo la battaglia di Platea, Ateniesi e Spartani, disputandosi il premio al valore, stavano per mettere mano alle armi: allora il comandante ateniese Aristide, «esortando ed istruendo molto, trattenne i colleghi di comando e li *persuase* a rimettere il giudizio ai Greci». E Dionigi di Alicarnasso racconta che, quando il romano Coriolano passa ai Volsci, la sua città, ormai a mal partito, gli invia degli ambasciatori per chiedergli di non pretendere nessuna condizione umiliante per la città ma di agire «con la persuasione e con parole di accordo (*Ant. Rom.* 8, 37, 1), mentre più tardi sarà la madre stessa di Coriolano, Veturia (a sua volta indotta a ciò da un'altra romana illustre che aveva chiesto agli dei di conferire «persuasione e grazia» alle sue parole: *ivi* 40, 1), ad invitare il figlio a *persuadere* i Volsci «ad essere moderati nei patti di riconciliazione e a fare una pace *bella e decorosa per entrambi i popoli*» (*ivi* 48, 2).
La parola che produce persuasione dunque è parola socievole, societaria. La retorica è al servizio della polis innanzitutto perché, letteralmente, la costituisce collegando tra loro i cittadini. Tale dote coesiva della parola persuasiva è nettamente distinta da quella della parola dimostrativa che, nella sua ricerca del torto e della ragione, rivela la sua univocità e, con questa, la sua durezza e rigidità.

## 5. Incontrare l'uditorio

Ho già richiamato il processo di screditamento della retorica avviato da Platone. Esso è fondato sul fatto che l'arte del parlare non mira alla verità, a cui arrivare mediante dimostrazione, ma all'*eikós*, ovvero a ciò che, avvenendo «per lo più», andrà dedotto essere avvenuto o dovere avvenire anche nel caso specifico in oggetto. Indipendentemente dal giudizio di valore negativo di Platone, il fatto che l'*eikós* sia l'ambiente concettuale all'interno del quale si muove la persuasione retorica sembra essere un dato di realtà. Come dice Aristotele, «non si deve giudicare solo in base a ciò che è necessario ma anche in base agli *eikóta*; in questo consiste infatti il "giudicare con la migliore facoltà di giudizio"» (1402b 31-33)[8].
Ora, tale ambiente concettuale, da un lato è certamente il segno dell'approssimazione (appunto quello del «per lo più»), che però lungi dall'essere una marca svalutativa (in quanto imprecisione) è semplicemente corrispondente all'approssimazione dell'oggetto stesso di cui si parla: infatti, suggerisce Aristotele (*Eth. Nic.* 1094b 25-27), non bisogna richiedere la stessa precisione al matematico che dimostra e al retore che fa un'esposizione persuasiva. Da un altro lato, esso testimonia ancora una volta l'aspetto relazionale della retorica. Nell'*eikós* e nelle forme assunte dall'approssimazione da esso designata si può infatti ravvisare il fatto che la retorica intende *incontrare* l'uditorio partendo dal modo di pensare di quest'ultimo e offrendogli argomentazioni da esso comprensibili e "controllabili": questo è il motivo per cui, di fronte alle masse, come dice Aristotele, gli oratori colti, che enunciano proposizioni generali, risultano meno persuasivi di quelli incolti, che invece parlano di cose vicine a quelle che gli ascoltatori già sanno (*Rhet.* 1395b 27-31).
Parole come «colti» e «incolti», a rigore, sono inadeguate a descrivere il fenomeno della persuasione retorica perché 1) tradiscono un giudizio valutativo delle culture

[8] Sull'*eikós* cfr. COZZO 2001: 199-219, PIAZZA-DI PIAZZA 2012.

RIFL/BC(2016): 43-52
DOI: 10.4396/2016BC03

delle parti in gioco (l'oratore e l'uditorio) e 2) sottintendono il raggiungimento di un oggetto conoscitivo connotato anch'esso valutativamente (la verità) che in quanto tale non può che essere a priori appannaggio (o frutto della ricerca) delle persone colte. Invece, per dare correttamente conto della dinamica della persuasione bisogna, corrispondentemente, 1) ragionare in termini di coincidenza o non coincidenza tra la cultura dell'oratore e quella dell'uditorio, e 2) ricordarsi che in assemblea non si tratta di stabilire una verità ma di prendere una decisione in vista del futuro, dunque, per così dire, di fare una scommessa su ciò che avverrà. Poiché in questa scommessa bisogna coinvolgere anche e soprattutto gli ascoltatori, allora svolgere l'argomentazione basandosi su ciò che avviene di solito – cosa che *la massa* sa[9] – vuol dire porsi in posizione umile di ascolto dei presupposti e dell'enciclopedia culturale della parte con cui si va ad interagire, mettersi sulla stessa lunghezza d'onda dell'uditorio e rinunciare a «dire la verità», cioè la *propria* verità con le *proprie* categorie e abitudini mentali o con forme discorsive (come le *dimostrazioni*) che non tutti sono in grado di seguire. Essere convinti che le proprie categorie e verità siano quelle giuste e irrinunciabili e debbano essere accettate dall'uditorio, può valere nell'ambito dell'istruzione, tutto appiattito sull'enciclopedia del parlante: infatti chi insegna e chi apprende sono in rapporto strutturalmente asimmetrico e il secondo non deve essere persuaso dal primo ma solo obbedirgli accettando obbligatoriamente la validità di quanto l'altro sa e gli trasmette (COZZO 2002: 146 sgg.); ma non vale nell'incontro tra pari in cui l'ascoltatore non ha l'obbligo di far sue le convinzioni del parlante ma deve esser condotto a *volere* cambiare opinione: il che può fare solo se realmente comprende a partire dai *suoi* presupposti e attraverso passaggi che *egli* riesce a seguire. L'oratore non istruisce proprio in quanto non comanda né è oggetto di quella fiducia obbligatoria, designata col termine *pístis* che non a caso, pur essendo derivato dalla radice di *péitho*, significa anche «fede» - come quella appunto richiesta a chi apprende nei confronti di chi insegna (Aristot., *Conf. soph.* 165b 3); o istruisce nel senso improprio del termine, ovvero indirettamente, nella misura in cui l'opinione *nuova* di cui egli si fa portatore viene liberamente accettata da quest'ultimo. Mentre nel sillogismo scientifico (o dimostrativo o didattico), muovendo «da principi primi e veri» (*Top.* 100a 27), non si ha che da seguire i nessi logici *necessari* (e ugualmente nel sillogismo dialettico, che però procede con l'accordo dell'interlocutore), in quello retorico (o entimema) l'oratore deve procedere in aderenza alla logica umile (e accogliente) dell'*eikós*.
Resti assolutamente fermo in tutto ciò che non dire la propria verità *non* significa mentire e ingannare bensì presentare delle argomentazioni valide *ad hominem*, ovvero *ex concessis* (PERELMAN, OLBRECHTS-TYTECA 1989: 117). L'azione del Temistocle erodoteo nel contesto della difesa greca dall'invasione persiana si rivela una perfetta esemplificazione di quanto appena detto. Egli, temendo che la decisione dei Greci di salpare dall'isola di Salamina e dare battaglia davanti all'Istmo possa portare alla loro dispersione durante il tragitto, convoca un'assemblea generale. Qui, però, per non offendere la dignità di nessuno dei presenti, Temistocle ha cura di non dichiarare la sua preoccupazione che, salpando da Salamina, i Greci si diano alla fuga. Egli invece fornisce altre argomentazioni con le quali pone a

[9] Cfr. Plat., *Phaedr.* 273a; Aristot., *An. Pr.* 70a 4-6; *Rhet. ad Alex.* 1428a 27 sgg., con riferimento al fatto che gli *eikóta* colgono i desideri degli ascoltatori. Sull'*eikós* come credenza dell'uditorio che non è di per sé un disvalore ma costituisce anzi la base per la costruzione del corretto processo di persuasione, cfr. PIAZZA 2000: 118-119 (e, sulla relazione tra oratore e uditorio, si vedano anche le interessanti considerazioni svolte *Ivi*: 144-145).

confronto le due diverse proposte: attaccando battaglia presso l'Istmo si dovrà combattere in mare aperto e l'inferiorità numerica e la pesantezza delle navi greche costituirà un grosso svantaggio per loro mentre intanto si sarà lasciata Salamina al nemico e l'esercito persiano avrà la strada spianata per entrare nel Peloponneso; invece, combattendo davanti all'isola in un luogo stretto, «se dalla guerra verrà fuori ciò che avviene normalmente (*tá oikóta*)», si passerà in vantaggio e per di più si salverà Salamina e si difenderà il Peloponneso; la sua conclusione è riassuntiva del criterio che bisogna adoperare, appunto, per decidere bene:

> quando gli uomini decidono cose secondo la normalità (*oikóta*), per lo più suole andar bene; invece, quando decidono cose non secondo la normalità (*mé oikóta*), no, neppure la divinità suole consentire alla opinioni umane (Herod. 8, 60 α-γ).

Si vede bene che Temistocle non sta mentendo (come implica invece la concezione socratico-platonica dell'*eikós*). È vero che la *sua* personale motivazione per non salpare da Salamina è il timore che si verifichino delle diserzioni; ma, poiché ciò risulterebbe offensivo nei confronti del suo uditorio, egli, partendo dal rispetto di coloro che lo ascoltano, trova altre (e non *false*) argomentazioni valide per loro.
Da questo punto di vista, perfino le favole, che infatti secondo Aristotele (*Rhet.* 1394a 2-8) sono particolarmente adatte ai discorsi deliberativi, benché siano ovviamente delle invenzioni, non vanno considerate banali falsità ma – come viene detto esplicitamente per i miti, i quali colgono la corretta idea di divinità come sostanza prima soltanto rappresentando gli dei con forme naturali – costituiscono il mezzo «per la persuasione dei molti» (*Metaph.* 1074b 1 sgg.).

## 6. Qualche tentativo di pensare una persuasione anche eticamente buona

L'aspetto morbido, relazionale, della persuasività retorica è implicito anche negli altri mezzi che Aristotele attribuisce a quest'ultima: le passioni che essa è capace di suscitare nell'uditorio e il carattere del parlante che deve indurre gli ascoltatori alla fiducia. Vale la pena spendere qualche parola su questo secondo elemento su cui grande è la distanza che separa l'idea aristotelica, di solito oggi considerata corretta, da quella di altri autori antichi.
Per lo Stagirita, interessato a studiare la retorica come specialistica arte della parola, era dallo stesso discorso dell'oratore e non da una sua fama anteriore che doveva derivare, negli ascoltatori, la fiducia in lui (*Rhet.* 1356 A 5-10). Questo significava però concepire la retorica come sfera autonoma dalla politica e non poteva essere accettato da chi guardava a una scienza non rigidamente separata dalla politica, e soprattutto dalla *buona* politica. Isocrate molto esplicitamente scriveva: «quanto più fortemente uno desidererà persuadere gli ascoltatori, tanto più si eserciterà a essere onesto e ad avere buona considerazione presso i concittadini» (*Antid.* 278). Egli, con riferimento al vocabolario tecnico della retorica, spiegava che infatti gli argomenti in aderenza alla norma, le prove e gli argomenti di credibilità (*eikóta*, *tekméria* e *písteis*)[10] valgono solo per il caso specifico in cui essi vengono utilizzati, mentre la buona considerazione rende non solo più degne di fede le parole ma anche più apprezzabili le azioni (*Ivi*: 280). Plutarco, più tardi, darà suggerimenti analoghi al

[10] Per i tre vocaboli, nell'ambito della tecnica retorica, cfr. ad es. Aristot., *Rhet.* 1356a 1 (*písteis*), 1357a 34 (*eikós*), 1357b 4 (*tekmérion*).

politico che si voglia guadagnare la fiducia popolare: «tu stesso esercitati come se dovessi vivere in futuro in un teatro aperto e ordina la tua condotta» (*Praec. ger. rei publ.* 800a-b), come fecero ad esempio Temistocle che, meditando di darsi alla politica, si astenne da bevute e festini, e Pericle che atteggiò a calma il suo volto e le sue posture: chi si occupa di politica deve infatti dare il rendiconto non solo della sua vita pubblica ma anche di quella privata (*Ivi*: b-c). Si noti comunque che quello di Plutarco non è un invito a curare *soltanto* l'onestà: «non bisogna trascurare per questo la grazia e la potenza nel parlare riponendo tutto nella virtù bensì considerando che la capacità retorica è non artefice (*demiurgón*)[11] ma cooperatrice (*synergón*) della persuasione» (801c). È necessaria dunque «la parola che concorre a persuadere e a guadagnarsi» l'uditorio (801e), in modo da non doversi accontentare di dire che «l'attore dei miei avversari è migliore, ma il mio dramma è più bello» (801f).

Naturalmente, l'onestà e l'autorevolezza che ne consegue non danno garanzie sul fatto che, allora, si daranno consigli politici realmente validi ma, *ceteris paribus*, esse offrono un argomento in più all'uditorio chiamato a prendere una decisione, ed è un argomento attraverso cui, di nuovo, l'oratore si mostra come soggetto relazionale e accogliente: di una relazionalità e accoglienza consistenti nell'aver accettato già, *nella propria esistenza*, le regole di comportamento che la polis richiede e nell'essersi uniformato ad esse; di una relazionalità e accoglienza dei valori dell'uditorio non solo nei discorsi ma anche nella propria vita. Da questo punto di vista, Isocrate e Plutarco hanno dato un contributo maggiore di quello di Aristotele alla teoria della persuasione retorica, perché non l'hanno trattata come una specializzazione disciplinare che si esaurisce nell'ambito linguistico ma l'hanno ricollegato al suo contesto, cioè alla vita.

La condotta onesta in quanto condizione dell'autorevolezza che si rivela efficace sul piano della persuasione risulta ancora una volta un'accoglienza (appunto nella propria vita e non solo nei discorsi) dei valori dell'uditorio, e in qualche modo costituisce per quest'ultimo una garanzia delle intenzioni dell'oratore. Genera però qualche rischio.

Il primo è che il parere di un oratore venga giudicato solo sulla base della fama relativa ai suoi costumi, indipendentemente da ciò che di volta in volta viene detto. In questo modo può accadere che la proposta di un uomo disonesto, pur persuasiva sul piano argomentativo, sia bocciata – almeno aneddoticamente nella saggia Sparta ideale – e per ratificarla si debba ricorrere al farraginoso escamotage di farla ripresentare da una persona per bene (Aeschin., *Contr. Tim.* 180-181); oppure che un parere sbagliato sia approvato solo per la fiducia nell'etica dell'oratore, come a dire di Aristotele (*Eth. Nic.* 1172b 15-18) era successo nel caso delle argomentazioni di Eudosso che identificavano il bene con il piacere: esse avrebbero avuto successo presso gli ascoltatori «più per la virtù del carattere di lui che per se stesse: infatti aveva fama di essere straordinariamente moderato, e quindi sembrava che dicesse queste cose non in quanto amante del piacere, ma perché stavano così in verità».

Un secondo pericolo poi è che, come del resto auspica lo stesso Plutarco (che però dà per sottinteso che l'oratore onesto offrirà anche buoni consigli), il politico si presenti cedevole all'uditorio nell'immediato, richiedendo *dopo* ciò che egli vuole davvero, e che, insomma, «finché non si sia procurato come guida la forza derivante dalla fama e dalla fiducia, sia in armonia con i costumi soggiacenti e li abbia di mira, sapendo

[11] Il riferimento sembra essere in polemica con la definizione attribuita da Socrate a Gorgia in Plat., *Gorg.* 453a.

bene di cosa il popolo per natura gode e da cosa si lascia condurre» (*Praec. ger. rei publ.* 799c), in modo da poterlo poi *conquistare* (*Ivi*: 800a).
Dunque, anche tenendo in considerazione il fattore "fama pregressa di vita onesta", la retorica non rende impossibili usi indebiti di sé: essa offre qualche garanzia in più ma nulla impedisce che la nomea diventi un mezzo per acquistarsi una fiducia di cui approfittare o anche, semplicemente, che costituisca un elemento da cui l'uditorio si lascia *troppo* influenzare.
Nella Roma repubblicana, si cercò un rimedio al condizionamento psicologico che si poteva provare davanti a chi rivestiva una carica istituzionale facendo sì che nelle adunanze popolari deliberative la parola venisse data innanzitutto ai privati cittadini affinché nessuno, influenzato dal parere di quelli che avevano autorità, potesse essere indotto a non dire ciò che pensava (Dio Cass., *Hist. Rom.* 39, 35, 1-2). Ciò permetteva che tutti fossero realmente liberi di esprimersi e che almeno chi manifestava il proprio parere avesse una parte attiva nell'assemblea e ottenesse il consenso da parte di altri che rimanevano convinti dalle sue argomentazioni ...o dalla sua vita. Tuttavia è chiaro che non eliminava del tutto il "vantaggio" degli uomini più illustri.
Alla fine, sembra che l'effetto di persuasione sia impossibilitato ad uscire dalla relazione che si instaura tra oratore e uditorio, e che quest'ultimo non possa avere mai la certezza che il parere che sta approvando sia quello migliore: conoscendo tutti gli aspetti dell'oratore che, in negativo o in positivo, lo influenzano, può però – senza alcun pretesa totalizzante – ricavarsi un margine di libertà di scelta consapevole in più.

**Bibliografia**

BENVENISTE, Emile (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Editions de Minuits (*Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it., Torino, Einaudi 1976).

COZZO, Andrea (2001), *Tra comunità e violenza. Conoscenza,* logos *e razionalità nella Grecia antica,* Roma, Carocci.

COZZO, Andrea (2002), *Sapere e potere presso i moderni e presso i Greci antichi. Una ricerca per lo studio come se servisse a qualcosa*, Roma, Carocci.

DANBLON, Emmanuelle (2013), *L'Homme rhétorique. Culture, raison, action*, Paris, Edition du Cerf (*L'uomo retorico. Cultura, ragione, azione*, trad. it., a cura di S. DI PIAZZA, Milano, Mimesis 2014).

KARP, Andrew J. (1977), *The Concept of Persuasion in Early Greek Literature*, New York, University Microfilms.

PEPE, George M. (1966), *Studies in Peitho,* Princeton, Diss. Princeton University.

PERELMAN Chaïm, OLBRECHTS-TYTECA Lucie (1958), *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris, Presses Universitaires de France (*Trattato sull'argomentazione. La nuova retorica*, trad. it., Torino, Einaudi 1989).

PERNOT, Laurent (2000), *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, Le Livre de Poche (*La retorica* dei *Greci e dei Romani*, trad. it., Palermo, Palumbo 2006).

PIAZZA, Francesca (2000), *Il corpo della persuasione. L'entimema nella retorica greca*, Palermo, Edizioni Novecento.

PIAZZA, Francesca (2008), *La retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci.

PIAZZA, Francesca-DI PIAZZA, Salvatore (a cura di) (2012), *Verità verosimili. L'*eikos *nel pensiero greco*, Milano, Mimesis.

WORTHINGTON, Ian (ed.), (1994), *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, London-New York, Routledge.

RIFL/BC(2016): 53-65
DOI: 10.4396/2016BC04

# Embodiment and Persuasion. The communicative power of metaphors

**Valentina Cuccio**
vale.cuccio@libero.it

**Abstract** Persuasion, the ability to linguistically affect other people attitudes and beliefs, has a crucial role in our life, from everyday choices to political orientations. For this reason, understanding its mechanisms is one of the most burning questions for modern societies. Metaphors have always had a special role in research on persuasion, being considered powerful persuasive devices. However, so far, divergent findings have been obtained. As a consequence, the mechanisms and extent of the persuasiveness of metaphors are still partly unknown. The specific role of metaphors in persuasion will be addressed here using a novel approach developed across philosophy, social psychology and neuroscience and through the combination of findings from all these disciplines. On the basis of data from all these different fields, it will be presented and discussed the hypothesis that persuasion can partly rely on the recruitment of bodily experiences and that metaphors are particularly suited to exploiting them. The processing of bodily metaphors (namely, metaphors such as "to see an idea" or "to grasp a concept", based on bodily experiences) determines the activation of our sensory and motor systems. It will be hypothesized that bodily-based metaphors increase persuasive effects and that their effectiveness relies exactly on the recruitment of the sensory and motor systems.

**Keywords:** Metaphors, persuasion, embodied simulation, embodied persuasion, transportation theory

**Received September 2015; accepted April 2016.**

## 0. Introduction

In 2014 European citizens have been asked to vote for the election of the European parliament. In Italy, the Democratic Party, run by the young prime minister Matteo Renzi, won the election with more than 40% of the votes. The success of the Democrats, after twenty years in which Silvio Berlusconi had held centre stage in the Italian political scene, seems to be a personal victory of Renzi. And it is evident to many that one of the keys of this success was the communicative ability of the prime minister. Sometime later, during a television debate, Renzi revealed the secret of his success. 'To be a leader', he said, 'it's necessary to be able to create metaphors'. And, indeed, Renzi creates a lot of metaphors, every day and in every occasion, and most of them are based on actions and bodily experiences (e.g. to scrap, to change rhythm). As this example suggests, even though other aspects play

a role in political reasoning, metaphors seem to have an important role too in this process, to the extent that the Italian prime minister overtly acknowledges the role that metaphors have had in building his political leadership. Do metaphors really make Renzi's discourses persuasive? And why?

The question about the mechanisms that underlie persuasion, intended as the ability to linguistically affect other people attitudes and beliefs, has intrigued mankind for centuries and has been the subject of intensive research since ancient Greek philosophers started to reflect on language and human society (BRINÕL and PETTY 2012 for a review).

In research on persuasion, metaphors have always had a special role (SOPORY and DILLARD 2002 for a review). In fact, much before Renzi was born, in the IV century before Christ, Aristotle in his *Rhetoric* highlighted the fact that metaphorical language is often more convincing and persuasive than literal talk. And he tried to explain the reason of the communicative effectiveness of metaphors.

Today it is possible to address the issue of the interconnection between metaphor and persuasion in the light of new knowledge coming from neuroscience. Recent neuroscientific findings have been suggesting that our bodily experiences have an important role in language comprehension and, more specifically, also in metaphors understanding. The processing of bodily metaphors (namely, metaphors such as 'to see an idea' or 'to grasp a concept', based on bodily experiences) determines the activation of our sensory and motor systems. It could be possible that bodily-based metaphors increase persuasive effects and, most importantly, that their effectiveness relies exactly on the recruitment of the sensory and motor systems. In this paper these hypotheses will be discussed and characterized under both a theoretical and an empirical point of view.

The question about the specific role of metaphors in persuasion will be addressed here by a novel approach developed across philosophy, social psychology and neuroscience and through the combination of findings from all these disciplines. In the next sections, the state of the art of these disciplines in relation to the topics of metaphor, persuasion and embodiment will be presented. Finally, findings from these different fields will be read in a unified framework to propose some conclusions and new avenues for empirical research.

## 1. Metaphors and neuroscience

In the last few years many empirical studies, carried out with different techniques (e.g. GLENBER and KASCHAK 2002, GLENBERG et al. 2008, SATO et al. 2008, HAUK, JOHNSRUDE and PULVERMÜLLER 2004, KEMMERER et al. 2008, PULVERMÜLLER 1999, TETTAMANTI et al. 2005, BUCCINO et al. 2005, PAPEO et al. 2009) have shown the involvement of the sensorimotor system in language understanding. This means that listening to a sentence such as 'John grasps the glass' determines the activation of hand-related areas of the motor cortex even if we are not carrying out any hand-related action (for reviews and critical discussions: BARSALOU 2010, FISHER and ZWANN 2008, GLENBERG, WITT, and METCALFE 2013, PULVERMÜLLER et al. 2014, JIRAK et al. 2010). The same holds true also for linguistic descriptions of perception and emotion: in this case, language processing determines the activation of perception or emotion related areas of the brain. With regards to the description of emotions, it has been observed that the processing of verbs that describe facial expressions (e.g. to smile) also

determines the activation of the muscles involved in the real occurrence of those facial expressions (FORONI and SEMIN 2009). The activation of neural circuits in the absence of a corresponding action, perception or emotion has been defined as *Embodied Simulation* (GALLESE and SINIGAGLIA 2011).

The data on the activation of Embodied Simulation during language comprehension suggest that, when language refers to action, emotion and perception, linguistic processing involves the re-activation of our past bodily experiences. This claim holds true even for the comprehension of bodily metaphors, namely metaphors based on our bodily experiences (e.g BOULANGER, HAUK, and PULVERMÜLLER 2009, BOULANGER, SHTYROV, and PULVERMÜLLER 2012, DESAI et al. 2011, DESAI et al. 2013).

Thus, the processing of a metaphorical expression such as 'John grasps the idea' will determine the activation of hand-related areas of the motor cortex as well. It has been suggested that, in this example, we comprehend the abstract concept of 'understanding' (the target domain of the metaphor) resorting to the physical action of 'grasping' (the source domain of the metaphor). In this regard, it is important to note that, while cognitive theories of metaphors have usually described metaphor understanding as a conceptual, abstract and disembodied process that happens at the conceptual level, these recent neuroscientific findings support the claim that our bodies directly contribute to the comprehension of metaphors by means of the mechanism of Embodied Simulation (e.g. GIBBS 2003, GIBBS 2005, MATLOCK, RAMSCAR and BORODITSKY 2005, GIBBS and MATLOCK, 2008, GIBBS and PERLMAN 2010, RITCHIE 2010, SEMINO 2010).

Nevertheless, it is worth noting that divergent findings have also been obtained in another set of studies (e.g. AZIZ-ZADEH et al. 2006, CACCIARI et al. 2011, RAPOSO et al. 2009).

In these studies, the comprehension of figurative and abstract language did not determine the activation of the mechanism of Embodied Simulation. Although it is not easy to make a direct comparison between these researches because they differ in many respects, a meta-analysis study has recently suggested that the involvement of the sensorimotor system in non-literal language comprehension depends on semantic features of language stimuli (YANG and SHU 2015).

More specifically, it has also been suggested that the recruitment of the mechanism of simulation, and hence such variability in findings, depends on the level of conventionality and deliberateness of the metaphors used in the studies. A metaphor is conventional when it is so deeply rooted in our culture that it is no longer considered as a comparison between two different domains (e.g. "the table legs"). The notion of conventionality is partly linked to that of deliberateness. Deliberate metaphors are the only metaphors that give raise to metaphorical mappings and, hence, are the only metaphors that we process as metaphors (STEEN 2011). Deliberateness in metaphor processing depends on the role of attention paid to the source domain of the metaphor in working memory. Only when we pay attention to the source domain a metaphor is deliberate and it is processed as a metaphor. The more conventional and less deliberate is the metaphor, the less motor activation will be observed in the brain. The reason is that when we use a highly conventional metaphor in a not-deliberate way we go directly to the abstract meaning without resorting to the bodily-based source domain. Theoretical (e.g. BOWDLE and GENTNER 2005; CUCCIO and STEEN forthcoming, GENTNER and BOWDLE

2008; GIORA 2003; STEEN 2011) and empirical arguments (e.g TZUYIN LAI and CURRAN 2013) have been provided in support of this claim.

A further crucial problem in this debate is to define the kind of contribution Embodied Simulation makes to linguistic meaning. Currently, this topic is highly debated by philosophers and neuroscientists with different positions being considered (SHAPIRO 2011).

How does the body interact with symbols? Is the contribution of the body really necessary and constitutive of linguistic meaning or is it merely causal, that is causally related to the process of the construction of meaning, but not part of this process? (PULVERMÜLLER 2013). Is it just a side-effect due to other phenomena as has been hypothesized by Mahon and Caramazza (2008)?

This is a crucial theoretical aspect but it is not directly relevant for the topics here discussed. Indeed, independently of the position one holds in this debate, it is still possible to attribute a persuasive role to the body. Embodied Simulation during linguistic processing can affect persuasion both if this mechanism is constitutive of the process of the construction of meaning or if it is just a side effect of language comprehension. This aspect is non influential for the problems here discussed, provided that the mechanism of simulation is triggered by the processing of language.

In this section recent neuroscientific data on the involvement of the body in the comprehension of bodily metaphors have been reviewed. These data show that the comprehension of bodily-related metaphors recruits our bodily experiences. In the next sections I will first focus on the literature on the relationships between metaphors and persuasion and I will, then, address the debate on persuasion and embodiment. In the final section I will put all these findings together in a unified framework. Surprisingly enough, so far, these data have never been approached from a comprehensive perspective.

## 2. Metaphors and persuasion studies

The interconnection between metaphor and persuasion has been the object of theoretical work and experimental investigation (e.g., BOWERS and OSBORN 1966; FREY and EAGLY 1993; GRAESSER et al. 1989; HITCHON 1997; JOHNSON and TAYLOR 1981; LANDAU, SULLIVAN and GREENBERG 2009; MIO 1996; OTTATI, RHOADS and GRAESSER 1999; READ, CESA, JONES and COLLINS 1990). A review and meta-analytic interpretation of studies on metaphors and persuasion (SOPORY and DILLARD 2002) which is currently the standard reference for this topic confirmed that metaphors increase persuasion. However, other more recent studies (e.g. KRUMDICK et al. 2004; OTTATI and RENSTROM 2010) have also revealed that metaphors could decrease persuasion. There is no contradiction in this apparently diverging set of data. In fact, depending on different factors, metaphors can affect the interlocutor in different ways, increasing or decreasing the persuasiveness of our communication.

It has been suggested, for example, that the persuasiveness of metaphors increases when the interlocutors are somehow familiar with the topic of discussion (JOHNSON and TAYLOR 1981; SOPORY and DILLARD 2002; ROEHM and STERNTHAL 2001) or when the metaphor is semantically linked to the text in which it is embedded (KRUMDICK, OTTATI and DEIGER 2004) or that the persuasiveness of metaphors is dependent on the degree of their conventionality (SEMINO 2010; see also BURGER et al. 2015). In this hypothesis, the more

conventional a metaphor is, the less effective it is (SEMINO 2010; see also BURGER et al. 2015, for a different interpretation). However, different and not always converging explanations for the persuasiveness of metaphor have also been proposed (SOPORY and DILLARD 2002; CHARTERIS-BLACK 2004). Thus, the mechanisms underlying the effectiveness of metaphors are still partly unclear.

Interestingly, while a clear and exhaustive explanation for the persuasiveness of metaphors is not yet available, Aristotle in the IV century b.C. provided an account of the role of metaphors in persuasion that perfectly fits the neuroscientific data presented in the previous section, thus connecting persuasiveness with embodiment. In fact, Aristotle defines as brilliant, that is to say particularly effective, those metaphors which have the characteristic of «putting things in front of the eyes» (Rhet. 1410b). For Aristotle, 'putting things in front of the eyes' is a technical term that indicates the ability to arouse in the receiver of metaphor a mental picture of what it communicates, and what distinguishes the experience of the mental image aroused by the metaphor is that in it «the inanimate becomes animate» (Rhet. 1411b). That is to say, many well-made metaphors describe something inanimate to us in terms of an action. And, according to Aristotle, it is precisely the evocation of an action that determines the communicative effectiveness of metaphors. In other words, metaphors are especially suited, on the one hand, to arousing our mental imagination. They arouse in our mind particularly vivid mental images of what they communicate. On the other hand, some of the metaphors we use are particularly suited to describing even something inanimate as a living and acting being. It is precisely this latter characteristic, the evocation of an action carried out by a living being, that greatly determines the communicative effectiveness of metaphors. Metaphors allow us to get a deeper understanding of the topic of discussion because often they exploit our own bodily experiences, that is, they use something very familiar to us to allow us to comprehend abstract and difficult concepts. In this line of thought, even abstract topics related, for example, to political issues, to go back to the example of the Italian prime minister, can be communicated by referring to possible physical actions and to other bodily experiences.

These aspects clearly evoke the neural mechanism that neuroscientists today define as Embodied Simulation. It is easy to suggest that the persuasiveness of those metaphors that *put things in front of the eyes* is due to the exploitation of our own bodily experiences through the mechanism of Embodied Simulation. However, while other aspects of the Aristotelian theory of metaphor have already been taken into account in recent studies on metaphors and persuasion (see SOPORY and DILLARD 2002), so far the hypothesis that persuasive metaphors exploit the mechanism of Embodied Simulation has never been directly addressed in the debate on metaphors and persuasion.

## 3. Persuasion, simulation and embodiment

The hypothesis has been theoretically proposed and empirically investigated that persuasive effects are increased by elements that enhance imaginative simulation (e.g. GERRIG 1993; STRANGE and LEUNG 1999; GREEN and BROCK 2000; GREEN and BROCK 2002, GREEN 2004; GIBBS 2006; RITCHIE 2010; MOYER-GUSÉ 2008, RITCHIE 2008).

Imaginative simulation here means the possibility to imagine a fictive world, to transform in mental pictures what we read or listen to, to become protagonist of these pictures and to travel through them. To the extent that people are absorbed into a

story and transported into a narrative world, this transportation into/simulation of a fictive reality can have effects on their real-life beliefs. In other words, it has been shown that the recruitment of this transportation/simulation mental process, as it has been here defined, greatly increases persuasiveness. When we come back from our mental journey into the story, our beliefs and mood can be changed as an effect of the fictive experiences.

The mental process that leads us to travel into a text (GERRIG 1993) and mentally simulate it (GIBBS 2006) can be clearly put in relation to neuroscientific findings on the mechanism of Embodied Simulation (WOJCIEHOWSKI and GALLESE 2011). When we imagine having the experiences of the characters of a story, areas of the brain that control actions, emotions and perception related to those experiences will be activated as if we were really having those experiences.

Surprisingly, however, so far the connection between persuasion and the neural mechanism of Embodied Simulation has not been directly investigated. Instead, the relationship between persuasion and bodily experiences has been investigated from another perspective. It has been shown that our bodily responses (e.g. heart beating), body postures (e.g. standing) and movements (e.g. approaching or avoiding movements) significantly influence persuasion (for a review, BRINÕL and PETTY 2008).

For example, the physical posture of the interlocutor can affect the extent of the message processing and, as a consequence, his/her susceptibility to persuasion (BRINÕL and PETTY 2008). As another example, it has also been observed that facial expressions can have persuasive effects. In a widely replicated study, Strack, Martin and Stepper (1988) showed that a facial expression similar to smiling, induced in the participants in the study by holding a pen between their teeth while they were watching cartoons significantly increased positive judgments towards the cartoons compared to the judgments of participants with induced frowning facial expressions (STRACK, MARTIN, and STEPPER 1988, ZAJONC, MURPHY, and INGLEHART 1989). These and many other studies have shown that our bodies, in many ways, actively influence persuasive effects (see BRINÕL and PETTY 2008 for an overview). But, what does this mean and how can these data help us to understand the mechanism of persuasion?

## 4. Towards a conclusion

The findings reviewed before suggest several important points. Firstly, neuroscientific data show that the processing of bodily metaphors engages the sensorimotor system. Secondly, psychological research show that metaphors contribute to the persuasiveness of a text and are very often used by politicians, advertisers and mass media people. Thirdly, studies in social psychology have shown that persuasiveness is enhanced by mental imagination and by the process of being transported into a story. Fourthly, it has also been shown that the physical body can affect persuasion. Our postures or facial expression have a role in how we perceive persuasive messages.

These last data on the role of the body in affecting persuasion are extremely interesting. However, it is clear that when we want to understand what makes a discourse persuasive we cannot look at these data. In fact, postures or facial expressions of the interlocutors are not variables a speaker can control. Still, these data about the role of the body in affecting attitudes, considered in the light of theories and experimental evidence on the mechanism of transportation/travel into a

text and of the neuroscientific findings on the mechanism of Embodied Simulation, suggest that there is something that has to do with our physical experiences that influences persuasion. And, clearly, the persuasive power of our bodily experiences has to be already present in the linguistic text (in fact, persuasion has been defined as the ability to *linguistically* affect other people attitudes and beliefs). But what is this power and how it works?

The data reviewed suggest that language can be so powerful as to allow us to manipulate even a variable, the body of our interlocutors, that apparently we could not control. Most importantly, by means of metaphorical expressions these persuasive effects are not limited to the linguistic descriptions of topics directly related to action and perception. These effects can be extended also to the discussion of abstract topics such as, for example, the political line-guides of a country. It is now important to explain how this can happen.

Recently, Foroni and Semin (2010) showed that linguistic descriptions of positive and negative facial expressions (e.g. the verbs 'to smile, 'to frown' etc…) activate the same facial muscles as are involved in the real occurrence of these facial expressions and that this activation, induced by language processing, affects judgments of the participants in their study analogously to the effect found by Strack, Martin, and Stepper (1988). In the light of Foroni and Semin's data, it is very likely that metaphorical usages of verbs describing facial expressions (e.g. "smiling at life") also activate the same facial muscles as are involved in the real occurrence of these facial expressions and that this activation, induced by the processing of metaphors, affects judgments as well. In the same vein, by means of the mechanism of Embodied Simulation language can recruit our physical body in such a way to make it more or less receptive to persuasive messages, as studies on persuasion and embodiment have shown (BRINÕL and PETTY 2008). In this hypothesis, bodily-related metaphors could have persuasive effects thanks to their potentiality to actively recruit our bodies and to manipulate our bodily attitudes. In fact, on the one hand, the relation to our bodily experiences makes metaphors particularly clear and, thus, easily accessible. On the other hand, bodily-related metaphors directly affects our physical body by means of the mechanism of Embodied Simulation. This mechanism can be exploited to put our interlocutor in a specific bodily state which can, then, influence his/her attitude towards a persuasive message.

This conclusion needs to be further supported by empirical data. Experimental research specifically aimed to investigate the interaction between metaphor, persuasion and embodiment is the next step in the agenda. We need to discover whether and describe how bodily experiences, elicited by bodily-based metaphors, can influence persuasion and to determine how the bodily dimension of metaphor processing interacts with the symbolic system during persuasive communication.

New avenues of research are open to be explored and this research is crucial for our society. A better understanding of the mechanisms responsible for the communicative effectiveness of metaphors will certainly lead to a deeper understanding of the mechanisms of persuasion. To achieve this goal is of paramount importance. The question about the mechanisms of persuasion is today even more compelling considering the extraordinary potentiality of the mass media: communication today has in principle no limits. The power of communication today has in principle no limits and it influences our life, from everyday choices to political orientations.

## References

ARISTOTELE, *Ars Rhetorica*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1966.

AZIZ-ZADEH, Lisa, WILSON, Stephen, RIZZOLATTI, Giacomo and IACOBONI, Marco (2006), «Congruent embodied representations for visually presented actions and linguistic phrases describing actions», in *Curr Biol*, n.16 (18), doi: S0960-9822(06)01968-3 [pii] 10.1016/j.cub.2006.07.060, pp.1818-1823.

BARSALOU, Laurence (2010). «Grounded cognition: past, present, and future», in *Top Cogn Sci*, n. 2 (4), doi: 10.1111/j.1756-8765.2010.01115. x, pp.716-724.

BOULANGER, Véronique, HAUK, Olaf and PULVERMÜLLER, Friedemann (2009), «Grasping ideas with the motor system: semantic somatotopy in idiom comprehension», in C*ereb Cortex*, n. 19 (8), doi: bhn217 [pii] 10.1093/cercor/bhn217, pp.1905-1914.

BOULANGER, Véronique, SHTYROV, Yuri, and PULVERMÜLLER, Friedemann (2012), «When do you grasp the idea? MEG evidence for instantaneous idiom understanding», in Ne*uroimage*, n. *5*9 (4), doi: S1053-8119(11)01291-2 [pii] 10.1016/j.neuroimage.2011.11.011, pp. 3502-3513.

BOWDLE, Brian and GENTNER, Dedre (2005). «The career of metaphor», in Psy*chol Rev*, n. 112 (1), doi: 10.1037/0033-295X.112.1.193, pp.193-216.

BOWERS, John Waite and OSBORN, Michael (1966), «Attitudinal effects of selected types of concluding metaphors in persuasive speeches», in *Speech Monographs*, n. 33, pp. 147–155.

.

BRINÕL, Pablo and PETTY, Richard (2008), *Embodied persuasion: Fundamental processes by which bodily responses can impact attitudes*, in GÜN SEMIN and ELIOT SMITH (Eds.), *Embodiment grounding: Social, cognitive, affective, and neuroscientific approaches*, Cambridge, England, Cambridge University Press, pp. 184-207.

BRUNER, Denis, MURRAY, Micah, CRISTOPH, Michel, (2011), «Spatiotemporal analysis of multichannel EEG: CARTOOL», in *Comput Intell Neurosci*. doi: 10.1155/2011/813870.

BUCCINO, Giovanni, RIGGIO, Lucia, MELLI, Gabriele, BINKOFSKI, Ferdinand, GALLESE, Vittorio and RIZZOLATTI, Giacomo (2005), «Listening to action-related sentences modulates the activity of the motor system: a combined TMS and behavioral study», in *Brain Res Cogn Brain Res*, n. 24 (3), doi: S0926-6410(05)00050-9 [pii] 10.1016/j.cogbrainres.2005.02.020, pp. 355-363.

BURGERS, Christian, KONIJN, Elly, STEEN, Gerard. and IEPSMA, Marlies (2015), «Making ads less complex, yet more creative and persuasive: The effects of conventional metaphors and irony in print advertising», in *International Journal of Advertising*, n. 34(3), pp. 515-532.

CACCIARI, Cristina, BOLOGNINI, Nadia, SENNA, Irene, PELLICCIARI, Maria Concetta, MINIUSSI, Carlo and PAPAGNO, Costanza (2011), «Literal, fictive and metaphorical motion sentences preserve the motion component of the verb: a TMS study», in *Brain Lang n.* 119 (3), doi: S0093-934X (11)00104-0 [pii] 10.1016/j.bandl.2011.05.004, pp. 149-157.

CHARTERIS-BLACK, Jonathan (2004), *Corpus approaches to critical metaphor analysis*, Palgrave-MacMillan, New York.

CUCCIO, Valentina and STEEN, Gerard, (forthcoming). *Attention to Metaphor. From neurons to representations*, John Benjamins, Amsterdam.

DESAI, Rutvik, BINDER, Jeffrey, CONANT, Lisa, MANO, Quintino and SEIDENBERG, Mark (2011), «The neural career of sensory-motor metaphors», in *J Cogn Neurosci*, n. 23 (9), doi: 10.1162/jocn.2010.21596, pp. 2376-2386.

DESAI, Rutvik, CONANT, Lisa, BINDER, Jeffrey, PARK, Haeil and SEIDENBERG, Mark (2013), «A piece of the action: modulation of sensory-motor regions by action idioms and metaphors», in *Neuroimage*, n. 83, doi: 10.1016/j.neuroimage.2013.07.044, pp. 862-869.

FISHER, Martin and ZWAAN, Rolf (2008), «Embodied language: a review of the role of the motor system in language comprehension», in *Q J Exp Psychol* (Hove), n. 61(6), pp. 825-850.

FORONI, Francesco and SEMIN, Gün (2009), «Language that puts you in touch with your bodily feelings: the multimodal responsiveness of affective expressions», in *Psychol Sci*, n. 20 (8), doi: 10.1111/j.1467-9280.2009.02400. x, pp. 974-980.

FREY, Kurt and EAGLY, Alice (1993), «Vividness can undermine persuasiveness of messages», in *Journal of Personality and Social Psychology*, n. 65, pp. 32–44.

FRIDLUND, Alan and CACIOPPO, John (1986), «Guidelines for human electromyographic research», in *Psychophysiology*, n. 23 (5), pp. 567-589.

GALLESE, Vittorio and SINIGAGLIA, Corrado (2011), «What is so special about embodied simulation?», in *Trends Cogn Sci*, n. 15 (11), doi: S1364-6613(11)00194-X [pii] 10.1016/j.tics.2011.09.003, pp. 512-519.

GENTNER, Dedre, and BOWDLE, Brian (2008), *Metaphor as structure-mapping*, in GIBBS, Raymond. (ed.), *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, University Press Cambridge, Cambridge, pp. 109-128.

GERRIG, Richard (1993), *Experiencing narrative worlds: on the psychological activities of reading*, New Haven, Conn; Yale University Press, London.

GIBBS, Raymond (2003), «Embodied experience and linguistic meaning», in *Brain Lang*, n. 84 (1), pp.1-15.

GIBBS, Raymond (2005), *Embodiment and cognitive science*, Cambridge University Press, Cambridge.

GIBBS, Raymond (2006), «Metaphor interpretation as embodied simulation», in *Mind and Language*, n. 21, pp. 434-458.

GIBBS, Raymond (2013), «Walking the walk while thinking about the talk: embodied interpretation of metaphorical narratives», in *J Psycholinguist Res*, n. 42 (4), doi: 10.1007/s10936-012-9222-6, pp. 363-378.

GIBBS, Raymond and MATLOCK, Teenie (2008), *Metaphor, imagination, and simulation: Psycholinguistic evidence*, in GIBBS, Raymond (Ed.), *Cambridge handbook of metaphor and thought*, Cambridge University Press, New York, pp. 161-176.

GIBBS, Raymod, and PERLMAN, Marcus, (2010), «Language understanding is grounded in experiential simulations: a response to Weiskopf», in *Stud Hist Philos Sci*, n. 41 (3), pp. 305-308.

GIORA, Rachel (2003), *On our mind: Salience, context, and figurative language*, Oxford University Press, New York.

GLENBERG, Arthur and KASCHAK, Michael (2002), «Grounding language in action», in *Psychon Bull Re.* n. 9 (3), pp. 558-565.
.
GLENBERG, Arthur, SATO, Marc, CATTANEO, Luigi, RIGGIO, Lucia, PALUMBO, Daniele, and BUCCINO, Giovanni (2008), «Processing abstract language modulates motor system activity», in *Q J Exp Psychol (Hove)*, n. 61 (6), doi: 790266283 [pii] 10.1080/17470210701625550, pp. 905-19.

GLENBERG, Arthur, WITT, Jessica and METCALFE, Janet (2013), «From the Revolution to Embodiment: 25 Years of Cognitive Psychology», in *Perspectives on Psychological Science*, n. 8, pp. 573-585.

GRAESSER, Arthur, MIO, Jeffrey and MILLIS, Keith (1989), *Metaphors in persuasive communication*, in MEUTSCH, Dietrich (Ed.), *Models of Literary Understanding*, Elesevier, Amsterdam, (pp. 131–154),

GREEN, Melanie (2004), «Transportation into narrative worlds: The role of prior knowledge and perceived realism», in *Discourse Processes*, n. 38, pp. 247-266.

GREEN, Melanie and BROCK, Timoty (2000), «The role of transportation in the persuasiveness of public narrative», in *Journal of Personality and Social Psychology*, n. 79(5), pp. 701-721.

GREEN, Melanie and BROCK, Timoty (2002), *In the mind's eye: Transportation-imagery model of narrative persuasion*, in GREEN, Melanie, STRANGE, Jeffrey and BROCK, Timoth (Eds), *Narrative impact: social and cognitive foundations*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, NJ, (pp. 315-342).

HAUK, Olaf, JOHNSRUDE, Ingrid and PULVERMÜLLER, Friedemann (2004), «Somatotopic representation of action words in human motor and premotor cortex», in *Neuron*, n. 41 (2), doi: S0896627303008389 [pii], pp. 301-307.

HITCHON, Jacqueline (1997), «The locus of metaphorical persuasion: An empirical tes», in *Journalism and Mass Communication Quarterly*, n. 74, pp. 55–68.

ITO, Tiffany, CHIAO, Krystal, DEVINE, Patricia, LORIG, Tyler and CACIOPPO, John (2006), «The influence of facial feedback on race bias», in *Psychological Science*, n. 17, pp. 256-261.

JIRAK, Doreen, MENZ, Mareike, BUCCINO, Giovanni, BORGHI, Anna and BINKOFSKI, Ferdinad (2010), «Grasping language--a short story on embodiment», in *Conscious Cogn*, n. 19(3), doi: 10.1016/j.concog.2010.06.020, pp. 711-720.

JOHNSON, Joel and TAYLOR, Sheley (1981), «The effect of metaphor on political attitudes», in *Basic and Applied Social Psychology*, n. 2, pp. 305–316.

KEMMERER, David, CASTILLO, Javier TALAVAGE, Thomas, PATTERSON, Stephanie and WILEY, Cynthia (2008), «Neuroanatomical distribution of five semantic components of verbs: evidence from FMRI», in *Brain Lang*, n. 107 (1), doi: S0093-934X (07)00261-1 [pii] 10.1016/j.bandl.2007.09.003, pp.16-43.

KRUMDICK, Nate, OTTATI, Victor and DEIGER, Megan (2004), «Metaphors and Persuasive Communication: The Cognitive Coherence Hypothesis» Austin, TX: Poster presented at the annual meeting of the Society for Personality and Social Psychology.

LANDAU, Mark, SULLIVAN, Daniel and GREENBERG, Jeff (2009), «Evidence that self-relevant motives and metaphoric framing interact to influence political and social attitude», in *Psychological Science*, n. 20, pp. 1421–1427.

MATLOCK, Teenie, RAMSCAR, Michael and BORODITSKY, Lera (2005), «The experiential link between spatial and temporal language», in *Cognitive Science*, n. 29, pp. 655-664.

MIO, Jeffry (1996), *Metaphor, politics, and persuasion*, in MIO, Jeffry and KATZ, Albert (Eds.), *Metaphor: Implications and Applications*, Erlbaum, Mahwah, NJ, pp. 127–145.

MOYER-GUSÉ, Emily (2008), «Toward a theory of entertainment persuasion: Explaining the persuasive effects of entertainment-education messages», in *Communication Theory*, n. 18, pp. 407-425.

OTTATI, Victor and RENSTROM, Randall (2010), «Metaphor and persuasive communication: A Multifunctional Approach», in *Social and Personality Psychology Compass*, n. 4 (9), pp. 783-794.

OTTATI, Victor., RHOADS, Susan and GRAESSER, Arthur (1999), «The effect of metaphor on processing style in a persuasion task: A motivational resonance model», in *Journal of Personality and Social Psychology*, n. 77, pp. 688–697.

PAPEO, LIUBA, VALLESI, ANTONINO, ISAJA, ALESSIO and RUMIATI, RAFFAELLA (2009), «Effects of TMS on different stages of motor and non-motor verb processing in the primary motor cortex», in *PLoS One*, n. 4 (2): e4508. doi: 10.1371/journal.pone.0004508.

PULVERMÜLLER, Friedemann (1999), «Words in the brain's language», in *Behav Brain Sci*, n. 22 (2), pp. 253-79.

PULVERMÜLLER, Friedemann, MOSELEY, Rachel, EGOROVA, Natalia, SHEBANI, Zubaida and BOULENGER, Véronique (2014), «Motor cognition-motor semantics: action perception theory of cognition and communication», in *Neuropsychologia*, n. 55, doi: 10.1016/j.neuropsychologia.2013.12.002, pp.71-84.

RAPOSO, Ana, MOSS, Helen, STAMATAKIS, Emmanuel and TYLER, Lorraine (2009), «Modulation of motor and premotor cortices by actions, action words and action sentences», in Neuropsychologia, n. 47 (2), doi: S0028-3932(08)00376-X [pii] 10.1016/j.neuropsychologia.2008.09.017, pp. 388-396.

READ, STEPHEN, CESA, IAN, JONES, DAVID and COLLINS, NANCY (1990), "When is the federal budget like a baby? Metaphor in political rhetoric", in *Metaphor and Symbolic Activity*, n. 5, pp. 125–149.

RITCHIE, David (2008), «X IS A JOURNEY: Embodied Simulation in Metaphor Interpretation», in *Metaphor and Symbol*, n. 23(3), pp. 174-199.

RITCHIE, David (2010), «Everybody goes down": Metaphors, Stories, and Simulations in Conversations», in *Metaphor and Symbol*, n. 25, pp. 123-143.

ROEHM, Michelle and STERNTHAL, Brian (2001), «The moderating effect of knowledge and resources on the persuasive impact of analogies», in *Journal of Consumer Research*, n. 28, pp. 257–272.

SATO, Marc, MENGARELLI, Marisa, RIGGIO, Lucia, GALLESE, Vittorio and BUCCINO, Giovanni (2008), «Task related modulation of the motor system during language processing», in *Brain Lang*, n. 105 (2), doi: S0093-934X (07)00276-3 [pii] 10.1016/j.bandl.2007.10.001, pp. 83-90.

SEMINO, Elena (2010), «Descriptions of Pain, Metaphors, and Embodied Simulation», in *Metaphor and Symbol*, n. 25(4), pp. 205-26.

SOPORY, Pradeep and DILLARD, James (2002), «The persuasive effects of metaphor: A literature review and meta-analysis», in *Human Communication Research*, n. 28, pp. 382–419.

STEEN, Gerad (2011), «The contemporary theory of metaphor - now new and improved! », in *Review of Cognitive Linguistics*, n. 9(1), pp. 26-64.

STRACK, Fritz, MARTIN, Leonard and STEPPER, Sabine (1988), «Inhibiting and facilitating conditions of the human smile: a nonobtrusive test of the facial feedback hypothesis», in *J Pers Soc Psychol*, n. 54 (5), pp.768-777.

STRANGE, Jeffrey and LEUNG, Chyntia (1999), «How anecdotal accounts in news and in fiction can influence judgments of a social problem's urgency, causes, and cures», in *Personality and Social Psychology Bulletin*, n. 25, pp. 436-449.

TETTAMANTI, Marco, BUCCINO, Giovanni, SACCUMAN, Maria Cristina, GALLESE, Vittorio, DANNA, Massimo, SCIFO, Paola, FAZIO, Ferrucciio, RIZZOLATTI, Giacomo, CAPPA, Stefano and PERANI, Daniela (2005), «Listening to action-related sentences activates fronto-parietal motor circuits», in *J Cogn Neurosc*i, n. 17 (2), doi: 10.1162/0898929053124965, pp. 273-81.

TZUYIN LAI, Vicky, and CURRAN, Tim (2013), «ERP evidence for conceptual mappings and comparison processes during the comprehension of conventional and novel metaphors», in *Brain Lang*, n. 127 (3), doi: 10.1016/j.bandl.2013.09.010, pp.484-496.

ZAJONC, Robert, MURPHY, Sheila and INGLEHART Marita (1989), «Feeling and facial efference: implications of the vascular theory of emotion», in *Psychol Rev*, n. 96(3), pp. 395-416.

WOJCIEHOWSKI, Hannah, GALLESE, Vittorio (2011), «How stories make us feel. Toward an embodied narratology», in *California Italian Studies*, n. 2 (1).

YANG, Jie and SHU, Hua (2015), «Involvement of the Motor System in Comprehension of Non-Literal Action Language: A Meta-Analysis Study», in *Brain Topogr*. doi: 10.1007/s10548-015-0427-5.

RIFL/BC(2016): 66-77
DOI: 10.4396/2016BC07

# Retorica e costruzione del consenso in Tucidide: il caso di Mitilene

**Nicola Cusumano**
Università degli Studi di Palermo
nicola.cusumano25@unipa.it

**Abstract** In his account of the Peloponnesian war, Thucydides explicitly insists on some dilemmas linked to the wider matter of deliberative process: in particular, the relationship between nature, profit and justice, truth and lie, speech and action. The story of the uprising of Mytilene is particularly useful, intertwining the antilogy between the two speakers (Cleon and Diodotus) with the so-called *metanoia*: the Athenian deliberative rethinking puts on focus the complex problems of the building of consensus in the democratic decision-making processes. Here we examine only one point of the two rich and articulate speeches: the opportunity of discussing again what has been already decided in a correct way from a procedural point of view. The assembly's debate allows to put on focus the profile of a perfect "decision-maker", which is sketched by both speakers in a different manner. To the harassment of Cleon on the necessity of keeping unchangeable undertaken decisions, Diodotus opposes the necessity of a change of decision and thus of a deliberative reconsideration, for the sake of "eubolia" if it interests Athens. Thank to this Thucydides has the opportunity to highlight the difficult, but unavoidable, relation between consensus, probability and uncertainty, connecting their reasons to the intertwine of *logos* and *ergon* and tracing the limits of deliberative logocentrism.

**Keywords:** Peloponnesian War, Thucydides, Rhetoric, deliberative process, decision maker, rethink

**Received September 2015; accepted April 2016.**

History, Stephen said, is a nightmare from which I am trying to awake.
*James Joyce, Ulysses*

## 0. Introduzione

Nel secondo e nel terzo libro dell'opera di Tucidide troviamo in sequenza serrata una serie di unità narrative ad alta densità concettuale: dall'assedio e dalla successiva distruzione di Platea all'invasione dell'Attica, al *logos epitaphios* e al racconto della peste, seguiti dall'apologia periclea dell'impero e dal necrologio tucidideo di Pericle, fino alla ribellione di Mitilene e alla guerra civile di Corcira, che culmina da un lato nella celebre definizione del *polemos* come "maestro violento" (Tucidide III, 82, 2:

RIFL/BC(2016): 66-77
DOI: 10.4396/2016BC07

[…] ὁ δὲ πόλεμος […] βίαιος διδάσκαλος)[1], dall'altro nella constatazione desolata del sovvertimento del significato abituale delle parole che orientano gli uomini nella vita quotidiana (III, 82, 2-4), con cui lo storico sottolinea il processo di dissoluzione del linguaggio inteso, in termini heideggeriani, come sola e autentica "dimora dell'uomo" in virtù della sua capacità "nominativa" (HEIDEGGER 1995: 31; INTRIERI 2002; WHITE 2010).

Intrecciando parti diegetiche e discorsi diretti, lo storico salda queste tessere narrative in una rete di reciproci rinvii. La loro segmentazione e l'accurata giustapposizione rispondono ad una logica di amplificazione retorica e di moltiplicazione delle prospettive di analisi sul *logos*, sul suo valore di discorso persuasivo contrapposto al conflitto armato e sulla natura essenzialmente linguistica dei processi deliberativi, che sono alla base dei "meccanismi di presa di decisione" in democrazia. Tucidide insiste esplicitamente su alcuni nodi, come il rapporto tra natura, utile e giustizia, tra verità e menzogna, tra discorso e azione, tra politica e guerra, solo per accennare ad alcune delle questioni che fanno a tutt'oggi di questo storico un pensatore di grande potenza intellettuale. In particolare, risulta utile soffermarsi sul racconto della rivolta di Mitilene, che presenta un'architettura complessa, impossibile da seguire qui nel suo insieme. Mi limiterò, nella prima parte del mio intervento, a fornire un quadro sintetico dei principali snodi del racconto, mentre nella seconda parte proverò a focalizzare l'attenzione su alcuni punti critici che, a mio avviso, possono offrire elementi di riflessione al tema di questo incontro.

## 1. La rivolta di Mitilene: "dissonanza cognitiva" e resilienza

Il racconto tucidideo su Mitilene si articola in due tempi e un breve interludio. La prima sezione del racconto riguarda lo scoppio della rivolta, la reazione di Atene e la vana resistenza dei Mitilenesi. La seconda parte è dedicata invece alla tormentata storia della punizione dei ribelli sconfitti e contiene la celebre antilogia assembleare tra due oratori ateniesi, Cleone e Diodoto. Le due sezioni sono separate e al tempo stesso saldate da una cesura di fondamentale importanza concettuale, oltre che di grande impatto drammatico: si tratta di quella che Tucidide chiama *metanoia*, cioè la resipiscenza deliberativa ateniese che genera appunto l'antilogia e introduce al nostro argomento.

Nell'estate del 428 a.C., all'inizio del quarto anno della guerra del Peloponneso, gli Spartani e i loro alleati effettuano l'ormai consueta invasione dell'Attica, mentre Atene è prostrata dagli effetti della peste e stremata dai costi crescenti della guerra (GOMME 1966: 252-255; HORNBLOWER 1991: 382-384). Quasi simultaneamente, Mitilene, la principale *polis* dell'isola di Lesbo, membro autorevole e relativamente autonomo della lega delio-attica, cioè dello strumento politico-militare che è alla base del potere ateniese, coglie l'occasione per defezionare e al tempo stesso unificare con la forza l'isola sotto la propria leadership. È un colpo grave per gli Ateniesi, che reagiscono inizialmente in modo sorprendente (come accadrà ancora altre volte nel corso della guerra): non prendono sul serio la notizia, e anzi – dice espressamente Tucidide – prevale in loro la voglia che non sia vera: «μεῖζον μέρος νέμοντες τῷ μὴ βούλεσθαι ἀληθῆ εἶναι» (III, 3, 1; GOMME 1966: 253). Quasi con un atto di rimozione, gli Ateniesi entrano perciò in uno stato di "dissonanza cognitiva": è una reazione di difesa ben nota agli psicologi sociali che la definiscono "paraocchi percettivo", ossia una condizione che ostacola la percezione della realtà

[1] La traduzione dei passi qui citati è mia.

RIFL/BC(2016): 66-77
DOI: 10.4396/2016BC07

(FESTINGER 1957: 236-239). In altri termini, lo stress provocato dalle invasioni e il dramma sociale e morale della pestilenza tolgono lucidità al processo di valutazione e presa di decisione. I cittadini, che in quanto componenti dell'*ekklesia* sono anche "decisori", filtrano così le informazioni ignorando il segnale negativo, almeno finché l'evidenza dei fatti non induce infine gli Ateniesi alla resilienza, tanto da ricorrere (per la prima volta, sottolinea Tucidide III, 19, 1, «τότε πρῶτον») ad una tassazione straordinaria sulla proprietà imposta a se stessi e agli alleati. Inizia da qui la descrizione delle operazioni militari: dopo una serie di assedi e sortite dagli esiti mutevoli e dopo il fallimento dei velleitari tentativi spartani di sostenerli l'arrivo dell'inverno isola i Mitilenesi, ormai bloccati per terra e per mare, finché, all'inizio della primavera, i Mitilenesi si ritrovano soli e senza viveri. La decisione, sostenuta da Saleto, inviato spartano nella *polis,* di armare il popolo per tentare un'ultima sortita si rivela infine una pessima idea: il *demos* si ribella e minaccia di consegnare la città agli Ateniesi. A quel punto anche il gruppo dirigente che aveva pianificato la defezione, per non restare escluso dalle trattative e pagare le inevitabili ritorsioni, aderisce alla resa: è siglato un accordo che congela ogni iniziativa ostile dell'esercito ateniese il tempo necessario affinché un'ambasceria di Mitilene raggiunga Atene insieme con i maggiori responsabili[2] e prenda atto delle decisioni che sulla rivolta delibererà l'assemblea dei cittadini, cioè lo spazio della deliberazione politica deputato alla formazione del consenso e alla presa di decisione, dove le opinioni si confrontano attraverso pratiche discorsive regolate. Dei discorsi pronunciati e dell'andamento del dibattito, tuttavia, Tucidide nulla ci dice, se non l'esito finale: l'assemblea decreta non solo di mettere a morte i Mitilenesi arrestati e portati ad Atene, ma di uccidere anche tutti gli altri cittadini indistintamente e ridurre in schiavitù le donne e i fanciulli (III, 36, 2). Questa prima deliberazione (βούλευμα) è assunta in un'atmosfera che Tucidide intenzionalmente descrive condizionata da uno stato psicologico di eccitazione (τῆς ὁρμῆς) e da un forte sentimento di rabbia (ὑπὸ ὀργῆς) verso i ribelli. Dallo smarrimento iniziale e dissonante provato allo scoppio della rivolta gli Ateniesi passano ora ad una reazione concitata e caratterizzata da una velocità esecutiva (κατὰ τάχος), qui connotata negativamente, attraverso l'ordine inviato al generale ateniese Pachete di eseguire immediatamente la sentenza. Questa parte del racconto prepara il lettore al successivo ripensamento (RAHE 1996: 114-115; FULKERSON 2008: 124; MARA 2008: 54), che appunto risponde al dilemma suscitato da questa prima deliberazione. Conviene seguire direttamente con le parole di Tucidide:

> Ma il giorno dopo provarono subito una certa resipiscenza (μετάνοια), e si riconsiderò che era stata emessa una deliberazione crudele e grave (καὶ ἀναλογισμὸς ὠμὸν τὸ βούλευμα καὶ μέγα ἐγνῶσθαι), cioè massacrare tutta una città intera piuttosto che coloro che erano responsabili. Non appena gli ambasciatori mitilenesi che erano presenti e gli Ateniesi che li appoggiavano ne ebbero sentore (ᾔσθοντο), si adoperarono presso le autorità per sottoporre *di nuovo* (αὖθις) al dibattito la questione: le persuasero con facilità dal momento che anche per costoro era evidente che la maggioranza dei cittadini voleva che si restituisse loro la possibilità di *deliberare nuovamente* (αὖθίς […] βουλεύσασθαι). Convocata subito un'assemblea, furono enunciati pareri diversi da ciascuno; e Cleone, figlio di Cleeneto, che aveva già in precedenza ottenuto con successo la pena di morte, e anche per gli altri aspetti era il più violento dei

[2] Lo spartano Saleto, rimasto intrappolato e arrestato (III, 35, 1-2), è ucciso subito al suo arrivo in Attica, verosimilmente prima ancora della convocazione dell'*ekklesia*.

RIFL/BC(2016): 66-77
DOI: 10.4396/2016BC07

> cittadini (βιαιότατος), e in quel tempo di gran lunga il più dotato di capacità persuasive (πιθανώτατος) nei confronti del popolo, facendosi avanti di nuovo si espresse in questi termini (III, 36, 4-6).

Quel che val la pena di sottolineare è, in primo luogo, il fatto che *metanoia* e *analogismos*, cioè resipiscenza e riconsiderazione, si manifestano fuori dallo spazio deliberativo istituzionale, l'*ekklesia*. Solo dopo aver trascorso la notte (τῇ ὑστεραίᾳ) gli Ateniesi sembrano prendere coscienza che la deliberazione assunta è crudele ed enorme: la notte sembra dunque essere un tempo di incubazione "politica", che però non riguarda il *koinon*, la cittadinanza considerata nel suo insieme e nella sua valenza istituzionale, bensì i cittadini considerati, per così dire, *extra ecclesiam*. In secondo luogo, l'ondeggiamento decisionale manifestato dagli Ateniesi è immediatamente percepito da coloro che erano stati evidentemente minoranza nell'assemblea del giorno prima e che avevano sostenuto una posizione "mite" nei confronti dei Mitilenesi. I magistrati si persuadono facilmente a concedere quanto richiesto, poiché anche a loro appare con chiara evidenza (ἔνδηλον) la volontà della maggioranza di avere nuovamente restituito il potere deliberativo (GOMME 1966: 298; HORNBLOWER 1991: 418-419).
Qui è da notare l'enfasi sulla sovranità dei cittadini, sostenuta dal gioco verbale tra *boulomenos* e *bouleusasthai*. I cittadini prendono dunque coscienza, attraverso la *metanoia* e l'*analogismos*, che con la precedente deliberazione non si colpivano i responsabili effettivi ma si annientava un'intera comunità eradicandola dalla mappa politica greca. È importante che sia questo il nocciolo della sequenza *metanoia*/*analogismos*: si tratta infatti di una considerazione che pertiene al tempo stesso al terreno del diritto e della morale.

## 2. I paradossi retorici di Cleone: "teatrocrazia" e fragilità democratica

Ma proprio questo è il terreno su cui si scontrano antilogicamente, nella nuova assemblea subito indetta, i due oratori Cleone e Diodoto. A questa coppia di discorsi vorrei adesso rivolgere l'attenzione perché, meglio di altre antilogie tucididee, può mostrare alcuni aspetti del meccanismo del discorso deliberativo e della costruzione del consenso. I due discorsi sono estremamente ricchi e articolati e sarebbe impossibile proporne qui un'analisi dettagliata. Mi limiterò perciò a segnalare un solo punto, che esamina l'opportunità di rimettere in discussione quanto già è stato deciso in modo proceduralmente corretto e al tempo stesso propone – da parte di ciascun oratore in modo diverso – il profilo del "decisore" perfetto. Il primo a parlare è Cleone:

> Ma ciò che è più terribile di tutto è se non sarà fissato saldamente ciò su cui dovessimo deliberare e se non riconosceremo che una città che si serve di leggi meno buone ma immutabili (χείροσι νόμοις ἀκινήτοις) è più forte di quelle che ne hanno di migliori ma inapplicate (ἀκύροις), che l'ignoranza unita alla moderata prudenza (ἀμαθία τε μετὰ σωφροσύνης) è più vantaggiosa della destrezza unita all'intemperanza (ὠφελιμώτερον ἢ δεξιότης μετὰ ἀκολασίας), e che gli uomini più semplici (οἵ τε φαυλότεροι τῶν ἀνθρώπων) governano le città molto meglio delle menti più sagaci (τοὺς ξυνετωτέρους). Costoro, infatti, vogliono sembrare più sapienti delle leggi e prevalere sempre sulle questioni discusse nell'interesse comune, come se non potessero far mostra del loro pensiero in altre migliori occasioni, e perciò la maggior parte delle volte mandano in malora le città. Gli altri, invece, che non nutrono una speciale

RIFL/BC(2016): 66-77
DOI: 10.4396/2016BC07

> fiducia nella propria sagacia (οἱ δ᾽ ἀπιστοῦντες τῇ ἐξ αὐτῶν ξυνέσει), si considerano più ignoranti delle leggi (ἀμαθέστεροι μὲν τῶν νόμων ἀξιοῦσιν εἶναι) e meno capaci di criticare il discorso di chi sa parlare bene, ma essendo giudici imparziali piuttosto che contendenti in un agone, prendono perciò la giusta decisione nella maggior parte dei casi. Così dunque bisogna che facciamo anche noi, senza essere spinti dalla ricerca di virtuosismi e da una gara di astuzia intellettuale a consigliare voi, il popolo, in modo difforme persino dalla nostra stessa opinione (παρὰ δόξαν) (III, 37, 3-5).

Cleone delimita subito il terreno su cui giocherà la sua partita per il mantenimento della deliberazione assunta il giorno prima. La contrapposizione tra leggi immutabili (*nomoi akinetoi*) anche se imperfette e leggi buone ma prive di autorità vincolante (*nomoi akyroi*) si richiama ad un tema rilevante nel pensiero politico greco[3]: Una formulazione problematica della questione, sebbene in una prospettiva diversamente motivata, trova espressione efficace nella *Politica* di Aristotele (1269a 3-20):

> in generale tutti gli uomini cercano non ciò che è tradizionale ma ciò che è bene (ζητοῦσι δ' ὅλως οὐ τὸ πάτριον ἀλλὰ τἀγαθὸν πάντες) […] per certi aspetti non è la scelta migliore mantenere immutabili le leggi scritte (οὐδὲ τοὺς γεγραμμένους ἐᾶν ἀκινήτους βέλτιον) […] da un punto di vista è evidente (φανερόν) che le leggi devono essere mutate (κινητέοι), ma da un altro punto di vista ancora il mutamento richiede molta cautela (εὐλάβεια).

La questione riguarda non solo il βούλευμα che provoca la resipiscenza, ma coinvolge anche il meccanismo stesso di presa di decisione, che uscirebbe indebolito dalla riapertura del dibattito su quanto è già stato deciso in modo proceduralmente corretto. Lo conferma il finale del passaggio di Cleone: la proposta migliore viene da coloro che non esibiscono la propria "virtù intellettuale" né la usano per prevalere in un agone; in un certo senso, i "poveri di spirito", i φαυλότεροι, garantiscono meglio l'interesse comune perché più adatti a rispettare l'immutabilità delle leggi e perché restano, secondo il nostro oratore, su un piano di parità reciproca. In sostanza, quello su cui Cleone mette in guardia è il rischio implicito nelle doti persuasive, proprio quelle di cui Tucidide lo accusa di essere il maggior detentore, insieme con l'estrema violenza del carattere (βιαιότατος […] πιθανώτατος). D'altronde, non è difficile cogliere l'ironia di Tucidide nel demagogico rimprovero che Cleone rivolge ai suoi concittadini accusandoli di essere "spettatori dei discorsi e ascoltatori dei fatti" (III, 38, 4: "θεαταί μὲν τῶν λόγων γίγνεσθαι, ἀκροαταί δὲ τῶν ἔργων"), e di somigliare più al pubblico seduto che assiste alle esibizioni dei sofisti, piuttosto che a uomini che deliberano nell'interesse della città (III, 38, 7: "καὶ σοφιστῶν θεαταῖς ἐοικότες καθημένοις μᾶλλον ἢ περὶ πόλεως βουλευομένοις"). L'architettura linguistica di questo passaggio, intricata e complessa, riguarda la relazione tra *theatai* e *akroatai*[4]: da un lato *theatai* sembra indicare un impegno "teatrale" complesso e coinvolgente,

[3] Sul carattere topico dell'esordio di Cleone rinvio a MACLEOD 1978: 68. Per una rivalutazione complessiva della figura di Cleone cf. SALDUTTI 2014. Sugli *akineta nomima*, Tucidide I, 71, 3. Cfr. CHÂTELET 1975: 429ss. Si veda CAMASSA 2003, sulla complessità concettuale del mutamento nel pensiero greco. In un diverso contesto è interessante confrontare la testimonianza di Plutarco nel *bios* di Licurgo (XIII, 1) che collega l'autorevolezza delle leggi alla loro immutabilità e saldezza **(**μένειν ἀκίνητα καὶ βέβαια**)**. Cfr. anche DE ROMILLY 2005: 193.

[4] L'influenza di Gorgia è stata sottolineata dagli studiosi: mi limito qui a ricordare DE ROMILLY 1990: 88. Cfr. anche STRAUSS 2010: 313.

RIFL/BC(2016): 66-77
DOI: 10.4396/2016BC07

dall'altro *akroatai* attenua e svaluta il peso dell'attività deliberativa che dovrebbe invece essere esercitata su questioni che riguardano l'interesse della comunità. Evidente il richiamo a I, 21, 1, un passaggio fondamentale per la teoresi storica di Tucidide, in cui lo storico ateniese prende le distanze da coloro che subordinano la ricerca del vero (ἀληθέστερον) alle attrattive dell'ascolto (ἀκρόασις). Che l'ἀκρόασις implichi anche il senso dell'ubbidienza ad un'istanza superiore sembra trovare conferma nel *logos epitaphios* pericleo (II, 37, 3): "non commettiamo illegalità soprattutto per timore, in obbedienza (ἀκροάσει) ai magistrati di volta in volta in carica e alle leggi" (RAHE 1996: 122; REEVE 1999: 435)[5]. Altrettanto significativo è il richiamo polemico allo spazio dell'esperienza teatrale, che avrà poi larga fortuna nel IV secolo, con la riflessione platonica sui φιλήκοοι e i φιλοθεάμονες[6], spinta nelle *Leggi* fino al conio del termine θεατροκρατία (alias δημοκρατία) che, riecheggiando alcuni elementi dell'antilogia di Cleone e Diodoto, si riferisce ai cittadini che presumono, senza essere però preparati, di sapersi esprimere su tutto senza timore (ἄφοβοι), fino a manifestare un'insolente impudenza (θράσος) verso le leggi (701a-b).

Cleone, a mio avviso, rimprovera ai concittadini di avere invertito due attività di diverso valore e di avere scambiato il *logos* con l'*ergon* provocando una perdita di contatto con la realtà presente, sostituita dalla sua rappresentazione retorica (III, 38, 4), e spostando l'attenzione da ciò che è l'evento reale (τὸ δρασθέν) alla sua rappresentazione retorica (θεαταὶ τῶν λόγων). Di conseguenza, i concittadini meritano di essere qualificati colpevoli (αἴτιοι), perché sono responsabili di trascurare l'attività principale legata all'interesse comune: deliberare. In sostanza, ritornare di nuovo sulla decisione assunta, accettando la possibilità stessa di mutare opinione, significa svuotare di senso l'atto deliberativo rendendolo potenzialmente interminabile e degradando il consenso ad una condizione passiva e manipolabile. Perciò la *metanoia*, il mutamento di opinione, è ritenuta da Cleone un "interruttore d'arresto" del processo deliberativo: da un lato crea un distacco tra la realtà e le sue necessità impellenti (di cui il processo deliberativo è espressione) e dall'altro spinge a «distogliere lo sguardo dalla realtà concreta cercando un qual cos'altro […] non riflettendo (φρονοῦντες) a sufficienza sul momento presente» (III, 38, 7). Se è corretta questa lettura, Cleone rimprovera ai concittadini la fuga dalle responsabilità e l'eclissi di quella *phronesis* che Aristotele ribadirà essere l'indispensabile virtù di coloro che deliberano sul bene e sul male dell'azione politica, tanto nell'*Etica* che nella *Politica*[7]. L'accusa, non occorre dirlo, è paradossale dal momento che col suo intervento Cleone produce questa conseguenza più che subirla. E in effetti il discorso di Cleone mostra una certa dose di ambiguità: dichiara l'inammissibilità dell'annullamento del primo *bouleuma*, ma al tempo stesso ammette in generale che l'immutabilità possa accompagnare leggi, e dunque deliberazioni, meno buone. A

[5] Come ricorda Roland Barthes (BARTHES 1985: 237), "udire è un fenomeno fisiologico; ascoltare è un atto psicologico. È possibile descrivere le condizioni fisiche dell'audizione (i suoi meccanismi) facendo ricorso all'acustica e alla fisiologia dell'udito; l'ascolto, invece, può essere definito soltanto a partire dal suo oggetto, ovvero, se si preferisce, dal suo obiettivo".

[6] Nella *Repubblica*, coloro che amano ascoltare o assistere agli spettacoli (475d2 e 476b4: φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες) sono contrapposti ai filosofi, che invece contemplano la verità" (475e4: τοὺς τῆς ἀληθείας […] φιλοθεάμονας). Cfr. PALUMBO 2008.

[7] *Politica*, III, 4, 1277 b 25-29; *Etica Nicomachea* 1144b20. Sulla *phronesis* aristotelica come specifica qualità della parte opinativa dell'anima razionale rinvio a NATALI 1989: 123-142.

RIFL/BC(2016): 66-77
DOI: 10.4396/2016BC07

ben vedere, egli insiste tanto sugli aspetti giuridici e procedurali, così come su quelli che rinviano all'interesse che Atene avrebbe a mantenersi ferma nella prima decisione (CHANCE 2013: 267).

## 3. I *logoi didaskaloi* e l'elaborazione discorsiva del consenso

Diodoto è invece il sostenitore del cambiamento di opinione e dunque anche del ripensamento deliberativo, qualora esso porti vantaggio e utilità alla comunità:

> Io non muovo accuse a coloro che hanno di nuovo messo in discussione il decreto relativo ai Mitilenesi, e neppure approvo coloro che ci biasimano perché si delibera più volte sulle questioni di estrema importanza (πολλάκις περὶ τῶν μεγίστων βουλεύεσθαι). Ritengo piuttosto che due cose sono particolarmente contrarie a una decisione valida e fondata sulla prudenza (εὐβουλία): la fretta e l'ira (τάχος τε καὶ ὀργήν). Di esse, l'una ama presentarsi insieme con l'irragionevolezza (μετὰ ἀνοίας), l'altra insieme con la rozzezza di spirito e con la limitatezza di vedute (μετὰ ἀπαιδευσίας καὶ βραχύτητος γνώμης). E chi asserisce con tanta energia che i discorsi non sono guide delle azioni (διδασκάλους τῶν πραγμάτων), è sciocco (ἀξύνετος) oppure persegue un qualche interesse personale (ἰδίᾳ τι). È sciocco se ritiene che sia possibile in qualche altro modo spiegare un futuro che è ancora oscuro … Ma i più pericolosi sono quelli che, ancora prima che qualcuno cominci a parlare, subito lo accusano di prendere la parola per denaro (III, 42, 1-3).

L'*incipit* di Diodoto punta dritto al cuore dell'argomentazione di Cleone, ossia l'operazione di "presa di decisione": rimettere in discussione e deliberare più volte (πολλάκις […] βουλεύεσθαι), per Diodoto, non delegittima la procedura e l'efficacia deliberative. A partire da questa affermazione egli sviluppa la sua argomentazione. Diodoto in sostanza rifiuta la tenaglia retorica tra leggi immutabili e leggi prive di autorità, spostando l'attenzione sull'utilità e il danno effettivi che possono derivare da una cattiva deliberazione: l'interesse prevale sulla "correttezza procedurale" (EDMUNDS 1975: 193; MACLEOD 1978: 77). Per sostenere la sua tesi valorizza la *euboulia*, cioè la capacità di individuare la decisione corretta ed equilibrata, contrapponendola alla fretta e all'ira, il *tachos* e l'*orghe* (KAUPPI 1996: 185). Il riferimento è al magma emotivo in cui nasce il primo *bouleuma* e alle sue conseguenze. Allo scopo di mostrarne la fragilità, Diodoto tesse una rete di correlazioni con cui "screditare" innanzitutto le basi emotive che l'avevano generato. Facendo riferimento ad una forma degradata di *philia*, l'oratore afferma i seguenti punti:

a) il *tachos* ha un rapporto di *philia* con la *anoia*, ossia una difficoltà di comprensione che scivola nell'alterazione mentale;
b) a sua volta, la *orghe* ha un rapporto di *philia* con la *apaideusia* e con la *brachytes gnomes*, ovvero con "una stupida intolleranza che nasce dall'assenza di educazione" e da un "pensiero angusto e di corto respiro". Il rinvio scontato è al *logos epitaphios* e alla celebre definizione di Atene "πόλις τῆς Ἑλλάδος παίδευσις" (II, 41, 1). Insomma, il "muoversi troppo veloci", lungi dal costituire una qualità vantaggiosa (come è invece presentata

RIFL/BC(2016): 66-77
DOI: 10.4396/2016BC07

altrove in Tucidide), è accostata da Diodoto al vano agitarsi dei folli che poco o nulla comprendono[8].

Diodoto propone invece un'apologia del discorso assembleare e della "presa di parola" come unico strumento possibile per ragionare sugli effetti futuri delle azioni che ci si appresta a compiere nel presente, e in funzione di ciò deliberare. Perciò, il consenso costruito discorsivamente nel processo deliberativo, pur non avendo il crisma dell'infallibilità, tuttavia produce "una aspettativa di qualità ragionevole dei suoi risultati", per dirla con Jürgen Habermas (HABERMAS 1996: 360; STRAUSS 2010: 251). I discorsi non sono un terreno di pervertimento e oscuramento del reale (come insinua Cleone), ma al contrario lo chiarificano guidando il passaggio dall'oscurità alla visione di ciò che è possibile e appare anche opportuno, secondo il libero convincimento che le parole producono in chi ascolta: dapprima dunque nei *logoi*, poi negli *erga*. Non a caso Diodoto difende la forza didascalica dei *logoi* assembleari e concentra l'attenzione sulla stretta relazione tra la sovranità popolare e gli incessanti processi collettivi di apprendimento senza i quali non si può parlare affatto di deliberazione, per il semplice motivo che ogni processo deliberativo si compie a partire dall'elaborazione discorsiva pubblica dei problemi di una comunità. L'obiettivo prioritario dell'elaborazione discorsiva, secondo Diodoto, è di fornire uno spazio regolato per l'espressione del libero convincimento dei *decisori*, cioè dei cittadini riuniti in assemblea. Proprio a tale scopo è importante stabilire delle "regole del gioco" dei discorsi deliberativi (III, 42, 2-3):

a) non "produrre sconcerto" (ἐκπλῆξαι), tanto su coloro che gli si oppongono quanto su quelli che lo ascoltano, con delle accuse calunniose belle e buone (εὖ δὲ διαβαλὼν)";
b) è fondamentale non ostacolare pregiudizialmente la *presa di parola* con l'accusa di parlare per denaro, spargendo il sospetto su coloro che pensano diversamente (MACLEOD 1978: 73-74; URBINATI 2000: 768; FULKERSON 2008: 128-129).

## 4. Conflitto di opinione e processo deliberativo

Conclusa l'antilogia, la narrazione tucididea riprende:

> Dopo che furono esposti questi due pareri, che erano quelli massimamente bilanciati nella loro contrapposizione reciproca (μάλιστα ἀντιπάλων πρὸς ἀλλήλας), nondimeno gli Ateniesi entrarono in un conflitto di opinione (οἱ Ἀθηναῖοι ἦλθον μὲν ἐς ἀγῶνα ὅμως τῆς δόξης), e nella votazione per alzata di mano i due partiti risultarono quasi eguali (ἀγχώμαλοι), tuttavia ebbe la meglio il parere di Diodoto (III 49, 1).

Quel che colpisce l'attenzione è che non si procede alla deliberazione al termine dell'antilogia, come forse ci si sarebbe aspettato. Gli Ateniesi continuano a dibattere e nella votazione finale le due posizioni risultano quasi pari (καὶ ἐγένοντο ἐν τῇ χειροτονίᾳ ἀγχώμαλοι), e solo di un soffio prevale l'intervento di Diodoto.

Lo scioglimento narrativo del destino dei Mitilenesi, rimasto in sospeso, è amaro, anche se meno tragico di quello deciso inizialmente:

[8] Sul ruolo giocato dalla *philia* in generale, con riferimenti alla questione mitilenese, rimando a INTRIERI 2013. Cfr. REEVE 1999: 444; DE ROMILLY 2005: 147. CHANCE 2013: 270-271. Sulla *apaideusia* cf. NUSSBAUM 1982: 284.

RIFL/BC(2016): 66-77
DOI: 10.4396/2016BC07

> Allora inviarono subito un'altra trireme in gran fretta, per non trovare la città distrutta se fosse arrivata la prima nave, quella partita in precedenza: era in vantaggio di circa un giorno e una notte. Avendo gli ambasciatori dei Mitilenesi preparato vino e farina per la nave, e facendo grandi promesse se essa fosse arrivata prima, la rapidità di navigazione fu tale che gli uomini mentre remavano mangiavano farina d'orzo mescolata con vino ed olio, e a turno gli uni dormivano, gli altri remavano. Il caso volle che non ci fosse alcun vento contrario, e dal momento che la prima nave non navigava speditamente, considerato il carattere tutt'altro che gradevole dell'azione da compiere, mentre la seconda si affrettava come abbiamo visto, alla fine la prima arrivò in anticipo quel tanto che permise a Pachete di prendere conoscenza del [primo] decreto e di apprestarsi a eseguire quanto stabilito, mentre l'altra entrò in porto di seguito a quella e impedì la messa a morte generalizzata. Fino a tal punto Mitilene era arrivata ad un passo dal pericolo (III, 49, 2-4).

La corsa contro il tempo per evitare lo sterminio è un pezzo di bravura narrativa, ma la vittoria di Diodoto ha un suo contrappeso, tanto per cominciare, nella messa a morte immediatamente eseguita di più di mille prigionieri, voluta fortemente da Cleone, e nella perdita di status dei Mitilenesi[9].

## 5. Consenso, probabilità e incertezza

Ciò che in primo luogo apprendiamo dalla lettura di Tucidide, e in particolare dai passaggi antilogici qui presi in esame, è che ogni *logos* partecipa dello status di *ergon* (PARRY 1981). Il fatto che lo storico riporti solo questi due discorsi e non l'insieme del dibattito assembleare, oltre a trovare una motivazione ovvia nell'economia compositiva, ha anche una spiegazione più sottile: Cleone e Diodoto sono coloro che si espongono maggiormente con discorsi esemplari e didatticamente contrapposti, eppure interdipendenti: i loro *logoi* riescono a ricondurre a sintesi e a concentrare su un'alternativa significativa il focus deliberativo dei decisori. Che Cleone e Diodoto orientino l'attenzione del loro pubblico sui probabili esiti di una deliberazione, e quindi cerchino di indirizzare il consenso per una scelta piuttosto che per l'altra, ci rammenta una qualità essenziale della nozione di probabilità, cui si lega quella di verosimiglianza: la probabilità non è affatto una proprietà del mondo degli eventi, ma ha a che fare con la condizione psicologica di chi si interroga circa l'esito di determinati eventi (DE FINETTI 1930: 258-261). La probabilità che si deliberi in un senso o nell'altro è in sostanza un problema di convinzione, per il quale svolge un ruolo determinante il *logos,* dal momento che è rivolto a costruire il consenso e dunque a determinare i comportamenti a partire dalle convinzioni. I discorsi, che Tucidide sceglie di ricondurre alla forma dell'antilogia (senza celare mai l'effettiva pluralità di voci in campo), descrivono ma al tempo stesso orientano verso i possibili esiti, connotati positivamente o negativamente secondo gli obiettivi: «Despite repeated attempts to interpret political deliberation syllogistically, it always involves probability and a method that proceeds by trial and error» (URBINATI 2015: 21).

[9] Tucidide, III, 50, 1-3: «Gli altri uomini di Mitilene che Pachete aveva inviato ad Atene in quanto maggiormente responsabili della defezione, su proposta di Cleone (Κλέωνος γνώμῃ) gli Ateniesi li uccisero (erano poco più di mille), abbatterono le mura dei Mitilenesi e presero le loro navi. In seguito non imposero più un tributo ai Lesbi, ma divisa la loro terra in tremila lotti […] trecento li riservarono come sacri agli dèi, e negli altri inviarono cleruchi estratti a sorte tra i cittadini ateniesi […] Così si svolsero i fatti relativi a Lesbo».

RIFL/BC(2016): 66-77
DOI: 10.4396/2016BC07

In tal modo i *logoi* consentono ai decisori, ossia i cittadini presenti all'*ekklesia*, di valutare mentalmente la propria risposta emotiva e i suoi effetti. È la dimensione emotiva a dare vita e spinta, pur senza esaurirlo, al processo decisionale, quello che poi prende la forma cristallizzata della deliberazione, il *bouleuma*. D'altronde, lo spazio vuoto creato dallo sgomento di molti cittadini ateniesi (*metanoia*) e il modo in cui si arriva alla riconvocazione della nuova *ekklesia* a distanza di poche ore dalla prima mostrano quanto il processo decisionale sia un'attività non puramente razionale e logica, né sganciata dai suoi attori o dal contesto in cui si svolge. È chiaro quanto in Tucidide giochi un ruolo centrale il linguaggio, come luogo privilegiato della condizione umana, così come la guerra diviene, nelle sue più diverse espressioni, dal *polemos* alla *stasis*, luogo di smarrimento di quella condizione, come ho ricordato all'inizio.

Il logocentrismo in Tucidide non è però *totalitario*. I discorsi non obliterano né si sovrappongono al racconto complessivo: da un lato essi hanno un piede nella realtà fattuale del passato e l'altro nell'attività concettualizzante che lo storico dichiara esplicitamente (I, 23); dall'altro, agiscono nel testo in virtù di un "patto narrativo" dichiarato. Le parole producono sì realtà, ma non la controllano: la realtà resta irriducibile e resistente alle parole, come lo stesso Tucidide non si stanca di ripetere attraverso i continui richiami al ruolo del caso (*tyche*) e dell'imprevisto (*aprosdoketon*). Il fatto che il secondo *bouleuma* non ha una maggioranza schiacciante, ma emerge a stento da una quasi uguaglianza delle due opinioni, con una vittoria risicata della proposta di Diodoto, segnala il forte tasso di incertezza dei cittadini nel processo decisionale.

Tucidide non manca di sottolineare la complessità dell'agone retorico e la sua irriducibile tensione, che in effetti non viene del tutto risolta dall'esito del processo deliberativo. I due discorsi sono sì determinanti, ma non esauriscono nelle intenzioni dello storico il processo decisionale, che resta invece molto più plurale e parcellizzato: tale pluralità è determinante per la definizione del consenso. La conclusione dell'*affaire* di Mitilene ci dice chiaramente che l'agone di discorsi (così chiamato espressamente da Tucidide) in realtà resta lontano dallo spirito agonale che vede un vincitore netto indicato in modo rigoroso e chiaro: Diodoto prevarrà per pochi voti, ma anche Cleone vedrà passare la sua proposta sanguinaria, seppure mitigata. Insomma, l'antilogia è incastonata in un perimetro di parole che appare essere meno ordinato dei discorsi antilogici e di minore impatto retorico, e tuttavia niente affatto marginale. Il consenso non è, *tout court*, l'obliterazione del parere minoritario, ma si presenta come uno spazio fluido di opinioni e di umori che resiste alla sua cristallizzazione, per quanto efficacemente il controllo del consenso possa essere condotto.

I due *logoi* non sono, *sic et simpliciter*, le due mozioni di sintesi su cui votare. Il clima è molto più acceso e gli effetti della *metanoia* e dell'*analogismos* non sono evidentemente riducibili ad una semplice sostituzione di un consenso con un altro, ma modificano il profilo complessivo del consenso. A dispetto di quel che sostiene Cleone, la riformulazione deliberativa è un'esperienza costruttiva, perché rafforza il

potere decisionale attribuito all'assemblea dei cittadini esaltandone la capacità di reazione e di resilienza, anche in condizioni di forte stress emotivo[10].

## Bibliografia

BARTHES, Roland (1985), *L'ovvio e l'ottuso*, Einaudi, Torino.

CAMASSA**,** Giorgio (2003), «I Greci davanti al problema del mutamento», in *Quaderni di Storia*, n. 57, pp. 147-172.
CHÂTELET, François (*1975*), *La nascita della storia*. *La formazione del pensiero storico in Grecia*, Dedalo, Bari.

CHANCE, Alek (2013), «Realpolitik, Punishment and Control: Thucydides on the Moralization of Conflict», in *Journal of Military Ethics*, n. 12, pp. 263-277.

CUSUMANO, Nicola (2011), «Ἔκπληξις e κατάπληξις*:* shock e resilienza in Tucidide», in *Hormos*, n. 3, pp. 36-54.

DE FINETTI, Bruno (1930), «Fondamenti logici del ragionamento probabilistico», in *Bollettino dell'Unione Matematica Italiana*, n.9, pp. 258-261.

J. DE ROMILLY, Jacqueline (1990), Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, Tome II, 2e partie, Livre III, Les Belles Lettres, Paris.

J. DE ROMILLY, Jacqueline (2005), *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele*, Garzanti, Milano.

EDMUNDS, Lowell (1975), *Chance and Intelligence in Thucydides*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

FESTINGER, Leon (1957), *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press, Stanford CA.

FULKERSON, Laurel (2008), «Emotional Appeals in the Mytilenean Debate», in *Syllecta Classica*, n. 19, pp. 115-54.

GOMME, Arnold Wycombe (1966), *A Historical Commentary on Thucydides, The Ten Years' War,* vol. II: Book II-III, Oxford University Press, Oxford.

HABERMAS, Jürgen (1996), *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano.

HEIDEGGER, Martin (1995), *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano.

[10] Sulla presenza di comportamenti resilienti in Tucidide mi permetto di rinviare a CUSUMANO 2011. Sul ruolo delle emozioni, da ultimo VISVARDI 2015: 244-245.

HORNBLOWER, Simon (1991), *Commentary on Thucydides*, vol. I, Books I-III, Oxford University Press, Oxford-New York.

KAUPPI, Mark V. (1996), *Thucydides: character and capabilities*, in FRANKEL, Benjamin (a cura), *Roots of Realism*, Routledge, London – New York, pp. 142-168.

INTRIERI, Maria (2002), Βίαιος διδάσκαλος. *Guerra e stasis a Corcira fra storia e storiografia*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

INTRIERI, Maria (2013), «Intessere relazioni. Osservazioni sull'itinerario di *philia* (I. dalle origini al V sec. a.C.)», in *Historika. Studi di storia greca e romana*, n. 3, pp. 213-272.

MACLEOD, Colin W. (1978), «Reason and Necessity: Thucydides III 9-14, 37-48», in *The Journal of Hellenic Studies*, n. 98, pp. 64-78.

MARA, Gerald M. (2008), *The Civic Conversations of Thucydides and Plato. Classical Political Philosophy and the Limits of Democracy*, Suny Press, New York.

NATALI, Carlo (1989), *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli.

NUSSBAUM, Martha C. (1982), «Saving Aristotle's appearances», in SCHOFIELD, M, NUSSBAUM M. (a cura), *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 267-293.

PALUMBO, Lidia (2008), Μίμησις. *Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella 'Poetica' di Aristotele*, Loffredo, Napoli.

PARRY, Adam (1981), *Logos and Ergon in Thucydides*, Arno Press, New York.

RAHE, Paul A. (1996), «Thucydides' critique of Realpolitik», in FRANKEL, Benjamin (a cura), *Roots of Realism*, Routledge, London – New York, pp. 105-141.

REEVE, C. D. C. (1999), «Thucydides on Human Nature», in *Political Theory*, n. 27, pp. 435-446.

SALDUTTI, Vittorio (2014), *Cleone. Un politico ateniese*, Edipuglia, Bari.

STRAUSS, Leo (2010), *La città e l'uomo. Saggi su Aristotele, Platone, Tucidide*, Marietti, Genova-Milano.

URBINATI, Nadia (2000), «Representation as Advocacy. A Study of Democratic Deliberation», in *Political Theory*, n. 28/6, pp. 758-786.

URBINATI, Nadia (2015), *The Tyranny of the Moderns*, Yale University Press, New Haven.

VISVARDI, Eirene (2015), *Emotion in Action. Thucydides and the Tragic* Chorus, Brill, Leiden.

WHITE, James Boyd (2010), *Quando le parole perdono il loro significato. Linguaggio, individuo, comunità*, Giuffrè Editore, Milano.

RIFL/BC(2016): 78-88
DOI: 10.4396/2016BC05

# Practicing epideictic today: paradoxical encomium in secondary school

**Julie Dainville**
Université libre de Bruxelles
julie.dainville@ulb.ac.be

**Abstract** The fact that epideictic aims at building a consensus, a "*homonoia*" among a community is well established since the first known rhetorical treatises. Making students exercise this rhetorical genre would then probably be of great interest to our society. I was teaching Latin and Greek in Belgian secondary schools during four years and decided to explore this hypothesis by making my students practice epideictic exercises. For they constitute the main model that may inspire us today, I took inspiration from exercises as they were practiced during classical Antiquity. After taking into account theoretical and practical aspects inherent to my teaching area, I decided to work on the so called '*paradoxical encomium'*. My students were then asked to write the *encomium* of a neutral, or blameworthy object or person. This paper presents the results of this experiment.
I will here focus on the concrete practice of such exercises, on the basis of my own teaching experience. I will broach benefits, but also technical and ethical problems that teachers and students may encounter while practicing them in a nowadays classroom and will illustrate my purpose with examples of productions written by some of my students, from 15 to 17 years old, in a Brussels school of the general secondary education in 2015.

**Keywords:** rhetoric, epideictic, paradoxical encomium, education, society

**Received October 2015; accepted April 2016.**

## 1. Introduction

Today, identity and integration are at the heart of preoccupations, and these questions are very important in education theories: teachers' mission is not limited to instruction of pupils any more: they should also build the future citizens; teach them how to live together; how to respect each other. But teachers are often unarmed to face this new challenge.
When I was teaching Latin and Greek in Brussels secondary schools, I was working each week with a hundred and twenty five students, from twelve to seventeen years old. During my studies, I've been taught how to teach declensions, or to talk about Caesar's life. Latin teachers know how to explain grammar and Roman civilisation. But what is really important today is to know how to make this information relevant to teenagers. Thanks to pedagogical studies, teachers have clues to help their students

with their civic development: the importance of mutual trust, of giving them complex tasks in order to develop their capacities to tackle a complex situation, but also the importance of being fair are now well established (VANHALME 2013, LAGGARIGUE 2001, DURU-BELLAT & VAN ZANTEN 2012). We also know that ancient languages courses are, namely due to the chronological distance they allow and the technical abilities they require, a good place to work on these concepts (VANHALME 2012, 2013, DELANNOY 2013, CLO 2013). The challenge is then to actually integrate them into the classes. I have been interested in rhetoric since my studies and the benefit of rhetorical exercises, like those practiced during Antiquity, has been proved by several studies (FERRY & SANS 2015a, 2015b, SANS 2015). For these reasons, I decided to initiate my students to this kind of exercises and see how they could help them.

The starting point of the exercise was a lesson on character sketch in ancient historiography.

In this sequence, I wanted to focus on the links that can be established between such a literary genre and rhetoric in general, especially the epideictic *encomium*. I purchased different aims in this sequence: I wanted to question the supposed objectivity of ancient historians, and to show that writing a character sketch could lead to a positive or a negative representation of him or her[1]. At first, when I asked them what a historian is supposed to do, they all agreed on the fact that objectivity was the key. And this is the usual answer you get from students when you ask this question: they don't realise the persuasive strength of sketches. But after reading the character sketch of Catiline, by Sallust (*De coniuratione Catilinae*, 5), and of Hannibal, by Livius (XXI, 4, 2-10), they immediately felt that these descriptions were not neutral. The part of subjectivity of the authors appeared then obvious to them. By pointing the subjectivity in the writing of a sketch, I wanted them to know that writing history is a technical ability, that rhetoric is important to clearly understand Roman historians, but also to develop their critical mind.

From a technical point of view, my objective was the identification of the main patterns of this kind of texts. I choose to focus on the twofold dimension of the sketch (the characters are depicted from a physical but also from a psychological point of view), on *topoi* of the epideictic genre (birthplace, family, education, and so on; see for instance Menander Rhetor, *Divisions of Epideictic Speeches*) and on the main Roman virtues (see for example DUBUISSON 1985): *virtus* (expected qualities of a Roman citizen at their highest level), *fides* (moral foundation of the Roman order: trust and loyalty), *pietas* (respect of the will of gods and of the world order; sense of hierarchy), *gravitas* (respect of the traditional ethics) and *maiestas* (respect of the authority).

I choose to end the sequence with a particular kind of description: the paradoxical *encomium*[2], which is probably the ultimate technical exercise as far as sketches are concerned (SANS 2015: 6-10) and gave them *The fly* of Lucian, an *encomium* written for this insect.

[1] On the links between rhetoric and ancient historiography, see, for instance, KENNEDY 1972, WISEMAN 1979 & 1993, WOODMAN 1988, DEVILLERS 1994, MARINCOLA 2001, SANS 2012. For the rhetorical dimension of historical sketch, see BERNARD 2000. Some rhetoricians, like Rufus of Perinthus (2nd century AD), even consider historiography as the fourth rhetorical genre, the ἱστορικὸν εἶδος, "the species in which we narrate with ornament facts as they happened" (PEPE 2013: 303-304).

[2] For an introduction on this rhetorical genre, see DANDREY 1997 or PERNOT 1993.

At first, the students were surprised: why would an author of sound mind write a whole *encomium* for a fly? They didn't get the humoristic part of the text, and even less the technical dimension. I thought they would find it funny, but they were rather taken aback. Still after reading the text more carefully, most of them were able to identify the technical similarities that could be noted between The Fly and the former sketches we studied, on basis of the analysis frame built during the course. Finally, I told them that they would have to write their own paradoxical *encomium*.

I wanted to see how they would react to this new kind of complex task, and to give them time to tackle this new difficulty, so I gave them quite simple instructions: they were allowed to work on the subject of their choice, except physical persons of the school. Of course, they had to keep in mind that in order to be paradoxical, it had to be negatively or neutrally regarded.

In their composition, they had to integrate the technical patterns seen during the theoretical part of the lesson (twofold dimension, *topoi* and virtues). Finally, they were free to work alone (and then had to write at least 250 words), by group of two (at least 500 words) or three (at least 750 words) students.

I got several reactions. Some of them saw it as an opportunity to be creative through an unusual task; some wanted to attract attention by provocation (quite conventional, at the end); but others had their worries about leaving their comfort zone and undertaking a composition exercise.

## 2. Topic selection

In order to guide them into this work, I decided to devote an hour to the preparation of the exercise, and especially the selection of the topic.

During this time, students were sitting by groups and had the opportunity to talk about what they were going to do, to ask me questions and pieces of advices. I encouraged them to tell me their topics, so I could validate or dissuade them, but there was no obligation: it was important for me to let them to take their responsibilities, and make their own choices. Most of the students had perfectly understood the exercise. They often took inspiration from the Lucian's *encomium* and proposed well appropriate and quite conventional subjects (the bee, the wasp or the pigeon, for example). One group even showed more imagination and decided to work on nasal mucus. They were generally motivated by the exercise, and even paid attention not to talk too loudly, so the other groups couldn't steal theirs ideas. But some of them had more troubles defining their subject, and two groups hadn't achieved an agreement at the end of the hour. I also talked a lot with two students who wanted to work on perfume. From my point of view, such a subject was too positively regarded to match the required paradoxical dimension. But according to them, as well as other students in the classroom, perfume was a neutral product, and would then fit the exercise. As they had good arguments, I finally allowed them to keep their idea. In other respects, two groups tried to be provocative. The first one suggests to write an *encomium* for Marc Dutroux, a sadly famous Belgian paedophile, or for Adolf Hitler. I gave my consent: it was a technical exercise; they were free to choose whomever they wanted. They began to think about potential arguments, but they immediately reacted and told me they couldn't do that. They couldn't imagine positive aspects, and were even shocked at the thought that it was possible to do it. This group of three students finally chose to work on prostitutes ("*filles de joie*"). The second group tried a different kind of provocation: they asked me if they were allowed to write a paradoxical *encomium* for school. Once again, I

gave my consent. But that wasn't enough: they wanted to be sure that I wouldn't punish them for their topic choice. I promised, and they finally pursued their idea, and even added a section on Latin course. To sum up, the five concerned students wanted to be provocative, but had trouble assuming their idea to the end, either because of a self-imposed ethical principle, a kind of self-censorship, or because of the fear of a disciplinary sanction, possibly due to a negative opinion or a lack of confidence towards school and teachers, very common among teenagers (LAGARRIGUE 2001: 73-75; DURU-BELLAT, VAN ZANTEN 2012: 224-226).
At the end, none of them chose a physical person as topic, although it is a really common theme in Ancient treatises like those of Aelius Theo or pseudo-Hermogenes. Ten subjects were chosen: perfume, rain, pigeon, wave, prostitutes, loneliness, school, nasal mucus, bee and wasp.

## 3. Writing

After choosing their topic, students had to find arguments, and to actually compose their *encomium*. I will now focus on technical problems encountered by the different groups, taking the classical tasks of the orator (*inventio*, *dispositio* and *elocutio*) as an analysis framework. Since the students were not asked to orally present their sketches, *memoria* and *actio* are irrelevant here.

### 3.1 *Inventio*

The technical frame mentioned above was there to help students in their task, and it is worth noting that some of them, who had trouble identifying the virtues or the twofold dimension in the historical sketches, perfectly integrated them into their works. Several students also made researches on their subject, to assist the *inventio* process, as if they were writing an academic presentation. Still, writing the *encomium* of a neutral or negative subject is not easy when you have no training.
In ancient models, defence is often the strategy (see for example Gorgias, and his *Encomium for Helen* or Synesius, and his *Encomium calvitii*, *Encomium for baldness*, in which he defends baldness by refuting Dio's *Praise of hair*; see PERNOT 1993: 682-689; SANS 2015: 25). Some groups adopted the same strategy. For example, the "*Encomium of rain*" begins with these words:

> La pluie, bien que méprisée par beaucoup de citoyens, est honorable and further: Lors de sa chute, contrairement à ce que l'on en croit, elle émet un chant régulier des plus poétiques parmi les sons de la nature [Rain, although despised by a lot of citizens, is honourable (…). When it falls, rain, contrary to what we think, sings a regular song, one of the most poetical songs of nature[3]].

They also instinctively used the argument already considered as the most suitable for the epideictic genre in the Aristotelian treatise (see ARISTOTLE, *Rh.* I, 9, 1368a; III, 17, 1417b): amplification. For example, while praising the pigeon: "*Sans toi, nous n'aurions pas gagné la guerre*!" [*Without you [i. e. the pigeon], we wouldn't have won the war*]. This group took a historical fact: pigeons were used at war to transmit messages, and gave them an amplified role by attributing to them the victory, just like when Synesius attribute to baldness the victory of Alexander on the Persians:

[3] The students wrote their compositions in French. I tried to provide translations as close to the original texts as possible.

> But as matters were (for it was already destined that the Heraclids should deprive the Achaemenids of their scepters), speedily understanding the danger, he (= Alexander) orders the trumpets to sound the retreat, and when he has led his army as far away as possible, and has placed it in a good position, he lets loose the barbers upon it, and induced by the gifts of the king, they shaved the Macedonians en masse. As to Darius and the Persians, the campaign no longer proceeded according to their hopes, for as there was no longer anything to hold on to, they were condemned to struggle in armor against much superior adversaries (FITZGERALD, A., *Encomium calvitii*, 16).

But sometimes they also fell into the trap of blame and brought to light negative aspects of their subject, for example:

> Le pigeon a par contre un grand défaut: ses fientes. En effet, celles-ci sont acides au point de détériorer nos plus beaux monuments. En se soulageant ainsi au-dessus de nos têtes, le pigeon détruit peu à peu le dur labeur des ouvriers du bâtiment. De plus il trouve un malin plaisir à déverser ses déjections sur les passants ce qui n'est pas très sympathique de sa part (the pigeon)
> [The pigeon, however, has a huge flaw: its droppings. These are, indeed, so acid that they damage our most beautiful monuments. By relieving above our heads, pigeon gradually destroys the construction workers' labour. Besides, it takes a gleeful delight in discharging its faecal matter on passer-by, which is not very kind of it].

They did not realise that they weakened their encomium by doing so.

### 3.2 *Dispositio*

Generally speaking, the *dispositio* was the most problematic part of their works. Some groups, although they found interesting encomiastic elements, randomly arranged them, without any gradation or transitions between arguments. Examples:

> (1) "Comme on est en permanence dans la solitude on ne fait jamais rien de déplacé ou d'interdit. Mais pas seulement, on n'a pas de responsabilités familiales et donc on vit assez souplement, on a assez d'argent pour vivre bien et on peut même se permettre plein de choses qu'on aimerait avoir ou faire même si elles sont très couteuses. Pour les vacances, c'est très simple : on peut aller où on veut, comme on veut et quand on veut, personne ne dira qu'il n'aime pas cet endroit ou le transport dans lequel on voyagera. La solitude fait qu'il n'y a jamais d'éléments ou d'événements qui viennent chambouler notre vie. Rien ne peut changer nos habitudes et nos règles de vie". (the loneliness)
> [Since we are living in a perpetual loneliness, we never do anything wrong or forbidden. Besides, we have no familial responsibilities, so we can live with flexibility. We have enough money to live well and we can even afford a lot of things we would like to have or to do, even if they are expensive. Concerning holidays, it's very simple: we may go wherever, however and whenever we want. Nobody will say that he doesn't like this place or the means of transport. Thanks to loneliness, no element or event will turn your life upside down. Nothing can change our habits or our living rules];
> (2) "Vivifiante à souhait, elle pourrait faire revivre un homme, ainsi que soigner des maladies incurables ! La vague n'a ni jeunesse ni vieillesse car elle est tout simplement éternelle. Chacune d'entre elles détient un doux bruit unique et

> agréable qui réjouit nos oreilles. La vague fait plaisir aux plus jeunes qui, grâce à elle, peuvent s'amuser facilement avec elle (…)".
> [Incredibly invigorating, it can make a man live again, and even cure incurable diseases! Waves have nor young nor old age: they are simply eternal. Each of them has a soft and nice unique sound that delights our ears. Waves please the youngest who, thanks to them, can easily have fun].

In the same vein, some groups didn't carefully draw their conclusion, even thought, once again, they had good ideas. E.g.: "*D'ailleurs le pigeon n'a même plus peur de l'homme contrairement à la corneille ou à la pie. Au quotidien, se faire nourrir par l'homme est une habitude pour le pigeon*" [*Moreover, the pigeon doesn't fear man anymore, contrary to the crow or the magpie. In everyday life, being fed by man is common for the pigeon*]. Hopefully, some of them did feel the importance of managing a good conclusion:

> (1) (talking about the seduction power of perfume): "Ce florilège de senteurs d'ailleurs qui soulève les hommes du sol pour pouvoir deviner lequel vous êtes en train de porter. C'est ce qui définit la femme, chaque femme est unique en son genre, en son odeur. Quelle femme n'a jamais rêvé d'avoir tous les hommes à leurs pieds ? " (the perfume)
> [This list of the top exotic scents which make men rise up into the air so that they are able to guess the one [perfume] you are wearing. That's what defines every woman, every woman is unique thanks to her perfume. Every woman dreams that all men are at her feet.];
> (2) "En conclusion, lorsque vous vous promenez à l'extérieur, et que la pluie vous prend au dépourvu et vous dérange, pensez à tous ces bienfaits, à ses qualités et à ce qu'elle représente pour l'humanité, vous vous sentirez beaucoup mieux". (the rain)
> [To conclude, the next time rain takes you by surprise and bothers you while you are wandering outside, think about all the benefits it brings, about its qualities, about what it represents for humankind, and you will feel much better].

Some students also perceived the importance of attracting the lector's attention at the beginning, and to keep it all along. For example, in the "*Encomium of the pigeon*", some elements were underlined by their disposition in the document (spaced from the main text, in quotation marks and written in a larger font police); for example: "*Ô beau pigeon! Toi dont le nom véritable est colombe. Ton nom a été terni autrefois par tes vils propriétaires*" [*O, beautiful pigeon! You, whose true name is "dove". Your name has been tarnished by your vile owners*]. Finally, a group also chose to end their *encomium* with a meta-textual conclusion, and deliberately left the frame of the paradox: "*Bien évidemment, tous ces propos ont été dits dans le cadre d'un éloge, nous ne pensons pas ce que nous avons dit ! Enfin en partie… :) (sic)*" [*Of course, everything was written in the context of an encomium, we didn't believe what we wrote! At least, not everything…*].

### 3.3 *Elocutio*

Most of the students chose to write their *encomium* either with humour or with a poetic and precious style, sometimes almost incomprehensible.

> (1) "*Nous sommes nés pour vivre également de nos souvenirs, alors si je devais donner un sage conseil, ces gouttes, ces larmes contenues dans cette paroi de*

RIFL/BC(2016): 78-88
DOI: 10.4396/2016BC05

> *verre si fragile sont à utiliser avec modération car lorsqu'émane la dernière goutte de ce flacon, celle-ci sera la dernière à vous offrir ces souvenirs, et donc l'ultime à nous faire vivre.*" (the perfume)
> [*We were born to live from our memories, so if I may give a wise piece of advice, these drops, these tears contained in this so fragile glass bottle have to be used in moderation, because when the last drop emanates from the bottle, these will be the last ones to bring you these memories, and so the last ones to make you live*].
> (2) "*Son plus grand ami reste cependant le soleil, avec lequel elle crée des arcs-en-ciel en parfaite symbiose.*" (the rain)
> [*Its closest friend is the sun, with whom it makes rainbow in perfect harmony*].

Using in a poetic or humoristic style allowed them to take some distance with the text they were writing, and helped them in the realization of the exercise, probably because they then considered the sketch as a literary production, in which they could more freely indulge they imagination.

## 4. The teacher's point of view

It is difficult to draw a conclusion from so specific data's. I think, however, that observations can be brought into light and guide our reflexions on the interest of rhetorical exercises today.

Giving such an exercise to students without rhetorical formation was a challenge. During Antiquity, the paradoxical *encomium* was an advanced exercise (see for instance PERNOT 2000: 194-200, WEBB 2001: 289-315 or SANS 2015). Still, even though some technical processes were unknown to my students, and would have been useful to them, they globally did a very good job, and intuitively developed interesting rhetorical strategies: the concepts of *inventio*, *dispositio* and *elocutio* are undoubtedly present, they used arguments based on *amplificatio* and they focus on the ethos of their subject, although these technical elements were not in the instruction I gave them.

Of course, they lack of exercising. However, I think that this exercise can be worth doing, even punctually and at this level. I didn't aim, in this sequence, to give my students a complete rhetorical formation. I wanted to get them used to the subjectivity and the technicality of historical sketch. In this context, paradoxical *encomium* has several advantages. The first one is its aspect of play. The point is not to say that this exercise is nothing but a game: it has to be governed by specific rules. But it is, nevertheless, a particular kind of text, with an undeniable humoristic dimension, which makes it more attractive to students than a simple sketch of a historical character, no matter how famous he is. Thanks to this specificity, the students' interest will increase and they will be more receptive to technical considerations. Besides its pragmatic advantage, practice is probably the best way to assimilate theory. By writing an *encomium*, students will more clearly understand the mechanisms at work in the composition of a sketch, because they will have to use them themselves. Teachers would then have the opportunity to explain rhetorical concepts with examples chosen in the students' compositions.

Finally, pedagogy showed that a frontal teaching is useless on this question (LAGARRIGUE 2001, VERDELHAN-BOURGADE 2001, NUSSBAUM 2010). It would then also be a good opportunity to indirectly approach the question of common values. Paradoxical *encomium* is indeed an exercise based on a voluntary transgression of a doxa, an ethical consensus. That means that to correctly realise it,

students have to take this doxa into account. It is not always easy for teenagers to explicitly assume these values in front of a group; an indirect approach, often correlated to a humoristic and/or poetic dimension, allow them to feel more at ease. It is undoubtedly easier to write a paradoxical *encomium* for loneliness than to admit we feel lonely. This way, personal feelings as well as common values of our society can be dispassionately expressed, with a certain distance due to technical constraints that facilitates the process.

A second point is that this exercise, often seen as artificial, is a way to clearly insist on the distinction between a person and the arguments he or she presents. This distinction is crucial if we want that people from different cultures, different ideologies, sometimes opposed to each other, may be able to tackle difficult questions, and be receptive to their opponent's arguments. From my point of view, what the students believe doesn't matter, but they must be able to make the difference between their personal beliefs and the matters studied at school, and most of all be respectful for the other, even if they see things differently. And as I already said, rhetoric is a good way to aim this.

But there is another side to the coin. If this exercise is not always easy for students, it is also difficult to manage for teachers. Many questions emerge. First, how can we evaluate the subjects?

Besides the technical aspects and the necessity to rightly direct students, to help them in the writing of their *encomium*, there is an ethical matter. Is it really reasonable, responsible, to allow teenagers to write an *encomium* for Hitler? The question deserves to be asked.

I chose to take the risk, because forbidding topics that are clearly in opposition with doxa hinders the paradoxical dimension of the exercise, which would then become pointless. Choosing a character like Adolf Hitler, who personifies absolute evil in our society, is therefore relevant in this context for the expression of common values.

I have been confronted to the opposite situation with the *encomium* for perfume. From my point of view, perfume is positively represented in the doxa. This *encomium* was not paradoxical. But the students did not agree. This topic is anecdotal, but the problem is important. Of course, it is a delicate issue. Nevertheless, I don't think that censure is the key.

During my teaching career, I have been working a few months in a school where 95% of the students were Muslims and came from deprived neighbourhoods. Teachers were therefore afraid of anti-Semitism and set up different strategies to tackle this phenomenon. Some of them decided to use censorship to achieve their objective. Unfortunately, this reaction increased the distrust towards teachers and authority on the one hand, and the influence of some controversial personalities on the other. I do not claim that rhetoric allows us to easily solve this complex and delicate problem, but I'm convinced that rhetorical exercises can be useful. First, because, as I mentioned here above, they allow a dispassionate discussion on sensitive issues. Besides, this place for personal expression, only governed by technical rules, enables a trust-based relationship between the teacher and the students; students feel free to express how they feel, and are more receptive to the teacher's answers. Strength is useless when the transmission of values is engaged; students have to have the opportunity to think about sensitive issues by themselves to really integrate them (VERDELHAN-BOURGADE 2001: 176). Secondly, provocation is a natural process among teenagers (VERDELHAN-BOURGADE 2001: 183). Being allowed to write an *encomium* for a controversial character

reduces the provocative and transgressive aspect of praising him or her in public, and could help reducing his popularity, which should be the goal to achieve.

## 5. Conclusion

In my experience, rhetorical exercises favoured discussions with some students who were on the edge, more by provocation than by conviction, and brought them to review their positions.

Of course, my experience remains isolated. But this path is worth exploring. The paradoxical *encomium* brings a line of approach, and the possibility for a discussion between students and teachers, whose authority is often an obstacle for considerations on things as essential as the values we share in our society.

To conclude, I would say that even if this exercise does not solve all problems, it allows us to make a diagnosis of the situation, and brings a crucial question into light: is it still possible to build consensus in our societies?

## References

BERNARD, Jacques-Emmanuel (2000), *Le portrait chez Tite-Live. Essai sur une écriture de l'histoire romaine*, Latomus, Brussels

CLO, Magdeleine (2013), «Les LCA pour mieux se connaître?», in *Cahiers pédagogiques* 32, pp. 60-61.

DANDREY, Patrick (1997), *L'éloge paradoxal de Gorgias à Molière*, , P.U.F., Paris

DELLANOY, Jean (2013), «Les lettres anciennes et l'éducation nouvelle», in *Cahiers pédagogiques* 32, pp. 58-59.

DUBUISSON, Michel (1985), «La vision romaine de l'étranger. Stéréotypes, idéologie et mentalités», in *Cahiers de Clio*, n° 81, pp. 82-98.

DURU-BELLAT, Marie and VAN ZANTEN, Agnès, 2012, *Sociologie de l'école*, Armand Colin, Paris.

FERRY, Victor and SANS, Benoît (2015a), *Educating Rhetorical Consciousness in Argumentation*, in ANDRE, Jo-Anne (ed), *CASDW 2014 Proceedings* (online).

FERRY, Victor and SANS, Benoît (2015b), *Introduction: éduquer le regard rhétorique*, in FERRY, Victor and SANS, Benoît (eds), *Rhétorique et citoyenneté. Exercices de rhétorique* 5 (online).

HORNBLOWER, Simon and *al*. (1994), *Greek Historiography*, At Clarendon Press, Oxford.

KENNEDY, George (1972), *The Art of Rhetoric in the Roman World*, Princeton University Press, Princeton .

LAGARRIGUE, Jacques (2001), *L'école. Le retour des valeurs? Des enseignants témoignent*, De Boeck, Bruxelles.

MARINCOLA, John (2001),*Greek Historians*, Cambridge University Press, Oxford.

NUSSBAUM, Martha (2010), *Not for profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton university press, Princeton.

PERNOT, Laurent (1993), *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, 2 vol., Institut d'études augustiniennes, Paris.

PERNOT, Laurent (2000), *La rhétorique dans l'Antiquité*, Livre de Poche, Paris.

PEPE, Cristina (2013), *The Genres of Rhetorical Speeches in Greek and Roman Antiquity*, Brill, Leiden - Boston.

RUSSELL, Donald Andrew and WILSON, Nigel Guy (1981), *Menander Rhetor. A Commentary*, Edited with translation and commentary by D. A. R. and N. G. W., Clarendon Press, Oxford.

SANS, Benoît (2012), *Narratio probabilis: étude comparée des systèmes rhétoriques de Polybe et Tite-Live* (thèse de doctorat), Brussels.

SANS, Benoît (2015), *Enseigner le genre épidictique*, in FERRY Victor and DI PIAZZA Salvatore (eds), *Les rhétoriques de la concorde*, (online).

VANHALME, Charlotte (2012), *Citoyenneté postmoderne et didactique des langues anciennes: quel projet d'autonomie intellectuelle pour l'apprenant?*, Université libre de Bruxelles, PhD thesis Bruxelles.

VANHALME, Charlotte (2013), «Apprendre l'altérite: un détour obligé par la complexité», in *Cahiers pédagogiques* n. 32, pp. 74-77.

VERDELHAN-BOUGARDE, Michèle (2001), *École, langage et citoyenneté*, L'Harmattan, Paris.

VIX, Jean-Paul (2010), *L'enseignement de la rhétorique au IIe siècle ap. J.-C. à travers les discours 30-34 d'Aelius Aristide*, Brepols, Turnhout.

WEBB, Ruth (2001), *The Progymnasmata as Practice*, in TOO Yun Lee (ed), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Brill, Leyde - London - Cologne.

WISEMAN, Timothy Peter (1979), *Clio's Cosmetics : Three Studies in Greco-Roman Literature*, Leicester University Press, Leicester - Totowa.

WISEMAN, Timothy Peter (1993), *Lying Historians : Seven Types of Mendacity*, in GILL Christoper and WISEMAN Timothy Peter (eds) *Lies and Fiction in the Ancient World*, pp. 122-146.

WOODMAN, Anthony J. (1988), *Rhetoric in Classical Historiography. Fourth Studies*, Aeropagitica Press, London - Sydney.

RIFL/BC(2016): 89-102
DOI: 10.4396/2016BC06

# Argomentazione, negoziazione e persuasione nei processi costituenti

**Giovanni Damele**
IFILNOVA, Universidade Nova de Lisboa
giovanni.damele@fcsh.unl.pt

**Francesco Pallante**
Dipartimento di Giurisprudenza, Università di Torino
francesco.pallante@unito.it

**Abstract** The paper will examine the theme of constituent processes, conducted through the action of an organ, which is expression of popular will, the outcome of which is the production of a written constitution. In the essay "Arguing and Bargaining in Two Constituent Assemblies", Jon Elster seems to develop a kind of "general theory of constituent process" based on an (Habermasian) argumentation theory. The strong accent on the argumentative dimension makes this theory particularly attractive when studying constitutional debates.
Elster suggests that the constitution-making enterprise can be understood more generally resorting to two types of "speech acts": "arguing" and "bargaining". Elster uses the two types with the aim of exploring two distinct issues: "the role of the rational argument", and that of "threat-based bargaining" ("bargaining on the basis of extra-parliamentary resources").
Nevertheless, the analysis of real constitution-making debates could be improved by developing the triadic version of the model, suggested, but not elaborated by Elster. Such an improvement can be achieved by introducing the third "type of speech act" ('rhetorical statements aiming at persuasion') and perhaps combining it with other concepts developed in legal theory, such as the idea of "incompletely theorized agreement" proposed by Cass Sunstein as a peculiar method of statutemaking, aiming at reduce the potential for conflict.

**Keywords:** rhetoric, argumentation theory, constitution making, constitutional theory

**Received September 2015; accepted April 2016.**

## 0. Introduzione

In questo lavoro ci occuperemo del processo costituente svoltosi in Italia tra il 25 luglio 1943 (caduta del fascismo) e il 1° gennaio 1948 (entrata in vigore della Costituzione repubblicana), con particolare riguardo al dibattito avvenuto durante i lavori dell'Assemblea costituente tra il 2 giugno 1946 e il 27 dicembre 1947.

RIFL/BC(2016): 89-102
DOI: 10.4396/2016BC06

Il discorso sarà strutturato in base al libro di Jon Elster, *Argomentare e negoziare*[1], al centro del quale vi è lo studio dei processi costituenti e, soprattutto, dei dibattiti costituenti. Sullo sfondo – per ragioni di spazio – resteranno le questioni teoriche sollevate dal concetto di potere costituente[2].

## 1. Lo schema elsteriano

Le sommarie indicazioni rintracciabili nel saggio di Elster possono essere ricomposte individuando sette passaggi fondamentali dei processi costituenti:

1. convocazione dell'assemblea costituente;
2. scelta della procedura di selezione dei delegati;
3. definizione del mandato dell'assemblea e dei delegati;
4. verifica delle credenziali dei delegati;
5. scelta della procedura decisionale da seguire in assemblea;
6. discussione e approvazione della costituzione da parte dell'assemblea;
7. ratifica della costituzione.

Lo studioso norvegese distingue preliminarmente le prime due fasi da quelle successive, affermando che convocazione dell'assemblea costituente e scelta della procedura di selezione dei delegati devono essere svolte da autorità esterne all'Assemblea stessa, mentre tutte le altre sono rimesse alle decisioni assembleari (a pena di dar vita a un organo-fantoccio che si limita a dar corso a volontà altrui) (ELSTER 2005: 31-33).

Il punto è decisivo: solo un processo che sia, in ultima analisi, «autofondato» può essere considerato realmente «costituente», dovendo invece essere considerato «costituito» il processo che nasce per decisione di un organo preesistente (RESCIGNO 1996: 34).

## 2. La convocazione dell'assemblea costituente

**2.1.** Iniziando dalla prima fase, secondo Elster l'autorità che procede alla convocazione dell'Assemblea costituente può essere (*Ivi*: 32):

- la costituzione stessa, se prevede assemblee costituenti periodiche (era l'idea di Thomas Jefferson). Simile è l'ipotesi che la costituzione preveda la propria totale revisionabilità (si veda l'art. 193 della Costituzione della Confederazione elvetica; qualcosa di simile accadde in Spagna nel 1978)[3];
- un'autorità esterna allo Stato cui si applicherà la costituzione: per esempio, una potenza occupante (come accadde in Germania Ovest e in Giappone dopo la seconda guerra mondiale). Oggi prevale l'ipotesi che l'autorità esterna abbia carattere internazionale (si pensi ai casi del Kosovo e dell'Afghanistan);
- un governo provvisorio, di matrice rivoluzionaria (come avvenne in Francia con le rivoluzioni del 1789 e del 1848) o golpista (sembra il caso della

[1] ELSTER 2005 (la conferenza da cui nacque il libro si svolse all'Università di Yale nel 1991).

[2] Nella dottrina costituzionalistica italiana cfr. almeno: BARILE 1966, DOGLIANI 1986 e 1990, MORTATI 1972, GRASSO 1985, PACE 1997, RESCIGNO 1996. Nella letteratura internazionale, di recente si sono dedicati alla tipizzazione dei processi costituenti con intenti normativi: GINSBURG-ELKINS-BLOUNT 2009, ELKINS-GINSBURG-MELTON 2009; GINSBURG 2012.

[3] PACE 1997: 8 ss., per il quale si tratta di ipotesi che configurano l'esercizio di un potere costituito.

RIFL/BC(2016): 89-102
DOI: 10.4396/2016BC06

Costituzione del Ghana del 1992). Naturalmente, non per forza la rivoluzione o il colpo di Stato devono avvenire in modo violento (sicché sarebbero riconducibili a questa ipotesi le assemblee costituenti convocate da organi appartenenti al precedente ordinamento costituzionale, come la Convezione nazionale francese che approvò la Costituzione del 1793);
- un governo misto o una qualche sede di concertazione tra vecchio regime e opposizioni (è quanto accadde in Polonia nel 1989 con i c.d. Accordi della Tavola Rotonda).

**2.2.** Nel caso italiano, la convocazione dell'Assemblea costituente può essere formalmente ricondotta a due atti:
- il d.-l. lgt. n. 151/1944, il quale previde l'elezione di un'Assemblea costituente incaricata di deliberare su tutti gli aspetti (inclusa dunque la forma istituzionale: monarchia e repubblica?) della «nuova Costituzione dello Stato» (c.d. prima Costituzione provvisoria);
- il d.lgs. lgt. 98/1946, il quale ridefinì i poteri dell'Assemblea costituente stabilendo che la questione istituzionale sarebbe stata risolta tramite *referendum* popolare da tenersi contemporaneamente all'elezione dell'Assemblea stessa (c.d. seconda Costituzione provvisoria).

Sono, entrambi, atti adottati da governi provvisori di unità nazionale e, dunque, da autorità esterne secondo lo schema elsteriano: il primo fu emanato dal governo Bonomi, il secondo dal governo De Gasperi I. In entrambi i casi vi furono anche influenze della monarchia e degli alleati.

Elster nota che, in occasione dei processi costituenti, i rapporti tra vecchio e nuovo regime originano spesso un paradosso logico, in ragione del tentativo dei costituenti di attribuire alle proprie azioni una legittimità formale basata sui previgenti istituti giuridici, sicché non è chiaro se a dominare siano le nuove o le vecchie regole (*Ivi*: 33) .

Nel caso italiano, un'evidente spia di tali problemi è rappresentata dalla diversa forma assunta dai due decreti: il primo è un decreto legge, il secondo un decreto legislativo. La differenza si spiega in quanto è l'atto del 1944 – adottato ai sensi dell'art. 3 della legge n. 100/1926 – a stabilire la delega dei poteri legislativi al governo; dunque solo gli atti successivi potevano essere atti delegati. Poiché, però, i decreti-legge sono atti a durata provvisoria, restava il problema della conversione in legge del d.-l.lgt. n. 151/1944: vi provvide la XV disp. trans. fin. della Costituzione, definendolo tuttavia «decreto legislativo».

## 3. La procedura di selezione dei delegati

**3.1.** In merito alla modalità di selezione dei membri dell'assemblea, Elster sottolinea che l'autorità che la decide deve essere diversa da quella che convoca l'assemblea, altrimenti ci si troverebbe dinnanzi a un' «assemblea-fantoccio», posto che i delegati verrebbero presumibilmente scelti in base alla loro fedeltà nei confronti dell'autorità convocante[4]. Il politologo norvegese, peraltro, non si sofferma ulteriormente sui soggetti che potrebbero procedere alla scelta dei delegati *(Ivi*: 32).

[4] ELSTER 2005: 32, in particolare nota 3, in cui si fa l'esempio dei «sessantasei uomini convocati in Cina da Yuan Shikai nel 1914 per dare al suo governo una parvenza di legalità attraverso un "patto costituzionale"».

**3.2.** Nel caso italiano, l'atto che stabilisce le modalità di formazione dell'Assemblea costituente è il d.lgs.lgt. n. 74/1946, con cui si introdusse una legge elettorale rigorosamente proporzionale. La scelta dei componenti dell'Assemblea venne, quindi, rimessa al popolo, chiamato il 2 giugno 1946 a votare, per la prima volta, a suffragio universale maschile e femminile. È chiaro, però, che la definizione del sistema elettorale ebbe un'importanza decisiva e fu largamente condizionata dal fatto che i partiti non erano preventivamente a conoscenza del proprio *peso* elettorale (sicché optarono, rawlsianamente, per la scelta che più li avrebbe garantiti in caso di sconfitta).
La vicenda italiana vede, dunque, il concorso di due autorità esterne: il governo provvisorio, che stabilì il sistema elettorale, e il popolo, che elesse i delegati dell'Assemblea. Ciò smentisce in parte lo schema elsteriano, dal momento che il governo provvisorio intervenne in entrambe le fasi - convocazione e scelta dei componenti – che precedettero la formazione dell'Assemblea.

## 4. La definizione del mandato

**4.1.** A proposito della definizione del mandato, la questione riguarda la presenza o meno di un vincolo. Sul piano pratico, è facile – scrive Elster – che l'autorità che convoca l'assemblea costituente (o, più raramente, quella che ne sceglie i componenti) cerchi di condizionare l'esito dei lavori vincolando il mandato dei delegati. È, però, altrettanto facile che, se non si tratta di una mera operazione di facciata, il processo costituente finisca con lo sfuggire di mano al suo "creatore" (è quanto accadde a Luigi XVI) (*Ivi*: 40-41).
Al di là della sua inefficacia pratica, lo studioso norvegese non offre una valutazione del tutto negativa rispetto all'imposizione di vincoli al mandato, perché potrebbe risultare utile per dar forza alle minacce proferite nel corso delle negoziazioni (*Ivi*: 42).

**4.2.** Nel caso italiano, si può ritenere che una forma di vincolo al mandato dei deputati all'Assemblea costituente vi sia stata, sotto forma di sottrazione della questione istituzionale alla loro decisione.
Come già ricordato, inizialmente il d.-l.lgt. n. 151/1944 prevedeva che la scelta spettasse all'Assemblea; poi il d.lgs.lgt. n. 98/1946 tornò sulla questione, devolvendo la decisione al popolo tramite *referendum*. È questo uno dei passaggi-chiave dell'intero processo costituente italiano. Nonostante il decreto del 1944 fosse stato il frutto di un accordo complessivo, coinvolgente alleati, partiti del CLN e monarchia, il luogotenente Umberto ruppe l'intesa, chiedendo che sulla questione istituzionale si pronunciasse direttamente il popolo. Sulla stessa linea si schierarono il PLI, di convinte simpatie monarchiche, e la dirigenza della DC, timorosa che emergesse uno scarto eccessivo tra le posizioni del partito e quelle del suo elettorato (ritenuto maggiormente incline alla continuità istituzionale). Anche gli alleati furono convinti da De Gasperi a sostenere la soluzione referendaria. Le sinistre e gli azionisti erano, al contrario, favorevoli ad attenersi alle originarie previsioni del d.-l.lgt. n. 151/1944[5].

[5] La vicenda è attentamente ricostruita in RICCI 1996: 449-459.

La questione fu posta per la prima volta, durante il governo Parri, da De Gasperi il 10 ottobre 1945. Ne scaturì una complessa discussione, che andò a intrecciarsi con le due ulteriori questioni – su cui *infra* – della spettanza della potestà legislativa ordinaria (all'Assemblea costituente o al governo?) e delle modalità di deliberazione in Costituente (a maggioranza semplice o qualificata?). Il Consiglio dei Ministri (e il c.d. Consiglio di Gabinetto, collegio più ristretto composto dai ministri di diretta espressione dei partiti del CLN) fu impegnato su questi temi nelle numerose sedute che si svolsero tra il 19 febbraio e il 2 marzo 1946, fino a che, sotto il governo De Gasperi, i segretari di DC, PSI e PCI si accordarono sull'approvazione del d.lgs.lgt. n. 98/1946.

## 5. La verifica delle credenziali

**5.1.** La verifica delle credenziali dei delegati all'assemblea costituente viene trattata da Elster come un paradosso logico (ulteriore rispetto a quello inerente all'origine legale della costituente): l'Assemblea non può verificare le credenziali dei delegati senza essersi insediata, ma – nello stesso tempo – non può insediarsi senza aver prima verificato le credenziali dei propri membri (*Ibidem*). Sarebbe necessario un controllo esterno, ma in tal modo si minerebbe l'autonomia dell'assemblea. La questione fu molto discussa agli Stati Generali convocati da Luigi XVI: la soluzione fu trovata sulla base della seguente considerazione: «non è da credere che la maggioranza di coloro che si presentano come delegati non abbia credenziali valide» (*Ibidem*).

**5.2.** Nel caso italiano, l'Assemblea costituente istituì una Giunta per le elezioni, incaricata di verificare le credenziali dei deputati eletti, cosa che fece procedendo anche ad alcune sostituzioni.
La questione non suscitò particolari discussioni, perché l'Assemblea lavorò sulla base del regolamento interno della Camera dei deputati pre-fascista, che già prevedeva la competenza in materia della Giunta per le elezioni.

## 6. La scelta della procedura decisionale

**6.1.** A proposito della scelta delle procedure da seguire in assemblea per discutere e approvare la costituzione, Elster accenna ai seguenti problemi (*Ivi*: 46 e 83-85):

1. la durata dei lavori;
2. se l'assemblea costituente debba o meno funzionare anche da organo legislativo;
3. come ripartire i tempi di lavoro tra attività costituente e altre attività;
4. l'eventuale formazione di commissioni redigenti o di approfondimento di problemi particolari;
5. l'apertura o chiusura al pubblico dei lavori (secondo Elster la chiusura favorisce, grazie alla minore difficoltà di cambiare opinione, la negoziazione e l'argomentazione)[6];

[6] ELSTER 2005: 132 (sull'utilità che i soggetti coinvolti possano cambiare idea cfr. anche p. 67).

6. il *quorum* decisionale e il metodo di votazione (per "testa" o per gruppo[7]? E, se per "testa", per appello nominale, alzata di mano, divisione dell'aula, ecc.?) (*Ivi*: 47-49);
7. la procedura di trasformazione delle votazioni in decisioni.

**6.2** Nel caso italiano, occorre far riferimento all'art. 4 del d.lgs.lgt. n. 98/1946, che prevede di applicare in Assemblea costituente il regolamento della Camera dei deputati del 1° luglio 1900, con le successive modificazioni apportate fino al 1922.L'Assemblea costituente operò, poi, alcune "aggiunte". In sostanza, la decisione sulle procedure venne presa da un'autorità esterna (il governo provvisorio, sia pure con il tacito assenso dell'Assemblea) e non, come prevede lo schema elsteriano, dall'Assemblea costituente.
Vediamo, ora, più da vicino i singoli profili individuati da Elster.
Iniziando dalla durata, il d.lgs.lgt. n. 98/1946 stabiliva un termine di massimo otto mesi dalla prima seduta (che si tenne il 25 giugno 1946). Tale termine era prorogabile per non più di quattro mesi. Dopo aver sfruttato tale possibilità, l'Assemblea procedette a un'ulteriore proroga di sei mesi (e alcuni giorni, per far coincidere il termine finale con il 31 dicembre 1947), sicché si può dire che la durata venne in parte decisa da un'autorità esterna (il governo provvisorio), in parte dall'Assemblea costituente stessa.
Quanto ai poteri legislativi, il CLN era diviso, al suo interno, tra DC e PLI, che col sostegno degli alleati avrebbero voluto limitare le competenze dell'Assemblea ai temi costituzionali (lasciando il potere legislativo ordinario delegato al governo), e le sinistre, che ritenevano preferibile demandare la decisione all'Assemblea costituente stessa. La questione aveva a che fare con il timore che le sinistre, in caso di vittoria elettorale, avrebbero potuto sfruttare i poteri dell'Assemblea per dar vita fin da subito a una legislazione "rivoluzionaria". Il problema fu trattato contestualmente a quelli del soggetto competente a effettuare la scelta istituzionale e del *quorum* decisionale della Costituente. Anche in questo caso la soluzione si trova nel d.lgs.lgt. n. 98/1946 (art. 3). Benché la disposizione sancisse la vittoria delle forze moderate, di fatto all'Assemblea fu, però,poi riconosciuta la possibilità di indicare i disegni di legge, che, pur non rientranti nella sua competenza legislativa, dovevano essere assoggettati alle sue deliberazioni[8].
Passando ai tempi di lavoro, la suddivisione tra attività costituente e attività "ordinaria"[9]veniva decisa con la programmazione dei lavori da parte dell'Assemblea costituente stessa. Si tennero 375 sedute pubbliche, di cui 170 dedicate alla discussione e all'approvazione della nuova Costituzione.
Sulla previsione di commissioni per l'elaborazione della costituzione, viene in evidenza la Commissione per la Costituzione, incaricata, sotto la presidenza di Meuccio Ruini, di predisporre il progetto della Costituzione. Per meglio approfondire i temi di lavoro, la Commissione dei 75 si suddivise in tre sottocommissioni:

1. diritti e doveri dei cittadini;

[7] La questione fu molto discussa all'Assemblea costituzionale francese .
[8] Per la ricostruzione della vicenda si veda RICCI 1996: 449-459.

[9] Oltre ai pareri sugli schemi di d.lgs., le principali attività di carattere non costituente in cui fu impegnata l'Assemblea furono: il conferimento della fiducia ai Governi De Gasperi II, III e IV; l'approvazione delle leggi di bilancio per il 1947 e 1948; la ratifica dei trattati di pace, firmati a Parigi il 10 febbraio 1947.

2. organizzazione costituzionale dello Stato, (si suddivise poi in due sezioni: una sul potere esecutivo, l'altra su potere giudiziario e Corte costituzionale; venne, inoltre, dato vita a un comitato ristretto per l'ordinamento regionale);
3. rapporti economici e sociali.

La prima e la terza sottocommissione si sovrapposero parzialmente nella trattazione degli argomenti, sicché fu istituito un Comitato di coordinamento incaricato di unificarne i lavori. Un Comitato di redazione (o Comitato dei 18) si occupò, infine, di redigere materialmente il testo della Costituzione, coordinando e armonizzando i lavori delle tre sottocommissioni.

Con riguardo alla pubblicità o segretezza dei lavori, l'attività dell'Assemblea costituente fu pubblica, ma non quella della Commissione dei 75 e delle sue varie sottoarticolazioni, sicché non si può dire che la popolazione italiana poté assistere direttamente all'intero svolgimento del processo costituente[10]. Il dibattito ricevette copertura dagli organi di informazione e molto articolata fu anche l'attività informativa svolta dal Ministero per la Costituente (POMBENI 1995: 93-96).

*Quorum* decisionale e metodo di votazione furono regolati secondo il regolamento della Camera in vigore fino a prima del fascismo (RICCI 1996: 449-459). Era previsto il voto per "testa" a scrutinio segreto per l'approvazione finale delle proposte di legge e per alzata e seduta in tutti gli altri casi (salvo che dieci deputati chiedessero la votazione per divisione dell'aula, quindici per appello nominale, venti a scrutinio segreto). Il *quorum* deliberativo era dato dalla maggioranza dei presenti.Seguendo queste regole, la Costituzione fu approvata il 22 dicembre 1947 con voto a scrutinio segreto per appello nominale (su 515 presenti, i voti a favore furono 453, quelli contrari 62).

Infine, per quanto attiene alla «procedura per trasformare le votazioni in decisioni», una volta approvata la Costituzione italiana venne promulgata dal Capo provvisorio dello Stato Enrico De Nicola il 27 dicembre 1947 e subito pubblicata sulla Gazzetta Ufficiale n. 298, edizione straordinaria, dello stesso giorno. Entrò, quindi, in vigore il 1° gennaio 1948 (ELSTER 2005: 46).

## 7. La discussione

**7.1** Elster ritiene che i progetti costituenti rappresentino un «caso paradigmatico» utile a porre in luce due tipi di dialogo: *argomentare* e *negoziare*. Questi assumerebbero «le forme più clamorose» (*Ivi*: 7) nelle assemblee costituenti, più polarizzate delle assemblee legislative e continuamente sospese tra «alta legislazione» e «il puro e semplice ricorso alla forza». Elster introduce, inoltre, un «terzo tipo di atto linguistico»: quello delle «dichiarazioni *retoriche* miranti alla *persuasione*», del quale, tuttavia, non dà una esatta caratterizzazione analitica. Sembra, tuttavia, che la distinzione tra i tre tipi sia una questione di "moventi". Non tanto di moventi dell'oratore, che Elster distingue in «ragione», «passione» e «interesse», quanto dei moventi che l'oratore attribuisce all'uditorio. La retorica potrebbe quindi essere definita «dal fatto che chi la usa fa appello alle passioni del pubblico, più che alla ragione o agli interessi egoistici» poiché «in certi dibattiti la ragione parla alla ragione, in altri la passione alla passione, in altri ancora l'interesse all'interesse» (*Ivi*: 57). In qualche modo, sembra di scorgere nel modello triadico di Elster un riflesso della tripartizione aristotelica dei modi di persuasione, laddove il

[10] PALDIN 2004: 46 (e 48-49) scrive, anzi, che spesso i lavori furono «assai riservati».

*logos* può agevolmente essere accostato all'argomentazione, l'*ethos* può in qualche modo avere a che fare con la negoziazione (nella quale è centrale il criterio della credibilità) e infine il *pathos* corrisponderebbe alla «retorica» così come intesa da Elster, ovvero come un appello alle passioni dell'uditorio. Elster non sviluppa tuttavia questo parallelismo così come non sviluppa l'analisi delle componenti più genuinamente patetiche della discussione assembleare.

### 7.2. Argomentare e negoziare

Per Elster, l'argomentazione razionale è soggetta a dei criteri di *validità* e le promesse o le minacce a dei criteri di *credibilità* (ELSTER 2005: 57-58). Il primo dei due criteri, richiama la teoria habermasiana dell'agire comunicativo, che vincola un oratore che mira alla *comprensione* e non al mero *successo* a «tre impegni di validità: verità proposizionale, correttezza normativa e autenticità». Anche i costituenti che non sono mossi «da una sincera preoccupazione per il bene comune», ma da interessi «puramente egoistici», sono comunque costretti o indotti «a sostituire il linguaggio dell'interesse personale con quello del ragionamento imparziale» (*Ivi*: 8-9). Questa sostituzione sarebbe il frutto della *forza cIvilizzatrice dell'ipocrisia*, grazie alla quale «un oratore che voglia *apparire* uno che mira alla comprensione deve anche apparire legato a questi impegni» (*Ivi*: 59). Perciò, «l'interesse egoistico e l'imparzialità non sono sempre e necessariamente opposti», potendo accadere «che si argomenti *a favore* dell'imparzialità *partendo* dall'interesse personale». Un tipico argomento di questo tipo è quello del cosiddetto «velo d'ignoranza» (*Ivi*: 62-63), o, in generale, tutti quei casi in cui «un comportamento apparentemente egoistico» può essere guidato «da preoccupazioni imparziali» (*Ivi*: 86). L'autenticità, o la sincerità, può essere invece ricondotta, almeno in una delle sue versioni, alla coerenza, la quale non è incompatibile con quella che potremmo definire *ipocrisia argomentativa* (*Ivi*: 66). L'importante sarebbe poter distinguere tra autentici cambiamenti di opinione, che non denuncerebbero di per sé un'argomentazione incoerente, e opportunismo vero e proprio (*Ivi*: 67).

Restando sul piano dell'argomentazione, Elster distingue gli argomenti in «tendenzialmente» consequenziali o deontologici, vale a dire in appelli «all'efficienza complessiva» oppure «ai diritti individuali». Questi ultimi, così come quelli «basati sul bene pubblico» e quelli «che ricorrono a una qualche versione dell'utilitarismo», sono imparziali perché immediatamente generalizzabili (*Ivi*: 69-70). Dibattendo a partire da questi argomenti, i costituenti mostrerebbero, in qualche modo, di essere motivati da una *ragione* imparziale, per quanto, come abbiamo visto, permeabile a considerazioni di tipo egoistico. Elster qualifica i costituenti, perciò, come *imperfettamente razionali* (*Ivi*: 71-72).

Se l'argomentazione razionale si basa, in linea di principio, sul «potere del miglior argomento», la negoziazione costituzionale si fonda invece «su risorse che possono essere utilizzate per rendere credibili le minacce (e le promesse)». Risorse che possono essere extrapolitiche e intrapolitiche. Tra queste ultime, il caso più rilevante è lo «scambio di concessioni» (*Ivi*: 100). L'uso di queste risorse è strettamente dipendente dalla capacità dei negoziatori di renderle credibili: la credibilità di chi negozia si ripercuote così sulla credibilità delle sue minacce e/o delle sue promesse.

### 7.3. Tipi puri e impuri.

I due tipi puri sembrano tradursi, nell'analisi delle argomentazioni reali delle due assemblee, in una sequenza di casi «misti» o «impuri». Da un lato, è non solo

possibile, ma comune e in certi casi auspicabile un uso strategico di argomenti (apparentemente) non strategici: in questi casi, «gli agenti animati da interesse egoistico cercano spesso», *nel loro stesso interesse*, «di fondare le proprie richieste su ragioni di principio». Dall'altro «chi negozia cerca spesso di presentare le proprie minacce come avvertimenti» (*Ivi*: 123). La differenza tra minacce e avvertimenti starebbe nel fatto che le prime «sono affermazioni su quello che il parlante *farà*», laddove i secondi sono «affermazioni su quello che *accadrà* (o *potrebbe accadere*) indipendentemente dalle azioni del parlante» (*Ivi*: 140). Nel primo caso, gli «agenti animati da interesse egoistico» fanno appello a un *equivalente parziale*. Nel secondo caso, i negoziatori sostituiscono alla minaccia un *equivalente fattuale*.
Dal punto di vista dell'argomentazione, quel che si verifica nella realtà non è tanto una «*concordanza perfetta* fra interessi di parte e argomenti imparziali» quanto una «concordanza *massimale*» (*Ivi*: 124). Le ragioni di questa sostituzione tra argomenti partigiani e argomenti imparziali possono essere, comunque, varie. In primo luogo, «se gli altri credono che qualcuno stia veramente sostenendo le sue tesi per ragioni di principio, possono essere disposti a concedergli qualcosa». In secondo luogo «le coalizioni legislative tendono a usare un linguaggio riguardoso verso il pubblico come "sotterfugio" per far passare quello che in realtà è un patteggiamento fra interessi particolari» (*Ivi*: 128). In terzo luogo, «adducendo una ragione generale si può anche riuscire veramente a convincere altre persone» (*Ivi*: 129).
In ogni caso, grazie alla *forza civilizzatrice dell'ipocrisia*, l'argomentazione, persino quando è puramente strategica ed egoisticamente orientata, «produce, tendenzialmente, esiti più equi della negoziazione» poiché impedisce «che i forti adoperino fino in fondo la propria forza contrattuale». In tal caso, perciò, «l'equivalente imparziale ottimale», capace di «produrre esiti più equi», è quello che «annacqua» l'interesse egoistico dei forti e «tiene in un qualche conto l'interesse dei deboli» (*Ivi*: 136-137).

**7.4** Elster ritiene che «il requisito più importante» di una teoria dei processi costituenti dovrebbe essere «quello di essere in grado di dire che cosa accadrà durante un collasso temporaneo della collaborazione» (*Ivi*: 108). In che modo, insomma, i costituenti possono uscire da una situazione di *impasse* causata da una situazione non collaborativa, ancorché temporanea. Prendiamo, ad esempio, la discussione che ha condotto alla versione finale dell'articolo 29 della Costituzione[11].
Com'è noto, tale articolo è frutto di un processo di redazione tormentato, che ha poi significativamente influito sul testo stesso dell'articolo (nonché sulle sue successive interpretazioni). Ciò è legato da un lato all'importanza attribuita al tema della famiglia dai deputati democristiani e, più in generale, cattolici, dall'altro alla difficile posizione del Partito Comunista, che non intendeva farsi schiacciare su posizioni marcatamente laiche in vista delle future elezioni politiche (nelle quali il voto cattolico sarebbe stato fondamentale) né poteva ignorare che una parte rilevante del suo elettorato (e degli stessi deputati comunisti) aveva su alcuni aspetti della

[11] CAPORRELLA 2010. Gli atti della Costituente sono disponibili in rete presso la sezione dedicata alle "Legislature precedenti" del sito della Camera dei Deputati (sezione "Assemblea Costituente") o nel sito web "Nascita della Costituzione", a cura di Fabrizio Calzaretti: www.nascitacostituzione.it. I dibattiti che hanno condotto alla redazione finale dell'articolo 29 si sono svolti nei giorni: 26 luglio, 13 settembre, 30 ottobre, 5-7, 12-13 e 15 novembre 1946 e 15 gennaio 1947, per quanto riguarda la I Sottocommissione; 4-8, 10-11 e 17 marzo, 15, 17-19, 21-24 aprile 1947, per quanto riguarda l'Assemblea.

*questione*, primo fra tutti il divorzio, posizioni non molto diverse da quelle dei deputati democristiani.
La redazione dell'articolo 29 è contraddistinta da una serie di ripetuti «collassi temporanei della collaborazione», superati tramite scambi di concessioni, il ricorso a risorse «intrapolitiche» (ad esempio una dislocazione strategica dei voti disponibili di un *certo* gruppo parlamentare) o l'uso strategico delle procedure. Una prima *impasse*, causata dalla contrapposizione tra le due posizioni in sottocommissione circa l'indissolubilità del matrimonio e la definizione di famiglia come «unità naturale e fondamentale della società», venne superata da Moro e Togliatti attraverso uno scambio di concessioni che si tradusse in una nuova versione che divideva il tema in due articoli, includeva una (più ambigua) definizione di «società naturale» nell'articolo dedicato alla famiglia e un (più vago) riferimento all'«unità» (al posto dell'indissolubilità) in quello dedicato al matrimonio. Il secondo collasso della collaborazione si verificò a causa del sostanziale fallimento del ricorso strategico, da parte di Togliatti e dei comunisti, della risorsa «intrapolitica» del voto. Nella Commissione per la Costituzione, Togliatti, rispettando il compromesso raggiunto con Moro, guidò il suo gruppo in modo da consentire l'approvazione della formula «famiglia quale società naturale». Quando però fu posto in votazione il secondo articolo, gli emendamenti contrari alla clausola di «indissolubilità del matrimonio» non furono approvati. Cosicché il risultato sarà in qualche modo riequilibrato solo nell'ultima votazione, attraverso l'uso strategico del regolamento dell'Assemblea. La richiesta del voto segreto da parte di venti deputati consentì infatti di ristabilire il compromesso, conducendo all'approvazione per soli tre voti di un emendamento del deputato socialista Grilli per eliminare il riferimento all'«indissolubilità». Sul piano della negoziazione e quindi del ricorso all'avvertimento, va almeno ricordato l'intervento di Lelio Basso nella seduta del 7 novembre 1946 della I Sottocommissione, durante il quale il deputato socialista avvertiva che la «richiesta categorica dell'indissolubilità del matrimonio» avrebbe potuto «portare ad una scissione della Sottocommissione».
Per quel che riguarda gli argomenti utilizzati, la tendenza fu tanto ad argomentare per principi, quanto di presentare argomenti di tipo consequenzialista. In entrambi i casi, l'obiettivo era presentare un punto di vista generalizzabile e imparziale. Ciò è particolarmente evidente negli interventi dei costituenti democristiani, la cui principale preoccupazione era dimostrare che l'esigenza dell'inclusione della «indissolubilità» nella carta costituzionale andava al di là dell'aderenza a certi principi religiosi. Corsanego dichiarò che sulla famiglia «l'autentico popolo italiano, anche nei suoi strati più umili, ha argomenti chiari, ben definiti e concreti», richiamando l'autorità del "senso comune". Ricorse inoltre a un argomento consequenzialista, notando che «il divorzio rappresenta la dissoluzione della famiglia ed un germe velenoso per il suo affermarsi, come si è dimostrato in tutti i paesi dove esso è ammesso». La Pira affermò di insistere sulla indissolubilità anche perché persuaso da una «affermazione sempre più decisa nel campo scientifico verso l'indissolubilità del matrimonio considerato come elemento strutturale della famiglia». Sottolineò poi che i democristiani intendevano porre l'indissolubilità nella Costituzione perché essa avrebbe dovuto riguardare il matrimonio in quanto tale, e non in quanto sacramento (e quindi anche il matrimonio civile). Riteneva quindi importante «superare la questione dei partiti, in modo che la tesi affermata non sia quella della democrazia cristiana, ma di tutto il popolo italiano».
È chiara quindi, negli interventi dei deputati democristiani, l'intenzione di presentare da un punto di vista imparziale un tema che, per loro stessa ammissione, era centrale

per la loro posizione politica e religiosa. Più delicata appariva la posizione dei contrari all'inclusione in costituzione della locuzione «società naturale» a proposito della famiglia, così come dei contrari all'introduzione dell'indissolubilità del matrimonio. A seguito del compromesso tra Moro e Togliatti, i comunisti erano contrari alla seconda ma non alla prima. I socialisti e alcuni liberali erano invece contrari a entrambe. Tuttavia anche i socialisti non posero la questione del divorzio, così come non la pose Togliatti. In un certo senso, in ragione anche della tattica necessaria in vista delle future elezioni, la posizione delle sinistre appariva più "difensiva" e in un certo senso ambigua, prestando così facilmente il fianco all'accusa di incoerenza e opportunismo.
Infine, va notato, a proposito dello "scambio di concessioni" tra Moro e Togliatti, il ricorso all'uso strategico dell'ambiguità, che consentì l'accordo su una formulazione sufficientemente ambigua da consentire interpretazioni differenti, e quindi, più o meno direttamente, coerenti con i diversi punti di vista degli agenti. Per Moro, conservare l'espressione «società naturale» nell'articolo consentiva di superare la posizione meramente confessionale e affermare i "diritti naturali" della famiglia, mentre per Togliatti la definizione di «società naturale» non aveva alcun effetto giuridico né implicava, di per sé, le conclusioni che La Pira ne avrebbe voluto trarre (cioè «l'indissolubilità del vincolo»).

## 8. Le modalità di ratifica

**8.1** Le modalità di ratifica – afferma Elster – servono a dare legittimità "a valle" al testo costituzionale approvato dall'assemblea costituente.
Si possono individuare le seguenti possibili modalità (*Ivi*: 50):

- diritto di veto dell'autorità esterna convocatrice (ma come può un potere costituito condizionare il potere costituente?);
- ratifica da parte del popolo tramite *referendum* o da parte di una convenzione *ad hoc*;
- nessuna ratifica ulteriore rispetto al voto finale dell'assemblea costituente.

**8.2** Nel caso italiano, fu sufficiente l'approvazione da parte dell'Assemblea costituente. Bisogna, però, tener conto che un coinvolgimento popolare era già avvenuto, per via del *referendum* istituzionale nel cui solco aveva operato l'Assemblea costituente.

## 9. Conclusione

In definitiva, per quanto attiene allo svolgimento complessivo del procedimento costituente, sembra di poter dire che – applicato al processo costituente italiano – lo schema tratto da Elster mostri una sostanziale capacità di tenuta. Alcuni passaggi risultano forse sovrastimati (come la verifica delle credenziali dei delegati), altri sottostimati (come la definizione dei poteri dell'assemblea). Nel complesso, le tappe sembrano però corrispondere e la maggior parte dei profili critici individuati dallo studioso norvegese ricorrono nel caso italiano.
Più critica sembra, invece, la conclusione dal punto di vista della teoria dell'argomentazione. L'analisi del dibattito sull'articolo 29 consente, infatti, di evidenziare alcuni punti critici del modello elsteriano. Il primo problema, è il ruolo

riservato alla retorica e più in generale il concetto di retorica cui egli fa riferimento. Il secondo problema è l'articolazione dei dibattiti secondo l'opposizione argomentare - negoziare, e l'utilità analitica di tale contrapposizione. Il terzo, infine, è quello dell'uso strategico dell'ambiguità. Per quel che concerne questi ultimi due aspetti, è forse possibile integrare il modello elsteriano con strumenti analitici provenienti dalla teoria dell'argomentazione e dalla teoria della negoziazione.

Qualificare la negoziazione e l'argomentazione come «tipi di dialogo» sembra poter consentire una miglior descrizione delle loro caratteristiche e soprattutto della loro compresenza all'interno delle stesse interazioni dialettiche, attraverso il concetto, introdotto da Walton, del «*dialectical shift*». Non si tratta in questo caso di una pura e semplice «combinazione» di tipi di dialogo, quanto di una transizione, più o meno graduale, da un tipo di dialogo a un altro. Può trattarsi di una transizione lecita o illecita, e nel primo caso il secondo tipo di dialogo sarà incluso nel primo, consentendo così di sviluppare ulteriormente, in modo costruttivo, lo scambio dialettico[12]. Una negoziazione può così trasformarsi (più o meno inavvertitamente) in un dialogo di tipo persuasivo. Tali transizioni consentono poi di valutare il contesto all'interno del quale un certo argomento può essere o no fallace, sostituendo una concezione rigida della fallacia con una dinamica, legata all'uso di un argomento in un dato tipo di dialogo. Se si considera la concezione elsteriana della negoziazione, ad esempio, e la centralità che in essa riveste la minaccia o l'avvertimento, può essere interessante richiamare l'analisi compiuta da Walton dell'argomento *ad baculum*, secondo la quale il criterio per distinguere tra un uso fallace o no della minaccia è esattamente il tipo di dialogo, dal momento che essa può essere legittima in una negoziazione ma non in un dialogo di tipo persuasivo (WALTON, MACAGNO 2007: 75)[13].

Per quanto riguarda l'uso strategico dell'ambiguità, esso riveste un ruolo chiave per superare «collassi temporanei della collaborazione». Come ha notato Eric M. Eisenberg, l'ambiguità strategica consente di favorire un accordo su un'astrazione senza impegnare i negoziatori sulle sue possibili interpretazioni future (EISENBERG 1984: 231). Ciò è ancor più importante se si considera che chi argomenta (o negozia) in un contesto deliberativo, può avere più obiettivi, in alcuni casi anche (parzialmente) in contrasto tra loro. Si tratta, come si vede, di qualcosa di molto simile a ciò che Cass Sunstein, in ambito giuridico, ha definito «*incompletely theorised agreements*» (SUNSTEIN 2007) cioè una strategia comunicativa che non minimizza l'ambiguità ma la gestisce (EISENBERG 1984: 238).

Resta da affrontare il ruolo della retorica. Il modello diadico di Elster si rivela essere un modello triadico, al quale tuttavia manca un componente: le «dichiarazioni *retoriche* miranti alla *persuasione*». E questo perché per Elster il termine «retorica» ha, essenzialmente, un significato negativo, ossia il comune significato di manipolazione, appello alle passioni (e non alla ragione), demagogia. Appare tuttavia riduttivo confinare la retorica al mero appello alle passioni, perché essa costituisce in realtà il quadro teorico di riferimento di ogni discorso persuasivo. E in un ambito come quello deliberativo, la finalità persuasiva accomuna tanto l'argomentazione, quanto la negoziazione, quanto, infine, l'appello alle emozioni. In quanto tecnica del discorso persuasivo, la retorica estende il suo ambito ben al di là del mero appello alle passioni dell'uditorio. Il punto non è neppure l'uso strategico degli argomenti,

[12] WALTON 1992: 138 e MACAGNO 2011: 106.

[13] Più in generale, sul tema, cfr. WALTON 2002.

quanto, più in generale, l'argomentazione strategica in quanto tecnica discorsiva che ha come fine la persuasione dell'uditorio. La gerarchia elsteriana andrebbe quindi rovesciata, poiché tanto le argomentazioni strategiche quanto le negoziazioni si sviluppano in ultima analisi, in ambito deliberativo, ricorrendo a discorsi di tipo persuasivo (retorico).

**Bibliografia**

BARILE, Paolo (1966), «Potere costituente» in *Novissimo digesto italiano*, vol. 13, Utet, Torino, pp. 443-450.

CAPORRELLA, Vittorio (2010), «*La famiglia nella Costituzione italiana. La genesi dell'articolo 29 e il dibattito della Costituente»*, in *Storicamente*, n. 6, disponibile su http://www.storicamente.org/07_dossier/famiglia/famiglia_costituzione_italiana.html

DOGLIANI, Mario (1986), *Potere costituente*, Giappichelli, Torino.

DOGLIANI, Mario (1990), «Costituente (potere)», in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. 4, Utet, Torino, pp. 281-287.

ELKINS, Z., GINSBURG, T., MELTON, J. (2009), *The Endurance of National Constitutions*, Cambridge University Press, New York.

ELSTER, Jon (2005), *Argomentare e negoziare*, Bruno Mondadori, Milano.

EISENBERG, Eric M. (1984), «Ambiguity as Strategy in organizational communication», in *Communications Monographs*, n. 51 pp. 227-242.

GINSBURG, T., ELKINS, Z., BLOUNT, J. (2009), «Does the Process of Constitution-Making Matter?», in *Annual Review of Law and Social Sciences*, n. 5, pp. 1-23.

GINSBURG, Tom (2012), (ed), *Comparative Constitutional Design*, Cambridge University Press, New York.

GRASSO, Pietro Giuseppe (1985), «Potere costituente», in *Enciclopedia del diritto*, vol. 34, Giuffrè, Milano, pp. 642-670.

MACAGNO, Fabrizio (2011), *Types of Dialogue, Dialectical Relevance, and Textual Congruity*, in «Antropology & Philosophy», n. 1-2, pp. 101-121.

MORTATI, Costantino (1972), *La Costituente. La teoria, la storia, il problema italiano*, MORTATI, Costantino, *Raccolta di scritti*, vol. 1, *Studi sul potere costituente e sulla riforma costituzionale dello Stato*, Giuffrè, Milano, pp. 7-343 (ed. orig. 1945).

PACE, Alessandro (1997), «L'instaurazione di una nuova Costituzione. Profili di teoria costituzionale», in *Quaderni costituzionali*, n. 1, pp. 7-50.

PALADIN, Livio (2004), *Per una storia costituzionale dell'Italia repubblicana*, il Mulino, Bologna.

POMBENI, Paolo (1995), *La Costituente. Un problema storico-politico*, il Mulino, Bologna.

RESCIGNO, Giuseppe Ugo (1996), «La discussione nell'Assemblea costituente del 1946 intorno ai suoi poteri, ovvero del potere costituente, delle Assemblee costituenti, dei processi costituenti» in *Diritto pubblico*, n. 1, pp. 1-41.

RICCI, Aldo G. (1996), *Aspettando la Repubblica: i governi della transizione 1943-1946*, Donzelli, Roma.

SUNSTEIN, C.R. (2007), «Incompletely Theorized Agreements in Constitutional Law», *Public Law and Legal Theory Working Paper*, n. 147, disponibile su http://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1149&context=public_law_and_legal_theory.

WALTON, D. (1992), *Types of Dialogue, Dialectical Shifts and Fallacies,* in F.H. VAN EEMEREN et al. (eds.), *Argumentation Illuminated*, Sicsat, Amsterdam, pp. 133-147.

WALTON, Douglas. (2002), *Scare Tactics*, Kluwer, Dordrecht.

WALTON, D., MACAGNO, F. (2007), «The Fallaciousness of Threats: Character and Ad Baculum», in *Argumentation*, 21, pp. 63-81.

RIFL/BC(2016): 103-115
DOI: 10.4396/2016BC08

# Vers une utopie rhétorique? Ouvrir la voie d'un nouveau monde commun pour refonder la Concorde

**Emmanuelle Danblon**
Université libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres
edanblon@ulb.ac.be

**Ingrid Mayeur**
Université libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres
imayeur@ulb.ac.be

**Abstract** Our contribution aims at exploring the rhetorical status of charters and declarations of Modernity inspired by the concept of Human Rights. Those texts are necessary to establish or restore social concord facing to an unsatisfactory (recent) past or present, around common values which were matter of consensus. However, unlike the epideictic genre, they own an argumentative part by motivating the need of (re)fund Concord. That part evokes what we might call a "dystopia", the negative situation that should be distanced. "Figurating" the social reality to be built, from such unpleasant situation, charters and declarations paves the way, like a guide, to a future likely, possible, and consistent (involved therefore in the rhetorical activities as Aristotle, and Perelman after him, defines it). In this way, we should consider them as linked to an utopian project. Showing the consistence of utopian dynamic through a parallelism with the original work of Thomas Morus, we wish to question here the possible existence of a rhetorical genre of utopia, its features and the uses of its rhetorical *technè*.

**Keywords:** charters, concord, utopia

**Received September 2015; accepted April 2016.**

## 0. Introduction

- Peut-on parler d'utopie rhétorique? Est-il possible de refonder la concorde d'une société non par l'exaltation des valeurs communes, mais par la projection de leurs concrétisation dans un avenir souhaitable ? Le discours suffit-il à engager la communauté sur la voie d'un nouveau monde commun?

- Nous voudrions ici montrer en quoi un possible genre *utopique*, expression rhétorique de l'utopie, pourrait constituer une forme-relais, permettant de répondre à la crise que traverse actuellement l'épidictique dans les démocraties modernes.

RIFL/BC(2016): 103-115
DOI: 10.4396/2016BC08

## 1. Crise de l'épidictique

**1.1.** Avant toute chose, il nous semble utile de préciser deux constats. Le premier, celui de la crise du genre épidictique dans nos sociétés. Le second, celui d'une perte de confiance généralisée de l'homme en sa capacité d'action, entrainant une vision pessimiste de l'avenir.

**1.2.** Dans leur article «Du *sentir en commun* à la concorde», Victor Ferry et Roberta Zagarella (2015) mettent en lumière la probable faillite du genre épidictique au sein des sociétés occidentales de l'après-guerre. Revenant sur le *sentir en commun* comme manifestation de la *sunaisthesis* aristotélicienne, ils explorent les mécanismes de l'empathie à travers la faculté humaine du *co-sentir*, dans laquelle l'activité langagière est activement impliquée. Les auteurs pointent le caractère ambivalent de l'empathie: nous l'éprouverions pour certains de nos semblables, au détriment d'autres qui seraient alors laissés pour compte.

**1.3.** Dans une communauté donnée, les discours d'éloge ou de blâme unissent les membres dans *l'identification* ou le *rejet* de *figures exemplaires*; toutefois, il est possible que cette activité ne soit adaptée qu'aux communautés antiques de taille réduite. En effet, dans nos démocraties pluralistes, l'ajustement du *cercle empathique* créé par le discours aux contours de la communauté effective est extrêmement difficile à réaliser. Le blâme ou l'éloge comportent l'un comme l'autre – bien qu'à des degrés divers – le risque d'une restriction de ce *cercle empathique*, soit par la restauration de la concorde dans le rejet unanime d'un bouc-émissaire, soit par l'affirmation d'une supériorité sur l'autre que conférerait le sentiment de fierté généré par l'éloge. Ferry et Zagarella finissent donc par douter de la *pertinence* de l'éloge et du blâme comme moyen de fonder la concorde sociale dans nos systèmes politiques actuels, ce qui ne remet toutefois pas en cause son utilité réelle.

**1.4.** Plus inquiétant, ce serait notre capacité même à *sentir en commun* – voire de *sentir* tout court qui serait en train de se perdre. Une difficulté, voire un refus de sentir qui pourrait culminer dans une anesthésie[1]. Cette capacité à inhiber l'émotion conduit peut-être une part de nos contemporains à renoncer à ce qui se trouve en principe à la base de l'éthique chez les Grecs: le respect des sens et des sensations comme base du rapport au monde et à l'autre, que l'on trouve dans la notion de *sunaisthesis*. C'est le point de vue défendu par Daniel Heller-Roazen, qu'il faut, je pense, considérer avec attention: celui d'un homme anesthésié, coupé de son «toucher intérieur» en rupture totale avec cette conception antique de l'éthique ancrée dans la «sensibilité humaine»:

> Sans autre toucher intérieur que celui qui nous fait percevoir que nous ne percevons pas, nous arrivons encore plus tard avec des sens encore plus émoussés. Notre monde est désormais l'image inversée de celui de l'Antiquité: […] les individus qui, dans la vie, ne ressentent pas la douleur ou «la joie qui convient» se font plus nombreux chaque jour. […]. La vérité est qu'une

[1] Nous ne résistons pas à évoquer l'importante production actuelle sur la figure du zombie dont notre époque est si friande. Il nous semble que cette figure terrifiante de l'homme anesthésié a quelque chose à nous apprendre sur notre époque.

RIFL/BC(2016): 103-115
DOI: 10.4396/2016BC08

> transformation de l'être vivant-parlant constitue pour la pensée un défi presque incontournable. De même que l'éthique de l'Antiquité partait naturellement de formes de sensibilité humaine qui lui paraissaient évidentes, de même la nôtre doit aujourd'hui commencer par enquêter sur l'absence chez les êtres pensants de toute «perception générale»: comment cette disparition est-elle survenue? Où peut-elle encore nous mener? Tout éthique digne de ce nom doit affronter la promesse et la menace donc est porteuse la sensation qu'aujourd'hui peut-être – ou peut-être pas encore – nous ne sentons plus rien du tout (HELLER-ROAZEN 2010: 320-321).

**1.5.** Certes, les émotions issues des sensations ne sont pas dissociables au départ. On ne peut donc trier la douleur de la joie, le plaisir de la crainte, la terreur de la pitié. La décision éthique d'éviter l'une de ces émotions pourrait aboutir ainsi à la situation décrite par Heller-Roazen, une situation dont il dit plus loin qu'Aristote l'aurait trouvée «bien inhumaine». Si nous devions assumer l'ensemble des conséquences éthiques de cette position, il nous faudrait en même temps abandonner tout projet de refondation d'un monde commun.

**1.6.** En outre, si nos outils de maintien de la concorde posent problème au regard de l'efficacité rhétorique souhaitée, il en va de même de notre confiance en l'homme et de notre perception de l'avenir. Dans leur ouvrage *Les passions tristes: Souffrance psychique et crise sociale*, Miguel Benasayag et Gérard Schmit (2003)[2] montrent en quoi nos représentations ont évolué d'un *futur-promesse* à un *futur-menace*, au cours d'un 20e siècle marqué par des événements historiques traumatisants, ainsi qu'une prise de conscience du risque écologique causé par nos modes de consommation. Cette menace, omniprésente, guide chacune de nos actions, et provoque le développement généralisé de l'utilitarisme, perçu comme un *apprentissage sous la menace*: on apprend non plus pour réaliser quelque chose, mais pour répondre aux normes de productivités imposées. L'individu perd donc petit à petit la notion du sens de ses actions et de ses productions. Une autre consequence est la crise généralisée de l'autorité. Les critères de réussite prônés par nos aînés (ex.: investissement scolaire, supériorité de l'intellectuel sur le matériel…) se révèlent inadaptés aux nouvelles réalités, ce qui ne permet plus de leur accorder foi.

**1.7.** Il en résulte un sentiment d'urgence, qui apparaît selon les auteurs comme un *refoulement social de la menace*: une époque de *passions tristes*, mortifères, auxquels se voient confrontés les thérapeutes et travailleurs sociaux. Dans un tel environnement, le citoyen est enclin à développer des capacités de survie, plutôt qu'un idéal de vie; des envies, plutôt que des désirs. On ne s'étonne plus dès lors, dans ce contexte, de l'attrait morbide pour le danger et de la banalisation des *pulsions de mort*.

**1.8.** De son côté, le sociologue Gérald Bronner, dans son dernier ouvrage *La planète des hommes*, interroge les comportements de l'homme (post-)moderne, animé par la *crainte* et la *haine* (BRONNER 2014: 31) de ses propres actions. Inévitablement, ce mouvement débouche sur une tendance à l'auto-détestation, voire même, dans certains cas extrêmes, au souhait d'annihilation de la race humaine (qui se répand dans certains milieux liés au courant de la *Deep Ecology*).

[2] Nous remercions Roberta Martina Zagarella d'avoir bien voulu nous communiquer cette référence.

**1.9.** Bronner propose par ailleurs des explications possibles à cette désaffection de l'homme envers sa propre espèce, parmi lesquelles le poids que fait peser sur chaque innovation potentielle le respect à la lettre du *principe responsabilité*. Conçu par le philosophe allemand Hans Jonas, ce principe place, comme condition préalable de tout acte, la sauvegarde de l'espèce humaine. Il consiste donc à rejeter *a priori* toute action ou technologie qui comporterait le risque – même tout à fait hypothétique – d'une apocalypse provoquant sa disparition (BRONNER 2014: 57). Nous serions ainsi guidés par une «heuristique de la peur» (BRONNER 2014: 58), régie par l'impératif *in dubio pro malo* (en cas de doute, envisager le pire).

**1.10.** On comprend comment la pratique constante de cette *imagination du pire* aboutit à une *politique de la tétanie* (BRONNER 2014: 80), une incapacité à entreprendre une action prudente (dans le sens antique du terme). Toutefois, comme le souligne Bronner, les conséquences de notre inaction, si elles sont moins visibles, ne sont pas forcément moins désastreuses pour la survie de l'humanité que les conséquences de nos actions (*Ibidem* 105 *et sqq*). Il invite dès lors à repenser le risque dans ce qu'il comporte de positif, de le *réenchanter* afin de rompre avec l'heuristique de la peur et renouer ainsi avec la confiance en notre capacité d'action.

**1.11.** Les constats d'Heller-Roazen et de Bronner, qui viennent compléter les observations de Ferry et Zagarella, permettent de mieux cerner encore les raisons de la faillite contemporaine de l'épidictique. Avant toute chose, comment fonder la concorde sur le *sentir en commun* si cette faculté humaine est en voie de disparition? Ensuite, comment insuffler un sentiment de fierté dans l'éloge de valeurs incarnées, si plus rien de bon ne peut sortir de l'action humaine? Comment ressouder une communauté par le blâme unanime de mauvaises actions, si ce blâme s'étend à l'ensemble même de la communauté? Comment, enfin, avoir confiance en sa capacité d'action, si chaque geste posé est potentiellement dangereux pour autrui, voire pour l'espèce humaine dans son entièreté? On voit clairement ici tout ce qui constitue un frein à l'efficacité de l'épidictique traditionnelle.

**1.12.** La réponse la plus adaptée pour contourner ces obstacles consisterait en une action rhétorique orientée vers le futur; une «heuristique de la confiance» qui renouerait avec l'espérance d'un avenir meilleur. Voyons à présent dans quels types de discours cette fonction *utopique* serait susceptible de s'exercer.

## 2. Retrouver l'heuristique de la confiance: l'utopie rhétorique

**2.1.** C'est à partir d'un questionnement sur le statut rhétorique des chartes et déclarations nourries de l'esprit des droits de l'homme (DANBLON 2010; DE JONGE 2010), que s'est progressivement esquissée l'hypothèse d'un genre rhétorique utopique à part entière, adapté aux sociétés modernes, laïques et pluralistes. Écartant une interprétation purement épidictique de la DUDH, nous avons préféré lui assigner une fonction utopique: celle de «faire signe» vers un monde possible, souhaitable et vraisemblable (DANBLON 2013: 124-125) – que manifeste d'ailleurs le souhait, contenu dans le préambule, d'en faire pour tous les peuples un «idéal commun à atteindre»[3].

[3] Pour un détail de la genèse du chantier, voir Danblon & Mayeur 2015c.

**2.2.** Ces caractéristiques permettent à notre avis d'inscrire l'utopie dans le champ de la rhétorique. C'est en effet par la pratique rhétorique que l'homme modèle la réalité sociale de son environnement: il crée ainsi des institutions, lieux présidant aux différentes fonctions régulant la société (juger, témoigner, restaurer la concorde, décider…), au sein desquelles s'exercent les prises de parole publiques (DANBLON 2013). Ces prises de parole ont pour but de persuader un auditoire en vue de prendre des décisions utiles au bon fonctionnement de la Cité; en somme, de mettre en œuvre ou de préparer des actions propres à la mener vers un futur souhaitable. Dans ce contexte toujours, les activités rhétoriques, même si elles contiennent parfois une part de fiction (ex.: pratique de *l'enargeia* comme moyen de persuasion), ne font sens que si elles s'inscrivent dans le domaine du possible et du vraisemblable, comme le rappellent d'ailleurs Perelman et Olbrechts-Tyteca à l'entame du *Traité de l'argumentation* (2008: 1)[4]. Néanmoins, ces constats ne nous expliquent pas (encore) comment fonctionne(rait) concrètement une utopie rhétorique.

**2.3.** Ce qui frappe de prime abord celui qui s'intéresse à l'utopie, c'est bien sûr la polysémie du terme, et la multiplicité des champs disciplinaires qui s'y intéressent. Pour mieux définir notre utopie rhétorique, un détour par d'autres disciplines s'impose donc.

**2.4.** Dans un ouvrage intitulé *L'Utopie et les utopies*, le philosophe Raymond Ruyer (1950) postule d'entrée de jeu – avant donc d'en détailler les manifestations littéraires et politiques - l'existence d'un *mode utopique*, «jeu sérieux» (4), «exercice mental sur les possibles latéraux» (9); ou encore «exercice libre d'une intelligence s'amusant à la construction d'un monde qu'elle sait provisoirement irréel» (146). À l'origine, l'utopie est ainsi pour l'auteur – et il va sans dire que nous ratifions son point de vue – l'usage d'une faculté humaine naturelle. L'existence de cette faculté est d'ailleurs confirmée par les neurosciences: le cerveau humain est à même d'élaborer des solutions concrètes dans des mondes imaginaires, comme le montrent les travaux d'Alain Berthoz (2013), ou de créer un plaisir psychique compensatoire, porteur de bénéfices pour l'individu dans le monde réel (Jouvent 2009). Si l'on suit le modèle de rationalité stratifiée proposé dans *L'homme rhétorique* (Danblon 2013), on suggérera que cette faculté d'imaginer d'autres possibles se technicise et se décline sous différentes formes: littéraire bien entendu, mais également politique, sociale, juridique, architecturale.

**2.5.** Dans le champ philosophique toujours, Miguel Abensour a relevé dans ses *Utopiques* (2013ab) le caractère très pratique, dynamique de l'utopie. Considérant l'homme comme un «animal utopique», il va jusqu'à parler de «conversion utopique» (2013b:16): soit une conversion de l'esprit humain pas aux motifs et contenus de l'utopie, mais à son essence même: une disposition de l'homme à imaginer, continuellement, le «tout autre social» (ABENSOUR 2013b: 16) dans la recherche du «bien-vivre» (*Ibidem*: 18). Pour notre plus grand intérêt, Abensour fait un lien explicite entre démarche utopique et pratique rhétorique. Au sein du texte de *L'Utopie*, il livre une interprétation de l'opposition entre Raphaël Hythlodée qui, revenu de ses voyages, refuse de devenir le conseiller des Princes par respect pour la pureté de la philosophie, et le personnage-auteur Thomas More. Ce dernier lui

[4] Dans la lignée d'une conception aristotélicienne de la rhétorique et de la poétique.

suggère qu'une autre forme de philosophie, plus pratique et dirigée vers l'action concrète sur le monde, doit se monter capable de jouer avec l'opinion, pour mieux la réorienter, en empruntant une *voie oblique (ductus obliquus)*: l'utopie ne s'attaque donc pas frontalement aux «maux du monde»[5].

**2.6.** Abensour lit dans cet extrait, à juste titre, une réhabilitation de la rhétorique contre la philosophie scholastique. La puissance subversive de l'utopie se limite - mais ce n'est pas rien- à suggérer des alternatives et, par l'habilité de l'orateur, à faire passer un message, à persuader un auditoire, sans pour autant le mettre en danger dans un contexte d'Ancien Régime:

> […] lorsque le voyageur-philosophe Raphaël refuse de devenir le conseiller du prince, au nom de la pureté de la philosophie, Thomas More lui réplique qu'il existe deux sortes de philosophie. L'une, dogmatique, héritée de la tradition scolastique, «s'imagine tenir des solutions applicables en tous lieux». L'autre, orientée vers une saisie pratique du monde, «instruite de la vie, qui connaît son théâtre, qui s'adapte à lui et qui, dans la pièce qui se joue, sait exactement son rôle et s'y tient décemment». La différence entre les deux philosophies n'est pas seulement d'ordre cognitif et métaphysique, mais elle est politique. Autant l'une méprise la doxa et veut extirper radicalement les opinions erronées, autant l'autre est prête à jouer avec l'opinion, à la surprendre, à la détacher subrepticement de ces certitudes et à l'orienter «en douceur» autrement. Or, *cette philosophie, instruite de la vie, qui a à voir avec la réhabilitation de la rhétorique, l'art de persuader [nous soulignons]*, ne s'attaque pas, contrairement à la philosophie scolastique, frontalement aux maux du monde, mais procède de biais, avec adresse, de façon oblique, pour se faire entendre des puissants, de ceux qui sont au lieu du pouvoir. […] Si l'on réintroduit *L'Utopie* dans cette tradition philosophico-rhétorique qui travaille la question de la persuasion, on perçoit combien *L'Utopie, en tant qu'invention rhétorique est, dans sa forme même, dans sa texture, dans son écriture et dans le mode de lecture qu'elle suscite, de part en part politique [nous soulignons]* (ABENSOUR 2013b: 259-260).

**2.7.** C'est très bien vu, car il est évident que toute utopie comporte une visée persuasive. Ce n'est d'ailleurs pas sans amusement que nous avons repéré une entrée «utopique» dans l'index du *Traité de l'argumentation* de Perelman et Olbrechts-Tyteca. De façon très lapidaire, les auteurs, faisant référence à Ruyer (avec qui Perelman avait d'ailleurs échangé quelques lettres[6]) indiquent que l'utopie revêt une valeur argumentative, par la description d'une hypothèse désirable ou choquante (PERELMAN, OLBRECHTS-TYTECA 2008: 197). Ceci apporte encore un peu d'eau à notre moulin quant à la pertinence d'intégrer l'étude de l'*utopique* en rhétorique et argumentation.

**2.8.** Dans le domaine du droit, Hervé Guettard a noté, à la suite de Mireille Delmas-Marty, que l'instauration d'un droit mondial constitue une réelle utopie moderne. Cette utopie, relève-t-il, s'incarne notamment dans les chartes et déclarations; elle se place dans la lignée des «utopies concrètes» d'Ernst Bloch. Celles-ci sont conçues

[5] Elle est en cela pleinement comparable à l'exercice de la *mètis* grecque (Danblon 2013: 60, 83).

[6] Conservées dans le Fonds Chaïm Perelman, Archives de l'Université libre de Bruxelles, BE.ULB-ARCH/89PP 25.

comme «l'anticipation réaliste de ce qui est bien; et qui apparaît alors clairement comme tel» (BLOCH d'après GUETTARD 2003: 118). Non pas une «utopie de rupture» donc, mais l'«anticipation réaliste d'un processus déjà engagé» (*Ibidem*).

**2.9.** Et c'est en effet ce qui singularise notre utopie rhétorique: la poursuite de principes qui, par anticipation, semblent mener rationnellement au Bonheur de la Cité tel que voulu par Aristote. Ruyer, considérant l'utopie comme un exercice mental, la déclarait neutre de tout jugement de valeur (1950: 233). Qu'il s'agisse de la représentation d'un monde idéal ou cauchemardesque, utopie et anti-utopie participent pour lui du même mouvement créateur. Tenant compte de la technique rhétorique, il ne peut en être de même: on irait jusqu'à affirmer que, si une finalité de l'*utopique* est le souhaitable, il n'est d'utopies rhétoriques que «positives» – et qu'elles prennent forme, de manière concrète, dans des projets de législation[7] dont les chartes et déclarations sont un bon exemple[8].

**2.10.** Dans le domaine littéraire enfin, l'œuvre fondatrice de Thomas More offre également quelques clés de compréhension de l'utopie rhétorique[9]. À la lecture de l'importante édition du texte réalisée par André Prévost (1978), il apparait notamment que la démarche utopique est intimement nourrie de la pratique rhétorique: More, éduqué dans la tradition humaniste, a développé et exercé une pensée critique. Il est par conséquent familier des mécanismes de décentrement et de changement de point de vue. Cet exercice se manifeste ainsi dans son œuvre, où il dépeint comme on le sait une société régie par un gouvernement idéal, dans l'île d'*Utopie*. Cette société se place toutefois comme l'antithèse d'une réalité existante. Divisée en deux livres, *L'Utopie* s'ouvre ainsi sur le tableau impitoyable de l'Angleterre d'Henri VIII, véritable «dystopie» (PREVOST 1978: 34), société du malheur, régie par des principes néfastes; société où règnent la corruption, l'iniquité et la violence. Les exégètes (PREVOST 1978, GOYARD-FABRE 1987) signalent que l'insertion de cette partie s'est faite dans un second temps, More ayant tout d'abord porté ses efforts sur la seule description de l'île d'Utopie. La composition en dyptique qui en résulte donne à l'œuvre sa force, et crée une dynamique entre les deux pans. La dialectique dystopie-utopie que génère la construction de l'œuvre a pourtant vocation à être dépassée. Le lecteur est convié à «briser le miroir» (PREVOST 1978: 152), à se détacher de la trame narrative de More pour s'engager dans un processus *maïeutique*, qui doit l'amener à concrétiser cette valeur utopienne centrale qu'est l'*humanitas*, soit la conscience d'une communauté humaine de nature et de destin (*Ibidem*: 100).

**2.11.** Si l'on en revient maintenant aux chartes et déclarations pré-citées, on remarque effectivement la présence d'un dyptique dystopie-utopie propre à ouvrir la voie vers un futur souhaitable ou, pour reprendre la terminologie d'Abensour, à favoriser chez l'auditoire la «conversion utopique». Les déclarations s'ouvrent sur un

[7] Ceci peut être mis en relation avec les « utopies constructives » de Ruyer (1950: 7), qui prennent la forme de «projets de législation» ou de «constitution».

[8] L'article de Guettard y accorde d'ailleurs une attention toute particulière.

[9] Nous les avons étudiées plus en détail dans un précédent article (DANBLON & MAYEUR 2015).

préambule[10] qui évoque – de manière plus ou moins explicite - le passé récent avec lequel il est nécessaire de rompre (DANBLON 2010, DE JONGE 2010, DANBLON & MAYEUR 2015). *L'utopique* est donc indissociable d'un travail de mémoire, incarné par ce que nous avons appelé une «dystopie»[11]. Le terme doit ici être considéré dans un sens politique[12] et non pas littéraire; soit une situation inverse de celle régnant dans l'*Utopie* de More, soit une société du malheur ne faisant aucun cas des valeurs de dignité et d'égalité qu'elle promeut. Ce travail de mémoire, qui justifie (DE JONGE 2008b) la nécessité d'ouvrir la voie vers un nouveau monde commun, sert ainsi de tremplin à la figuration du monde idéal, présenté comme horizon à atteindre pour la communauté concernée. Dans les chartes et déclarations que nous envisageons, cette «dystopie» est incarnée par le rappel du passé récent dont il faut se démarquer: les iniquités de l'Ancien Régime pour la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, et la barbarie du régime nazi pour la DUDH. Nous avons étudié précédemment (DANBLON & MAYEUR 2015a) de quelle manière des figures comme l'*enargeia* ou l'*allusion* étaient convoquées pour leur expression: nous arrivions au constat qu'elles jouaient un rôle *moteur* pour l'action, en exerçant une fonction dans le processus de persuasion. Elles permettent en effet de rendre présents à l'esprit de l'auditeur les événements dans lesquels la déclaration puise sa source, dans toute leur charge émotive (soit l'indignation face à ces événements).

**2.12.** La figuration de cette situation néfaste se réduit cependant, dans notre corpus, à sa plus simple expression:

> Les Représentants du Peuple Français, constitués en Assemblée Nationale, considérant que *l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'Homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des Gouvernements [nous soulignons]*, ont résolu d'exposer, dans une Déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'Homme, afin que cette Déclaration, constamment présente à tous les Membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs ; afin que les actes du pouvoir législatif, et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous.
> En conséquence, l'Assemblée Nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'Homme et du Citoyen[13].

Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde.

[10] Les préambules des chartes et déclarations ont été analysés par Emmanuel De Jonge dans plusieurs articles (2008ab, 2010).
[11] À la suite de Prévost, qui qualifiait ainsi le Livre I (1978: 69).

[12] Voir ainsi l'usage qu'en fait Prévost (1978: 34, 80, 140, 146, 148 et svt notamment); voir également notre remarque à ce sujet dans Danblon & Mayeur 2015b.

[13] CONSEIL CONSTITUTIONNEL DE FRANCE, (1789), «Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789», http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789.5076.html , consulté le 22 septembre 2014.

RIFL/BC(2016): 103-115
DOI: 10.4396/2016BC08

> Considérant que *la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité [nous soulignons]* et que l'avènement d'un monde où les êtres humains seront libres de parler et de croire, libérés de la terreur et de la misère, a été proclamé comme la plus haute aspiration de l'homme.
> Considérant qu'il est essentiel que les droits de l'homme soient protégés par un régime de droit pour que *l'homme ne soit pas contraint, en suprême recours, à la révolte contre la tyrannie et l'oppression [nous soulignons]*.
> Considérant qu'il est essentiel d'encourager le développement de relations amicales entre nations.
> Considérant que dans la Charte les peuples des Nations Unies ont proclamé à nouveau leur foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité des droits des hommes et des femmes, et qu'ils se sont déclarés résolus à favoriser le progrès social et à instaurer de meilleures conditions de vie dans une liberté plus grande.
> Considérant que les Etats Membres se sont engagés à assurer, en coopération avec l'Organisation des Nations Unies, le respect universel et effectif des droits de l'homme et des libertés fondamentales.
> Considérant qu'une conception commune de ces droits et libertés est de la plus haute importance pour remplir pleinement cet engagement.
> L'Assemblée générale proclame la présente Déclaration universelle des droits de l'homme comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations afin que tous les individus et tous les organes de la société, ayant cette Déclaration constamment à l'esprit, s'efforcent, par l'enseignement et l'éducation, de développer le respect de ces droits et libertés et d'en assurer, par des mesures progressives d'ordre national et international, la reconnaissance et l'application universelles et effectives, tant parmi les populations des Etats Membres eux-mêmes que parmi celles des territoires placés sous leur juridiction[14].

**2.13.** On est dès lors en droit de se demander pour quelle raison les rédacteurs de la charte ont préféré se passer des ressources rhétorique d'une *ekphrasis* à même de faire revivre véritablement sous les yeux de l'auditoire les faits à évoqués. Nous avançons dès lors l'hypothèse suivante: tant que la présence «vivante» des témoins des événements assurait le rôle de preuve extra technique, le rappel des événements pouvait se faire sous forme d'allusion lapidaire. On dissocie alors *l'enargeia,* comme figure de présence qui ramène les événements à l'esprit de l'auditeur, de son volet technique, *l'ekprasis*, qui consiste en leur description détaillée[15]. L'absence d'*ekphrasis* convenait sans doute mieux aux contemporains de ces faits, pour lesquels une description détaillée aurait sans doute été à la limite de la vulgarité. La figure rhétorique de *l'aphasia*[16], qui confine au silence, se trouve ainsi mieux adaptée à un auditoire qui n'a pas besoin qu'on lui rappelle la nature des événements. De plus, la nature allusive de la formule participe à la création de la communion de l'auditoire. À l'inverse, une telle formulation ne permettra plus aux générations ultérieures d'y trouver le levier émotif nécessaire au passage à l'action. Dans ce cas,

[14] ORGANISATION DES NATIONS UNIES, [1948], «Déclaration Universelle des Droits de l'Homme», http://www.un.org/fr/documents/udhr/, consulté le 22 septembre 2014.

[15] Question que nous avons plus amplement développée ailleurs (Danblon & Mayeur 2015a).

[16] Cf. Longin 1991.

l'extrême économie de moyen dans la figuration devra au contraire être compensée par une *technè* qui utilisera tous les moyens possibles de l'amplification rhétorique, ce qui fait actuellement défaut à la DUDH.Toutefois, lorsque les témoins des événements relatés en viennent à disparaître, la *technè* rhétorique devrait alors prendre le relais pour conserver aux chartes leur efficacité.

**2.14.** Au terme de nos investigations, nous avons formulé une définition provisoire de l'*utopique*:

> *L'utopique* pourrait ainsi se concevoir comme un discours visant à agir sur la réalité sociale future, en figurant l'opposition entre une «dystopie» et une utopie, alternative d'un monde possible, vraisemblable et souhaitable – qui est en cela l'expression d'un imaginaire social ancré dans la topique - pouvant constituer l'exemple d'un projet commun pour une société donnée, en vue de renforcer la Concorde par la conscience pratiquée de *l'humanitas*. Cette figuration fait appel à la *technè* rhétorique (usage des figures, des notions confuses…) de manière à créer le caractère dynamique propre au genre utopique (DANBLON & MAYEUR 2015b: 169).

**2.15.** L'utopie rhétorique se distingue ainsi par un caractère éminemment pratique: un paradigme porteur de principes à ajuster dans le présent, en vue d'agir sur la réalité sociale future, et concourant au renforcement de la concorde. L'*utopique*, dont on a tenté d'esquisser ici le portrait-robot, se révèle difficilement saisissable, tant on peine à en trouver une réalisation pleinement satisfaisante. Au stade actuel de nos recherches, la DUDH nous a semblé s'en rapprocher au mieux; on y retrouve des critères essentiels, bien que subsistent des réserves quant à son efficacité[17].

## 3. Réhabiliter les émotions agentives

**3.1**. Le principal obstacle à l'efficacité des chartes réside sans doute dans la difficulté pour l'orateur, comme pour l'auditoire, d'assumer les émotions qu'elles véhiculent – ou sont censées véhiculer. Dans un deuxième temps, se pose également le problème de leur mise en œuvre par une *technè* rhétorique adéquate, qui semble faire défaut. Enfin, il faudra également faire face à la perte possible de notre faculté de *sentir en commun*, et explorer les moyens de la réactiver – sans doute la résolution des deux points précédents y contribuerait-elle significativement.

**3.2.** Quelles seraient donc les émotions que devrait susciter une charte pour être efficace et jouer adéquatement son rôle de guide? Si l'on considère la fonction du dyptique dystopie-utopie qui structure la charte, le principal moteur, exprimé dans la dystopie, doit être l'indignation que l'on espère susciter par l'évocation d'un passé que l'on veut abolir. Cette indignation devrait servir de tremplin vers des émotions de fierté dans nos capacités d'agir, de confiance en l'homme, ainsi dans un futur souhaitable autant que réalisable.

[17] Voir également (De Jonge 2010:§ 39), qui signale le problème que pose pour la permanence des chartes un ancrage historique trop étroit.

**3.3.** Or, si l'indignation manifestée dans la *Déclaration* de 1789 semble répondre à cette fonction en deux temps (indignation, galvanisation), les choses semblent bien différentes dans le cas de la DUDH de 1948. En effet, ce qui ressort de son préambule est surtout un sentiment de peur, d'horreur, et même de honte face à ce qu'on n'ose[18] guère figurer – résumé par une allusion lapidaire aux «actes barbares qui révoltent la conscience de l'humanité». Il en résulte une difficulté à utiliser l'indignation dans sa fonction rhétorique comme levier du passage à l'action. Sans cette «sainte» indignation, aucune fierté, aucune confiance ne saurait émerger. La hantise du «plus jamais ça» générerait plutôt la tétanie évoquée par Bronner: dans le doute, imaginons le pire. Or le pire n'est plus un fantasme, puisqu'il est arrivé. On est très loin de l'«utopie concrète» de Bloch évoqué par Guettard, ancrée dans son *Principe espérance.*

**3.4.** Chartes et déclarations, pour une fonction utopique bien conduite, devraient ainsi être animées par une heuristique de l'espérance ou de la confiance en l'avenir. Réenchanter le risque, comme le préconise Bronner, implique de quitter l'«heuristique de la peur» (BRONNER 2014: 58). L'homme devrait être motivé à agir prudemment, conscient que ce ne sont pas ses seules actions, mais également son inaction, qui sont sources de conséquences.

**3.5.** L'utopique se propose ainsi comme possible réponse à la crise de l'épidictique, dont les formes traditionnelles ne sont effectivement plus adaptées à nos sociétés modernes et pluralistes: elle constitue peut-être la seule voie rhétorique possible pour réenchanter un monde désabusé et pluraliste.

## Bibliographie

ABENSOUR, Miguel (2013a), *Utopiques: Tome 1, Le procès des maîtres rêveurs*, Sens & Tonka, Paris.

ABENSOUR, Miguel (2013b), *Utopiques: Tome 2, L'homme est un animal utopique*, Sens & Tonka, Paris.

ARISTOTE ET DUFOUR, Médéric (éd.) (2003), *Rhétorique*, Paris, Les Belles Lettres, 3 vol.

BENASAYAG, M., SCHMIT, G. (2003), *Les passions tristes: Souffrance psychique et crise sociale*, La Découverte, Paris.

BERTHOZ, Alain (2013), *La vicariance: Le cerveau créateur de mondes*, Odile Jacob, Paris.

[18] Cette censure de la part des rédacteurs aurait-elle été cognitive ou éthique? La question mériterait un développement en soi.

BRONNER, Gérald (2014), *La planète des hommes: Réenchanter le risque*, PUF, Paris.

CONSEIL CONSTITUTIONNEL (2008) [1789], «Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789», http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789.5076.html.

DANBLON, Emmanuelle (2010), «À quelles conditions une charte est-elle efficace?», in *Argumentation et Analyse du Discours*, n. 4 (avril), http://aad.revues.org/769.

DANBLON, Emmanuelle (2013), *L'Homme rhétorique: culture, raison, action*, Cerf, Paris.

DANBLON E., MAYEUR, I. (2015a), «Façonner une mémoire commune: Figures de la présence et de la communion au fondement de la dynamique utopique», in *Lo Sguardo*, n. 17, pp. 315-325.

DANBLON, Emmanuelle (2015b), «L'utopique comme gouvernail des sociétés humaines. En quête sur une (possible) fonction rhétorique de la Modernité», in *Rivista italiana di filosofia del linguaggio*, n. 8 (1), pp. 156-172.

DANBLON, Emmanuelle (2015c), «La Déclaration préliminaire des Droits de l'Homme numérique: Un cas pratique de l'utopie rhétorique?», in *Exercices de rhétorique*, n. 5 (2) (*à paraître*).

DE JONGE, Emmanuel (2008a), «Pertinence de l'utilisation du modèle de Toulmin dans l'analyse de corpus» in *Argumentation et Analyse du Discours*, n. 1 (octobre), http://aad.revues.org/251.

DE JONGE, Emmanuel (2008b), *Le préambule des déclarations des droits de l'homme: entre narration et argumentation*, in *Argumentation et narration*, eds DANBLON, E., DE JONGE, E., KISSINA, E., LOIC N., Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, pp. 99-111.

DE JONGE. Emmanuel (2010), «La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme comme l'expression d'une vision du monde: une approche topique et génétique», in *Argumentation et Analyse du Discours*, n. 4 (avril). http://aad.revues.org/956.

FERRY, V., ZAGARELLA, R. (2015), «Sentir en commun. Une approche rhétorique de la sociabilité», in *Rivista italiana di filosofia del linguaggio*, n. 9 (3), pp. 95-108.

GUETTARD, Hervé (2003), «Une utopie d'aujourd'hui: le rêve d'un droit mondial», in *Vingtième siècle* n. 79 (septembre), pp. 117-22.

HELLER-ROAZEN, Daniel (2011), *Une archéologie du toucher*, Seuil, Paris.

JOUVENT, Roland (2009), *Le cerveau magicien*, Odile Jacob, Paris

LETONTURIER, Eric (2013), *Les utopies*, CNRS, Paris.

LONGIN, Pierre, (1991), (ed) PIGEAUD, Jackie, *Du Sublime*, Rivages, Paris.

MORE, Thomas (1978), (ed) Thomas More's Utopia (*L'Utopie de Thomas More*, trad. di Prevòst, André, Mame, Paris, 1518.

PERELMAN, C., OLBRECHTS-TYTECA L., MEYER, M. (eds) (2008), *Traité de l'argumentation*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles.

RUYER, Raymond (1950), *L'utopie et les utopies*, Presses universitaires de France, Paris.

SCHAEFFER, Jean-Marie (2002), «De l'imagination à la fiction», in *Vox-poetica: Lettres et sciences humaines*, http://www.vox-poetica.org/t/articles/schaeffer.html.

**Sitographie**

Nations Unies (1948) «Déclaration universelle des droits de l'homme », «http://www.un.org/fr/documents/udhr/».

Nations Unies (2015), «Charte des Nations Unies», «http://www.un.org/fr/documents/charter/».

RIFL/BC(2016): 116-128
DOI: 10.4396/2016BC09

# Argomenti metaforici: come integrare persuasione e argomentazione

**Francesca Ervas**[1], **Elisabetta Gola**[2], **Maria Grazia Rossi**[3]

**Abstract** The persuasive power of metaphor is often seen in opposition to rational procedures in argumentation, which should guarantee deliberative democracy in the public sphere. Against this view, referable to the classic theory of argumentation, we adopt the argumentative theory of reasoning (MERCIER, SPERBER 2011) and present the results of an experimental study on the role of metaphors in a specific argumentative fallacy, the *quaternio terminorum* (ERVAS, LEDDA 2014; ERVAS, GOLA, LEDDA, SERGIOLI 2015). In light of the experimental evidence, we argue that (1) it is no longer possible to evaluate the role of metaphors in argumentation without distinguishing different kinds of metaphors (in the experimental study the distinction between dead and live metaphors is analysed); (2) it is possible to identify different argumentative styles (i.e. argumentative persuasion and reflective argumentation). Connecting different kinds of metaphors with different argumentative styles, we propose an interpretative framework able to integrate persuasion and argumentation.

**Keywords:** Metaphor, Argumentation, Persuasion, Reasoning, *Quaternio terminorum*

**Received September 2015; accepted April 2016.**

## 0. Introduzione

La locuzione *critical thinking* viene impiegata con frequenza crescente per riferirsi a un insieme di competenze relative all'argomentazione, alla persuasione, al ragionamento, alla risoluzione di problemi e all'assunzione di decisioni. Il possesso di tali capacità è ritenuto fondamentale in generale per una piena cittadinanza nella società contemporanea e, più in particolare, per una comunicazione efficace in ambito pubblico. Un aspetto fondamentale nelle dinamiche argomentative e di persuasione è rappresentato dalle metafore: la bontà di un'argomentazione può dipendere dall'efficacia di una metafora e la riuscita di una metafora può scaturire dalla forza di un argomento sottostante.

[1] Università di Cagliari; ervas@unica.it

[2] Università di Cagliari; egola@unica.it

[3] Università Cattolica del Sacro Cuore; mariagrazia.rossi@unicatt.it

RIFL/BC(2016): 116-128
DOI: 10.4396/2016BC09

L'idea che la metafora abbia un potere persuasivo non è in discussione ed è anzi ampiamente riconosciuta e sfruttata, soprattutto in ambito pubblicitario e politico. Non è invece affatto chiaro se una tale persuasività possa essere interpretata utilizzando le lenti del pensiero razionale e del ragionamento: quando si specifica, ad esempio, che le metafore esercitano la loro persuasività in modo occulto, inconsapevole o dissimulato (THIBODEAU, BORODITSKY 2011, 2013), il dominio cui si sta facendo riferimento sembra quello dell'irrazionalità più che della razionalità. Osservazioni simili sulla natura persuasiva, e dunque irrazionale, della metafora sono frequenti. Tuttavia, a partire da queste osservazioni non intendiamo adottare una concezione negativa specifica, sulla natura della metafora, e più generale, una concezione negativa sulla natura della persuasione (cfr. per es. ERVAS, GOLA, ROSSI 2015; WALTON 1996). Rispetto al tema sviluppato in questo lavoro, per riabilitare la metafora (soprattutto nella sfera della deliberazione pubblica e democratica), individuiamo nel processo metaforico una qualche forma di razionalità. Tentiamo di sviluppare questa prospettiva attribuendo alle metafore una funzione argomentativa; più nello specifico, presentando alcune tipologie di argomenti metaforici, sosteniamo che la razionalità argomentativa di alcune metafore possa essere di particolare utilità nella sfera pubblica.

## 1. Argomenti per comunicare

Attribuire alle metafore una funzione argomentativa non è un'operazione banale per un motivo duplice. In primo luogo, non è banale attribuire alla metafora una funzione argomentativa o epistemica perché argomentativa (cfr. MACAGNO, ZAVATTA 2014; OSWALD, RIHS 2014); in secondo luogo, non è scontato adottare un modello che riconosca alla razionalità e al ragionamento una natura argomentativa fondamentale. La prima questione è subordinata alla seconda, della quale ci occupiamo in questo paragrafo.

Nella visione classica, la funzione primaria del ragionamento è aumentare la qualità della cognizione individuale: a partire da una valutazione delle premesse, attraverso l'analisi dei pro e dei contro e l'utilizzo di procedimenti logici, il tentativo è di giungere alla conclusione migliore (ROSSI 2014). Mercier & Sperber (2011) hanno criticato questa visione e hanno proposto una teoria alternativa del ragionamento – la teoria argomentativa del ragionamento (TAR). Secondo la TAR che, per questo particolare aspetto, recupera alcuni degli elementi già presenti nel paradigma della "*reason-based choice*" (SHAFIR, SIMONSON, TVERSKY 1993), il ragionamento ci guida non tanto verso le conclusioni e le decisioni migliori, in senso assoluto, quanto verso decisioni che sono facili da giustificare: se quando ragioniamo stiamo in realtà provando a convincere gli altri della bontà delle motivazioni che stanno alla base delle nostre decisioni, è naturale supportare queste ultime andando alla ricerca di (quelli che crediamo essere) buoni argomenti ed evidenze. Più in particolare, Mercier & Sperber (2011) individuano la funzione propria del ragionamento nella produzione e nella valutazione di argomenti all'interno di contesti di tipo comunicativo.

Ci sono due aspetti di questa teoria rilevanti ai fini del nostro discorso: questa teoria è rilevante innanzitutto perché tematizza il ruolo del ragionamento a partire da una primaria funzione argomentativa; poi perché tematizza la funzione argomentativa del ragionamento nel più ampio contesto dell'evoluzione della comunicazione umana. In effetti, l'idea che il ragionamento come produzione e valutazione di argomenti trovi la sua espressione naturale nei contesti comunicativi permette di spostare l'attenzione

RIFL/BC(2016): 116-128
DOI: 10.4396/2016BC09

da una concezione del ragionamento come strumento di analisi e decisione individuale, a una concezione del ragionamento come strumento di analisi e decisione sociale: gli esseri umani comunicano e argomentano per convincere l'altro, per poter modificare le credenze e i comportamenti dell'altro.

In questo senso, è possibile sostenere che un contesto comunicativo è anche (e forse prima di tutto) un contesto deliberativo. Sottolineando la rilevanza della TAR nel contesto della deliberazione pubblica, Landemore & Mercier (2012) hanno sostenuto che una teoria convincente della deliberazione debba necessariamente includere una teoria dei meccanismi di ragionamento alla base della deliberazione stessa (MERCIER, LANDEMORE 2012; MERCIER 2011). A questo proposito hanno offerto la seguente definizione di attività deliberativa: «un'attività è deliberativa quando si usa il ragionamento per cercare e valutare argomenti a favore o contro una data proposizione» (LANDEMORE, MERCIER 2012: 918). Una definizione di questo tipo può essere inquadrata all'interno di una prospettiva che consideri le forme della deliberazione organizzate lungo un *continuum*, che prevede forme intermedie tra i due estremi della deliberazione quotidiana e/o individuale e della deliberazione collettiva e/o pubblica (KRAUSE 2008; ROSSI 2014). L'idea di un *continuum* della deliberazione è utile per la nostra analisi, perché ci permette di dar conto del modo in cui i fallimenti del ragionamento a livello individuale possono – in determinate circostanze – essere corretti o superati a livello pubblico (MERCIER, LANDEMORE 2012).

Portando avanti una sistematica reinterpretazione degli esiti più interessanti provenienti dall'ambito della psicologia del ragionamento, Mercier & Sperber (2011) mostrano in maniera efficace che mentre i *bias* di ragionamento (*confirmation bias*, *disconfirmation bias*, ecc.) imperano a livello delle *performances* individuali, sul piano collettivo e pubblico (soprattutto all'interno di gruppi tra pari) le *performances* argomentative degli individui sembrano decisamente migliori. Del resto, adottando la TAR è possibile considerare la pervasività dei *bias* di conferma (*confirmation bias*) – la tendenza a ricercare e a interpretare informazioni seguendo una strategia che mira alla convalida di convinzioni, credenze, ipotesi già adottate in precedenza (cfr. per es. NICKERSON 1998) – come la naturale conseguenza di un meccanismo cognitivo di natura argomentativa che, più che correggere le intuizioni di partenza, ricerca giustificazioni a posteriori: «le razionalizzazioni sono il prodotto naturale di un meccanismo di ragionamento argomentativo dotato di una consistente *confirmation bias*» (MERCIER 2011: 133). È interessante notare che un esito di questo tipo è relativo soprattutto a una delle due funzioni attribuite a questo meccanismo cognitivo: la produzione di argomenti. Quando invece andiamo ad analizzare la TAR sul piano della valutazione degli argomenti, sottolineano Mercier & Sperber (2011), ci troviamo dinnanzi a un meccanismo cognitivo che è in grado di valutare abbastanza bene quali argomenti sono buoni o cattivi e, dunque, quali informazioni possiamo considerare o non considerare genuine. Ancora una volta, questa asimmetria tra una funzione produttiva e una funzione valutativa prevista dalla TAR può essere considerata un dato in favore dell'origine comunicativa e della natura sociale e argomentativa del ragionamento: se il contesto comunicativo è il contesto primario per dar conto dell'evoluzione del ragionamento allora è naturale aspettarsi che gli umani siano, per quanto spesso in maniera inconsapevole, innanzitutto bravi valutatori di argomenti.

## 2. Ruolo epistemico della metafora

RIFL/BC(2016): 116-128
DOI: 10.4396/2016BC09

La scelta di coniugare teoria della metafora e teoria argomentativa del ragionamento non è casuale: diversi autori hanno evidenziato il ruolo epistemico (es. nei processi di scoperta scientifica) e persuasivo (es. nella comunicazione politica) delle metafore (HESSE 1966; BROWN 2003; LAKOFF 2002, 2008; MUSOLFF 2004; THIBODEAU, BORODITSKY 2011, 2013). Ciononostante, quando lo studio delle metafore è stato messo in connessione col dominio del ragionamento e dell'argomentazione, l'esito è stato tutt'altro che positivo: la persuasività delle metafore è stata interpretata in opposizione alla razionalità argomentativa necessaria all'interno della deliberazione pubblica e democratica. In questo senso, per quanto persuasive, le metafore sembrerebbero portare a fallacie del ragionamento più che a un guadagno in termini di conoscenza e dunque di razionalità. Tuttavia in questo saggio intendiamo sostenere non solo che le metafore abbiano una funzione epistemica (e siano dunque compatibili con la razionalità argomentativa) ma anche che la razionalità argomentativa di alcune metafore possa essere rilevante all'interno della sfera pubblica.

Qualche breve cenno storico sulle teorie della metafora è utile per mostrare perché alcuni aspetti che riguardano la relazione tra metafora e ragionamento sono problematici. A questo proposito, si attribuisce unanimemente ad Aristotele l'origine della riflessione teorica attorno alla metafora. Sempre ad Aristotele si attribuisce, meno unanimemente ma frequentemente, la responsabilità della nascita e del consolidamento di un insieme di idee che, negli ultimi decenni, sono state bersaglio di linguisti, psicologi, epistemologi e filosofi: si sta qui facendo riferimento in particolare all'idea che la metafora possieda uno statuto di eccezionalità (RICHARDS 1936), alla convinzione che l'espressione metaforica sia indesiderabile e che la si possa sostituire con la corrispondente enunciazione letterale senza perdita di significato (RICOEUR 1975). Infine, ma la lista potrebbe essere allungata ancora, ad Aristotele si è imputata la concezione secondo la quale la metafora sarebbe una comparazione implicita (ORTONY 1979) e, sempre relativamente alla relazione tra similitudini e metafore, l'autorità del filosofo stagirita sarebbe responsabile della miopia verso l'importante fatto che molte metafore vengono percepite in termini di somiglianze (MILLER 1979).

In realtà se rileggiamo i passi che Aristotele dedica alla metafora nella *Poetica* e nella *Retorica* e l'uso che egli fa dell'analogia (quarto tipo di metafora) nei suoi testi scientifici, come in *Parti degli animali*, ci troviamo di fronte a una concezione molto vicina a una visione "cognitiva" della metafora. Per Aristotele infatti la metafora è funzionale alla comprensione e all'apprendimento: mette le cose sotto gli occhi, consente di cogliere il simile, rende possibile una trasposizione di conoscenza tra domini e generi diversi, in virtù di una predisposizione naturale (*euphüía)* che consente a tutti di utilizzare metafore nel conversare (*Retorica*, III, 2, 1404 b, 31). Aristotele riconosce dunque alla metafora il ruolo cognitivo di cogliere, mostrare, apprendere ciò che è conoscibile per natura attraverso il teorizzare il simile, operazione mentale che non porta a deduzioni sull'appartenenza o meno di elementi a classi, ma il cui compito altrettanto "rispettabile" è quello di «aprirsi una strada attraverso le giungle intellettuali» (BLACK 1960: 94).

Bisogna aspettare fino agli anni Cinquanta del nostro secolo per trovare una teoria della metafora che riannodi, in positivo, linguaggio, conoscenza (anche scientifica) e metafora. L'autore di riferimento di questo rinnovato sodalizio è Max Black. Già in *Models and Archetypes* (1962), il suo interesse è rivolto al linguaggio della scienza e al ruolo che in essa svolge l'immaginazione. L'idea chiave della *teoria interattiva* di Black è la convinzione che in una metafora siano coinvolti almeno due domini

conoscitivi e che la relazione che si instaura tra soggetto primario e secondario generi un significato che non è ricavabile dai singoli termini (e dai domini cui essi appartengono presi separatamente), ma sia generato nel momento in cui una metafora è prodotta. L'interazione giunge a compimento con la ristrutturazione dei domini coinvolti. Più dettagliatamente, quando ci serviamo di una metafora, abbiamo due pensieri, come due lingue che vengono attivate contemporaneamente, e tra essi si stabilisce un'interazione che consiste nell'applicazione del sistema di luoghi comuni riguardante il soggetto secondario, al soggetto primario. Tutte le prospettive teoriche nate successivamente hanno dovuto fare i conti con le riflessioni di Black, al quale più o meno esplicitamente, infatti, si richiamano.

L'attenzione è stata rivolta soprattutto alle forme naturali del pensiero e del ragionamento umani. Abbandonata l'illusione che logica e razionalità classiche rappresentassero il caso standard nel descrivere le modalità di pensiero, e che il meccanismo generativo fosse alla base del linguaggio, la semantica cognitiva prova a rilevare i meccanismi di categorizzazione, astrazione e ragionamento naturali (GOLA 2005). Il gruppo di Berkeley, e in particolare Lakoff & Johnson (1980), irrompono nel panorama di prospettive che si va delineando con un'ipotesi che affida alla metafora un ruolo di assoluta preminenza, ipotizzando un percorso in cui strutture schematiche a cavallo tra immagini e proposizioni, che riflettono la relazione letterale corpo-ambiente, forniscono il *grounding* da cui nasce tutto l'impianto di concettualizzazione, attraverso un sistema di proiezioni, primarie e culturali, da un dominio di partenza a un dominio di arrivo. Nelle espressioni linguistiche e nella comunicazione questo processo emerge attraverso una serie di usi metaforici e metonimici, non arbitrari, che sottintendono alcune proprietà comuni ai domini di partenza e arrivo e nel contempo mettono in ombra le proprietà che i due domini non condividono (processo di *framing*). Dalle metafore primarie a quelle culturali, sono gli stessi meccanismi di proiezione e gli stessi schemi di base a dare ragione del *framing* in cui si usano le parole.

Recentemente la discussione sulle strategie di *framing* è stata ripresa, in particolare nel lavoro di Oswald & Rihs (2014), proponendo un caso di studio in ambito politico. Gli autori mettono in luce la natura "estesa" di alcune metafore, il cui dominio di arrivo è rappresentato da una trama di concetti che si dipana in un intero discorso (WERTH 1994). Alcune metafore estese, come per esempio nel caso di "L'America è un impero" forniscono una struttura argomentativa all'interno della quale la costruzione metaforica iniziale va ad assumere la posizione di *standpoint*, nel momento in cui le varie esemplificazioni della metafora nel testo o nel discorso sono costruite in modo coerente e convincente. Non si tratta dunque di un enunciato letterale, ma, come vedremo, di una metafora "morta", che estende il significato geopolitico del termine "impero" a quelli economici e/o culturali, a seconda delle interpretazioni dell'intero enunciato. Riprendendo l'esempio proposto da Oswald & Rihs (2014), se vari esempi di *mapping* ripropongono e rimandano alla metafora "L'America è un impero", allora il testo funziona come un argomento in supporto dello *standpoint* "L'America è un impero". Questo elemento di persuasività (*convincingness*) è interpretato positivamente nella valutazione dell'*ethos* del parlante (si tratta più in particolare di una valutazione positiva della competenza e della benevolenza del parlante), ma anche nella valutazione del contenuto del messaggio (e dunque dello *standpoint*). A partire da questo ragionamento i due autori riconoscono un ruolo epistemico alle metafore creative ed estese. Riconoscere un ruolo epistemico è un modo per mostrare che la persuasività di alcune metafore può

dipendere dalla sottostante struttura argomentativa: dunque integrare persuasione e argomentazione è possibile.

## 3. Metafore morte e metafore vive nell'argomentazione

Una metafora si misura rispetto alla sua efficacia e forza persuasiva, sebbene, in senso letterale, sia sempre un enunciato falso (fanno eccezione le metafore *twice-true* e *twice-apt*. La stessa distinzione tra "letterale" e "metaforico", così come il considerare le metafore in termini di condizioni di verità, sono alquanto problematici, come osservato da autori di diverse tradizioni (RICOEUR 1975, ORTONY 1979, CARSTON 2002, STERN 2006). La metafora ha infatti un'intrinseca natura ambigua: quando è presa letteralmente, è falsa, anche se può apparire intuitivamente vera. L'"apparire intuitivamente come vera" delle metafora si dà naturalmente per gradi e dipende strettamente dalla tipologia di metafora impiegata. Frasi come "La vita è un viaggio" o "La vita è un quadro" sembrano letteralmente false, entrambe sono metaforiche, ma la prima sembra avere un grado di efficacia superiore, non tanto (o non solo) perché è entrata nel nostro uso comune, ma perché consente una rete di tacite inferenze utili a capire concetti complessi come la "vita". La prima è un esempio di metafora lessicalizzata o "morta", il cui uso frequente l'ha resa simile a un termine polisemico, ovvero letterale. Nel vocabolario infatti le metafore lessicalizzate sono catalogate come usi consolidati della lingua, tanto da diventare delle modulazioni di senso simili a quelle presentate dalle entrate lessicali dei termini polisemici. La seconda è invece una metafora creativa o "viva", perché non riconducibile a usi già consolidati e catalogati nei vocabolari. La distinzione tra metafore lessicalizzate e metafore creative è notoriamente problematica e si preferisce parlare di un *continuum* di casi, dal letterale al metaforico (GOLA 2005; ERVAS 2015).

Nonostante la sua natura ambigua, la metafora viene ampiamente utilizzata nella sfera pubblica (basti pensare ai messaggi pubblicitari o ai servizi giornalistici), dove invece sembreremmo aver bisogno di messaggi chiari, non equivoci, per garantire una comunicazione trasparente. Si ipotizza che il linguaggio figurato venga utilizzato nell'argomentazione perché ha un potere persuasivo. In quanto segue cercheremo di sostenere l'idea che non sia questa l'unica funzione della metafora nell'argomentazione. In altri termini, cercheremo di sostenere che nell'argomentazione la funzione persuasiva sia legata a un determinato tipo di metafore: le metafore morte. Le metafore vive potrebbero invece svolgere un diverso ruolo nell'argomentazione, ovvero quello di stimolare un ragionamento più creativo (ERVAS, GOLA, ROSSI 2015). A sostegno di questa tesi riportiamo i risultati di uno studio sperimentale che ha tentato di testare l'effetto di termini ambigui sulla comprensione di argomenti elementari su un campione di 209 partecipanti per i *norming studies* e di 40 partecipanti per lo studio pilota, bilanciati per genere ed età (ERVAS, GOLA, LEDDA, SERGIOLI 2015). In particolare ci interessa vedere qual è l'effetto di una metafora in un argomento, se lo rende più persuasivo e per quali motivi. Consapevoli della problematicità della distinzione letterale/metaforico, in quanto segue, è stato adottato – a fini sperimentali – il metodo più riconosciuto e consolidato in linguistica cognitiva per l'individuazione delle metafore, il metodo MIP (*Metaphor Identification Procedure*) del Pragglejaz Group (2007), e il vocabolario della lingua italiana d'uso GRADIT (De Mauro 2000) per i *norming studies* dell'esperimento di cui discuteremo i risultati.

RIFL/BC(2016): 116-128
DOI: 10.4396/2016BC09

Tra le fallacie argomentative dovute all'ambiguità dei termini impiegati, si è presa in particolare considerazione la *quaternio terminorum*, perché oltre a essere una fallacia formale (presenta infatti un sillogismo invalido, con quattro termini), la sua specificità è data dall'equivocazione del significato del termine medio, possibile solo a causa dell'intrinseca ambiguità del linguaggio naturale. La *quaternio terminorum* si presenta infatti come un argomento con due premesse e una conclusione, in apparenza forte o valido, ma in realtà debole, in cui uno stesso termine (*termine medio*) viene usato in ciascuna premessa con un diverso significato. Il termine medio può essere ambiguo in più modi: 1) perché presenta due diversi significati letterali nelle due premesse (nel caso dell'*omonimia* e della *polisemia*); 2) perché presenta un significato letterale in una premessa e uno non-letterale nell'altra premessa (nel caso della *metafora morta* e della *metafora viva*). Come osservato nella *Retorica* di Aristotele, in genere, nelle argomentazioni usate nei discorsi con finalità persuasive abbiamo a che fare con *entimemi*, non con *sillogismi*, per cui le premesse non sono vere ma solamente probabili. Spesso inoltre non si trovano esplicitate tutte le premesse e ciò può avere importanti conseguenze sia sulla persuasività sia sulla valutazione di validità dell'argomento[4]. Per questi motivi, nell'esperimento è stata adottata una nozione più debole di validità, quella di *forza* di un argomento (ERVAS, GOLA, LEDDA, SERGIOLI 2015). La metodologia sperimentale consente inoltre di isolare solo alcune variabili che si possono presentare nelle reali argomentazioni quotidiane, cioè, in questo caso, le sfumature di significato dei termini medi nel *continuum* letterale/metaforico. È chiaro però che la ricerca può essere approfondita e ampliata considerando, in futuri esperimenti, altri fattori e aspetti rilevanti dell'argomentazione nei contesti concreti dei discorsi con finalità persuasiva.

## 4. Processi di disambiguazione nell'argomentazione

Le fallacie del ragionamento che dipendono dall'ambiguità dei termini impiegati sono difficili da individuare perché richiedono processi di disambiguazione del significato. Per esempio, nelle *quaternio terminorum*, è necessario disambiguare il termine medio, per capire che un argomento che sembra valido è in realtà una fallacia. Diversamente dai termini omonimi, che presentano una lista definita di significati completamente distinti tra di loro, la polisemia e la metafora sono forme post-semantiche di dipendenza contestuale (PERRY 1997, 2001) che richiedono processi di modulazione pragmatica per determinare il significato del termine tra un numero indefinito di possibili sensi da cui poter attingere (CARSTON 2002). Sono forme post-semantiche di dipendenza contestuale, perché le informazioni provenienti dal contesto vengono utilizzate per arricchire il significato convenzionale dei termini proferiti (ERVAS 2015; ERVAS, GOLA 2013). Durante la comprensione delle metafore, i parlanti creano un *concetto ad hoc*, modulando il dominio concettuale di partenza attivato dal termine letterale corrispondente. A questo scopo è necessario selezionare le proprietà del concetto di partenza che possono essere proiettate nel dominio di arrivo, ovvero nel *concetto ad hoc* appropriato rispetto al contesto di proferimento. Per esempio, quando si dice che "La mafia è una piovra", non si intende attribuire al concetto di "mafia" le proprietà di essere un mollusco cefalopode o di essere lunga al massimo 20 metri, perché non pertinenti rispetto al

[4] Si ringrazia un revisore anonimo per questa osservazione e altri suggerimenti, di fondamentale importanza per gli sviluppi della ricerca, su cui stiamo attualmente lavorando nel più ampio progetto "Argomentazione e metafora" (RAS, annualità 2013, L.R. 7 agosto 2007, n° 7).

contesto. Si intende piuttosto attribuire alla mafia le proprietà di avere un assetto piramidale (come la forma fisica dell'animale), di avere una testa (una "cupola") e dei tentacoli (criminali che si infiltrano nel tessuto sociale). Si tratta di una metafora morta alimentata dalla società stessa, anche attraverso i mass media.

Si suppone che tale processo pragmatico influenzi il riconoscimento di una fallacia argomentativa che, come la *quaternio terminorum*, richiede una disambiguazione del significato. Proponendo un set di argomenti aventi la struttura di *quaternio terminorum* con termini medi omonimi, polisemici o metaforici, si è potuto notare che i partecipanti sanno valutare correttamente la validità di un argomento quando i termini medi vengono usati con un solo significato, mentre incontrano maggiori difficoltà nel riconoscere la fallacia dei quattro termini. In particolare, quando i termini medi sono *metafore morte*, i partecipanti considerano argomenti fallaci come validi, mentre quando sono *metafore vive*, i partecipanti riconoscono la fallacia, cercando spiegazioni alternative all'apparente nonsenso dell'argomento. Per esempio l'enunciato contenente una metafora viva "L'Africa è un arazzo" sembra palesemente falso. Tuttavia, quando funge da premessa nel seguente argomento:

> Premessa 1: L'Africa è un arazzo
> Premessa 2: Un arazzo è un tessuto di grandi dimensioni
> Conclusione: L'Africa è un tessuto di grandi dimensioni

i partecipanti riconoscono l'argomento come fallace, ma avanzano spiegazioni alternative, per esempio appellandosi all'enorme composizione disomogenea di Stati visibile anche dalla cartina geografica dell'Africa e richiamandosi alla genesi degli Stati stessi, quasi "fatta a tavolino".

Dunque, se le metafore morte sembrano avere un potente effetto persuasivo, le metafore vive sembrano costringere i partecipanti a uno stile di ragionamento creativo che porta a svelare la fallacia. Come spiegare il diverso effetto provocato dalle metafore morte e dalle metafore vive nell'argomentazione? Si può avanzare un'ipotesi di spiegazione a partire dai risultati dei *norming studies* sulla percezione della verità delle premesse degli argomenti: l'83% delle premesse con *metafore morte* sono percepite come *vere*, anche se sono letteralmente false; mentre il 79% delle premesse con *metafore vive* sono percepite come *false*, anche se - come hanno messo in luce gli stessi partecipanti all'esperimento - potrebbero essere interpretate come non-letteralmente vere (ERVAS, LEDDA 2014). Naturalmente la percezione della verità delle premesse influisce sulla valutazione delle conclusioni dell'argomento e, nel caso delle metafore morte, lo farebbero sembrare valido per quanto fallace. Questa potrebbe essere la ragione per cui le metafore morte rendono gli argomenti che le contengono più persuasivi. Per esempio l'enunciato contenente una metafora morta "L'America è un impero" viene interpretato come intuitivamente vero, per quanto letteralmente falso: di fatto l'America non è un organismo politico con a capo un sovrano che ha il titolo d'imperatore, ma per la sua potenza economica e la sua influenza politica può essere paragonata a un impero. Quando tale enunciato funge da premessa nel seguente argomento:

> Premessa 1: L'America è un impero
> Premessa 2: Un impero è un organismo politico
> Conclusione: L'America è un organismo politico

i partecipanti non riconoscono la fallacia argomentativa. In una prospettiva contestualista, si potrebbe dire che, nel caso della metafora lessicalizzata, i partecipanti non hanno in mente un significato convenzionale o letterale nell'interpretazione delle premesse, né valutano le loro condizioni di verità *tout court*. Quando le premesse hanno come termine medio una metafora morta, i partecipanti assegnano alle premesse delle *condizioni di verità intuitive*: infatti capire un enunciato significa conoscere le circostanze concrete della sua verità (CARSTON 2002), non quelle astratte del significato convenzionale. Da una prospettiva letteralista si potrebbe però obiettare che le premesse contenenti metafore morte sono solo percepite come vere, appunto perché tali metafore sono lessicalizzate. Le metafore in senso proprio, le metafore vive, continuano invece a essere percepite come false (STERN 2006).

Per riuscire a ricomporre il puzzle, si dovrebbe osservare che il contesto enunciativo fornito dalle premesse è un contesto "stretto" (PERRY 1997). È stato invece dimostrato che l'informazione semantica aggiuntiva proveniente dal contesto produce rappresentazioni più stabili (*context availability effect*) (GILDEA, GLUCKSBERG 1983; GLUCKSBERG, ESTES 2000). Si potrebbe dunque ipotizzare che anche le *metafore vive* possano essere percepite come vere qualora venisse presentato un contesto più ampio del singolo enunciato. Studi sperimentali precedenti hanno infatti dimostrato che il processo di interpretazione delle metafore vive differisce da quello delle metafore morte (BLASKO, CONNINE 1993; THIBODEAU, DURGIN 2008). La comprensione delle metafore vive coinvolge anche rappresentazioni iconiche dei concetti o immagini che non sono riducibili a concetti lessicalizzati come i concetti ad hoc, sufficienti per la comprensione delle metafore morte (CARSTON 2010; INDURKHYA 2007). A causa della scarsa familiarità delle metafore vive, è necessario un contesto più ampio per poterle cogliere: l'informazione contestuale presente in un enunciato sarebbe troppo ristretta per produrre quell'effetto immaginativo tipico delle metafore vive (LAI, CURRAN, MENN 2009). Studi sperimentali hanno infatti mostrato che «la quantità di risorse attentive necessarie per interpretare un'espressione metaforica sarebbe determinato dalla combinazione di questi due fattori: grado di familiarità dell'interpretazione metaforica e forza dei vincoli contestuali» (RUBIO FERNANDEZ 2007: 366).

## 5. Breve nota di chiusura

A partire dai risultati sperimentali (ERVAS, LEDDA 2014) è chiaro dunque perché la comprensione delle metafore "vive" richieda sia contesti argomentativi più estesi sia un grado maggiore di attenzione dovuto alla loro scarsa familiarità e dunque alla necessità di instaurare inferenze creative e inedite, in quanto non fornite già da trame concettuali consolidate dall'uso, e a volte stereotipate, come nel caso delle metafore morte. In una prospettiva teorica come quella proposta da Mercier & Sperber nella TAR (2011), è possibile dire che effettivamente le metafore morte ben si accordano alla funzione persuasiva del ragionamento, perché "distorcono" la percezione delle condizioni di verità delle premesse in base a trame di inferenze consolidate nell'uso che vengono confermate dagli stessi partecipanti nel momento in cui assegnano alle premesse delle condizioni di verità intuitive, non-letterali. Il caso delle metafore vive nell'argomentazione ci porta invece a pensare che uno stile più riflessivo e creativo di ragionamento sia all'opera, nel momento in cui il contesto serve a creare nuove connessioni tra concetti o un'immagine i cui effetti comunicativi contribuiscono alla riuscita del ragionamento stesso. Tuttavia, anche metafore morte possono essere

"resuscitate", ovvero delessicalizzate (PAWELEC 2006), portando all'attenzione degli interpreti le inferenze tacite sottese all'argomentazione. Anche in questo caso però, come osservato da Oswald & Rihs (2014), serve un contesto argomentativo più ampio, in modo che la metafora possa estendere il suo potere persuasivo all'interno dell'argomentazione.

**Ringraziamenti**
Il presente saggio è frutto di un lavoro congiunto delle autrici, sebbene la scrittura dei §§ 0-1 sia da attribuire a M.G. Rossi, del § 2 a E. Gola e dei §§ 3-4-5 a Francesca Ervas. Le autrici ringraziano Giovanni Damele, Franco Lo Piparo, Pietro Perconti e gli altri partecipanti che sono intervenuti durante il convegno e che, con le loro osservazioni, hanno migliorato questo lavoro. Il presente saggio è stato prodotto durante l'attività di ricerca finanziata con le risorse del P.O.R. SARDEGNA F.S.E. 2007-2013 e del progetto di ricerca di base "Argomentazione e Metafora", RAS, annualità 2013, L.R. 7 agosto 2007, n° 7.

**Bibliografia**

ARISTOTELE (1973), *Retorica* in *Opere vol.4*, Laterza, Bari.

BLACK, Max (1962), *Models and Archetypes, in Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., pp. 232-233.

BLASKO, Dawn G., CONNINE, Cynthia M. (1993), «Effects of Familiarity and Aptness on Metaphor Processing», in *Journal of experimental psychology: Learning, Memory, and Cognition*, n. 19, pp. 295-308.

BROWN, Theodore L. (2003), *Making Truth: Metaphor in Science*, University of Illinois Press, Urbana-Champaign.

CARSTON, Robyn (2002), *Thoughts and Utterances: The Pragmatics of Explicit Communication*, Blackwell, Oxford.

CARSTON, Robyn (2010), «Metaphor: Ad Hoc Concepts, Literal Meaning and Mental Images», in *Proceedings of the Aristotelian Society*, n. 110(3), pp. 295-321.

COHEN, Ted. (1976), «Notes on Metaphor» in *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 34, pp. 249-259.

DE MAURO, Tullio (2000), GRADIT: *Grande dizionario italiano dell'uso*, UTET, Torino, (ed. CD-ROM).

ERVAS, Francesca (2015), «(Becoming) Experts in Meaning Ambiguities» in *Humana.Mente. Journal of Philosophical Studies*, n. 28, pp. 225-243.

ERVAS, Francesca, GOLA, Elisabetta (2013), *The Pragmatics of Metaphor Use. From the Conceptual View to the Relevance-Theoretic Perspective*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, pp. 21-35.

ERVAS, Francesca, LEDDA, Antonio (2014), «Metaphors in Quaternio Terminorum Comprehension», in *Isonomia*, n. 4, pp. 179-202.

ERVAS, Francesca, GOLA, Elisabetta, ROSSI, Maria Grazia (2015), «Metaphors and Emotions as Framing Strategies in Argumentation», in *CEUR-WS*, vol. 1419, pp. 645-650.

ERVAS, Francesca, GOLA, Elisabetta, LEDDA, Antonio, SERGIOLI, Giuseppe (2015), «Lexical Ambiguity in Elementary Inferences: An Experimental Study», in *Discipline filosofiche*, 25(1), pp. 149-172.

GILDEA, Patricia, GLUCKSBERG, Sam (1983), «On Understanding Metaphor: The Role of Context», in *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, n. 22, pp. 577-590.

GLUCKSBERG, Sam, ESTES, Achary (2000), «Feature Accessibility in Conceptual Combination: Effects of Context-induced Relevance», in *Psychonomic Bulletin and Review*, n. 7, pp. 510-515.

GOLA, Elisabetta (2005), *Metafora e mente meccanica. Creatività linguistica e processi cognitivi*, CUEC Editrice, Cagliari.

HESSE, Mary B. (1966), *Models and Analogies in Science*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

HILLS, David (1997), «Aptness and Truth in Verbal Metaphor», in *Philosophical Topics*, n. 25(1), pp. 117-154.

INDURKHYA, Bipin (2007), «Creativity in Interpreting Poetic Metaphors. New Directions in Metaphor Research», in *Kusumi*, Hitsuji Shobo, Tokyo, pp. 483-501.

KRAUSE, Sharon R. (2008), *Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, Princeton University Press, Princeton.

LAI, Vicky Tzuyin, CURRAN, Tim, MENN, Lise (2009), «Comprehending Conventional and Novel Metaphors: An ERP Study», in *Brain Research*, n. 1284, pp. 145-155.

LAKOFF, George (2002), *Moral Politics*, University of Chicago Press, Chicago.

LAKOFF, George (2008), *The Political Mind*, Viking, New York.

LAKOFF, George, JOHNSON, Mark (1980). *Metaphors we Live by*, University of Chicago Press, Chicago.

LANDEMORE, Hélène, MERCIER, Hugo (2012), «Talking it out with Others vs. Deliberation within and the Law of Group Polarization: Some Implications of the Argumentative Theory of Reasoning for Deliberative Democracy», in *Análise Social*, n. 47(205), pp. 910-934.

MACAGNO, Fabrizio, ZAVATTA, Benedetta (2014), «Reconstructing Metaphorical Meaning», in *Argumentation*, n. 28(4), pp. 453-488.

MERCIER, Hugo (2011), «What Good is Moral Reasoning?» in *Mind & Society*, n. 10(2), pp. 131-148.

MERCIER, Hugo, LANDEMORE, Hélène (2012), «Reasoning is for Arguing: Understanding the Successes and Failures of Deliberation», in *Political Psychology*, n. 33(2), pp. 243-258.

MERCIER, Hugo, SPERBER, Dan (2011), «Why Do Humans Reason? Arguments for an Argumentative Theory», in *Behavioral and Brain Sciences*, n. 34(02), pp.57-74.

MILLER, George A. (1979), «Images and Models, Similes and Metaphors», in *Ortony*, Cambridge University Press, Cambridge, , pp. 202-250.

MUSOLFF, Andreas. (2004), «Metaphor and Political Discourse. Analogical Reasoning», in *Debates about Europe*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

NICKERSON, Raymond S. (1998), «Confirmation Bias: A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises», in *Review of general psychology*, n. 2(2), pp. 175-220.

ORTONY, Andrew (1979), «Metaphor: A Multidimensional Problem», in *Ortony*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 1-16.

OSWALD, Steve, RIHS, Alain (2014), «Metaphor as Argument: Rhetorical and Epistemic Advantages of Extended Metaphors», in *Argumentation*, n. 28(2), pp. 133-159.

PAWELEC, Andrzej (2006), «The Death of Metaphor», in *Studia Linguistica*, n. 123, pp. 117-121.

PERRY, John (1997), «Indexicals and Demonstratives», in *Hale*, Blackwell, Oxford, pp. 586-612.

PERRY, John (2001), *Reference and Reflexivity*, CSLI Publications, Stanford.

PRAGGLEJAZ Group (2007), «MIP: A method for identifying metaphorically used words in discourse», in *Metaphor and Symbol*, n. 22(1), pp. 1-39.

RICHARDS, Ivor Armstrong (1936), *The Philosophy of Rhethoric*, Oxford University Press, Oxford (UK).

RICOEUR, Paul (1975), *La métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris.

ROSSI, Maria Grazia (2014), «Emozioni e deliberazione razionale», in *Sistemi Intelligenti*, n. 1, pp. 161-170.

FERNÁNDEZ, Paula Rubio (2007), «Suppression in Metaphor Interpretation: Differences between Meaning Selection and Meaning Construction», in *Journal of Semantics*, n. 24, pp. 345-371.

SHAFIR, Eldar, SIMONSON, Itamar, TVERSKY, Amos (1993), «Reason-based Choice», in *Cognition*, n. 49(1), pp. 11-36.

STERN, Josef (2006), «Metaphor, Literal, Literalism», in *Mind & Language*, n. 21, pp. 243-279.

THIBODEAU, Paul, DURGIN, Frank H. (2008), «Productive Figurative Communication: Conventional Metaphors Facilitate the Comprehension of Related Novel Metaphors», in *Journal of Memory and Language*, n. 58(2), pp. 521-540.

THIBODEAU, Paul, BORODITSKY, Lera (2011), «Metaphors we Think with: The Role of Metaphor in Reasoning» in *PLoS One*, n. 6(2), e16782, pp. 1-11.

THIBODEAU, Paul, BORODITSKY, Lera (2013), «Natural Language Metaphors Covertly Influence Reasoning», in *PLoS One*, n. *8*(1), e52961, pp. 1-7.

WALTON, Douglas (1996), *Argumentation Schemes for Presumptive Reasoning*, Lawrence Erlbaum Associates, New York.

WERTH, Paul (1994), «Extended Metaphor—A Text-world Account», in *Language and literature*, n. 3(2), pp. 79-103.

RIFL/BC(2016): 129-141
DOI: 10.4396/2016BC24

# Alcune note sull'atto di prendere la parola. Il caso dei *social network*

**Giusy Gallo**
Dipartimento di Studi Umanistici, Università della Calabria
giusy.gallo@unical.it

**Abstract** There are many ways in which the human experience manifests itself in the intertwinement between day-to-day reality and reality experienced through a medium. Carrying out an experiment, creating a work of art, and posting something on a blog are examples of this variety. In day-to-day life, the action we perform most frequently is speaking. Our goal is to show that, on one hand, speaking is an action that is creative; on the other, it is an operation that requires commitment. It is possible to present one modality of the act of speaking starting with the construction of consensus. Starting with The New Rhetoric introduced by Perelman, we will examine the 'personal' nature of discourse and introduce the concept of commitment, interpreted as one's relationship with the other and the world. Far from representing subjectivity, commitment is bound to creativity, with an openness to collectivity. Having set a precedent for creativity and commitment as characteristic of discourse, we will consider the 'I' - 'you' alternation in social networking platforms.

**Keywords:** enunciation, creativity, commitment, social network

**Received September 2015; accepted April 2016.**

## 1. Consenso e dissenso tra retorica e ricerca scientifica

Sono molti i modi in cui l'esperienza umana si manifesta nell'intreccio tra realtà quotidiana e realtà mediale. Lo svolgimento di un esperimento, la realizzazione di un'opera d'arte, la pubblicazione di un post su un blog sono esempi di questa varietà e condividono l'appartenenza a una costellazione di forme di esperienza che si attualizzano in comunità determinate (ad esempio quella scientifica) e, adottando una prospettiva più ampia, nella società. L'appartenenza a una comunità richiede che i suoi membri aderiscano a regole condivise, pur potendo intraprendere una serie di azioni volte al loro cambiamento, esibendo, dunque, consenso o dissenso. L'ampiezza del movimento di oscillazione tra consenso e dissenso può arrivare a realizzare forme degenerate dell'uno e dell'altro. Uno degli esempi in cui si manifesta la coppia consenso – dissenso è la pratica della ricerca scientifica. Un ricercatore appartenente ad una particolare comunità scientifica svolge la propria attività aderendo a credenze scientifiche accettate dal resto del gruppo di riferimento. Durante la sua ricerca, può accadere che alcune credenze accettate vengano messe in discussione e che attraverso la sua attività, lo scienziato sia portato a rompere lo

RIFL/BC(2016): 129-141
DOI: 10.4396/2016BC24

schema a cui era abituato per giungere a procedure e credenze innovative[1]. Si tratta del momento in cui queste nuove credenze devono essere accettate (o rifiutate) dalla comunità per generare un mutamento di paradigma. In questa prospettiva prevale l'idea della ricerca scientifica come arte, in cui il ruolo del ricercatore, inteso come soggetto appassionato del suo oggetto di studio (POLANYI 1943), non può essere ignorato (WEBER 1919, PERELMAN 1968). Non solo la ricerca scientifica, ma anche la retorica può essere considerata un'arte (DANBLON 2013). In entrambi i casi, il presupposto consiste nella rappresentazione dell'uomo in quanto artigiano (SENNETT 2008)[2], sottolineando la centralità dell'apprendimento di una pratica attraverso l'osservazione e l'imitazione per poi passare alla produzione:

> La retorica allena l'uomo ad utilizzare il suo ambiente naturale: quello delle società umane. Il lavoro dell'oratore è la costruzione delle sue prove: l'*ethos*, il *pathos*, il *logos*.[…] Per l'artigianato in generale, Sennett nota che questo stato di concentrazione produce di rimando un effetto secondario potente: quello di un certo distacco che sarebbe la fonte (assai razionale) della creazione (la *poiesis*). Questo momento preciso corrisponde, insomma, al punto di equilibrio in cui le regole insegnate si incarnano nella persona: l'arte diviene una seconda natura e le regole si trasformano in salti intuitivi (DANBLON 2013, trad. it. 2014: 69).

Nella vita quotidiana, una vita ampiamente pubblica, l'azione che compiamo con più frequenza è prendere la parola: ciò equivale a 'esserci' attraverso un linguaggio.
Il nostro obiettivo è mostrare che prendere la parola, da un lato, è un'azione creativa; dall'altro, è un'operazione che richiede *impegno*. In primo luogo, è possibile presentare una declinazione dell'atto di prendere la parola a partire dalla costruzione del consenso (§ 2). Alla luce della Nuova Retorica di Chaïm Perelman, considereremo la natura 'personale' del discorso e introdurremo la nozione di impegno, intesa come relazione con l'altro e il mondo (§ 2). Lungi dall'essere segno di soggettività, l'impegno è legato alla creatività con un'apertura verso la collettività (§§ 3-4). Ci proponiamo di applicare ai *social network* l'apparato formale dell'enunciazione delineato da Emile Benveniste. Dopo aver fissato creatività e impegno come caratterizzanti l'atto di enunciazione, considereremo l'alternanza 'io' – 'tu' nei *social network*.

[1] Si vedano POLANYI, 1958, per un'analisi della formazione delle credenze scientifiche; KUHN, 1970, per la nozione di paradigma e la relazione tra rivoluzione e tradizione nella scienza.

[2] È interessante notare la fecondità della ricerca di Emmanuelle DANBLON (2013) che considera l'uomo retorico anche un uomo artigiano, in un'ottica in cui alla retorica attende la sfida di essere contemporaneamente naturalista, umanista e interdisciplinare. Impossibile non contemplare la portata epistemologica di una simile concezione, come l'autrice spesso ricorda. A tal proposito, mi permetto di sottolineare che uno dei presupposti (espliciti) dell'uomo artigiano di Richard SENNETT (2008) risiede nella nozione di conoscenza tacita, coniata dall'epistemologo Michael Polanyi. Chaïm Perelman, che ha intrattenuto una relazione epistolare con Polanyi (cfr. http://perelman.ulb.be/ *Les Archives* Perelman), ne conosceva l'epistemologia, come si evince dal saggio *Polanyi's interpretation of scientific inquiry* (1968). Per ragioni di spazio, possiamo soltanto fare un cenno a un'ulteriore ipotesi di ricerca sull'uomo retorico che ne valuti la dimensione epistemologica tenendo conto delle letture comuni a Perelman e Sennett, ossia considerando come antecedente la nozione di conoscenza tacita.

RIFL/BC(2016): 129-141
DOI: 10.4396/2016BC24

## 2. Prendere la parola: a partire da Chaïm Perelman

L'esperienza linguistica di una comunità è una manifestazione dell'accordo dei suoi membri. Infatti, all'interno di una comunità, il punto di avvio dei discorsi formulati dai suoi componenti è preceduto da una forma di accordo che consiste nell'uso della stessa lingua[3].

La domanda sul modo di essere dei discorsi può trovare una risposta nella prospettiva della Nuova Retorica inaugurata da Perelman:

> Considerando che il suo oggetto è lo studio del discorso non dimostrativo, l'analisi dei ragionamenti che non si limitano a inferenze formalmente corrette, a calcoli più o meno meccanizzati, la teoria dell'argomentazione concepita come una nuova retorica (o una nuova dialettica) ricopre tutto l'ambito del discorso inteso a convincere o persuadere, qualunque sia l'uditorio cui esso si rivolge e qualunque sia la materia di cui si occupa (PERELMAN 1977, trad. it. 1981: 16).

I discorsi si rivolgono «a qualsiasi specie di uditorio, che si tratti di una folla riunita sulla pubblica piazza o di una riunione di specialisti, che ci si rivolga a un solo individuo o all'intera umanità» (*Ibidem*), compresi i casi di deliberazione intima.

L'oratore e l'uditorio, colui che prende la parola e coloro che ne sono i destinatari, sono i due poli che conferiscono forma ai discorsi. Colui che prende la parola enuncia un discorso il cui effetto può provocare un'azione nei destinatari, i quali, a loro volta, possono prendere la parola. Per incitare all'azione, per suscitare l'adesione a convinzioni, chi prende la parola, deve cercare un contatto con le menti dell'uditorio.

L'oratore, tuttavia, nel cercare il contatto con le menti dell'uditorio, può incontrare un ostacolo: la comprensione di un discorso non è il risultato della giustapposizione del significato delle singole parole che lo compongono:

> Bisogna cercare al di là della parola, nella frase, nel contesto, verbale o meno, in ciò che si sa dell'oratore e del suo uditorio, informazioni supplementari che consentano di limitare il margine di malinteso, di comprendere il messaggio in modo conforme alla volontà di colui che lo emette (*Ivi*: 56).

Occorre fissare una nozione di discorso che non ignori il problema della comprensione e la questione dello scambio dei ruoli tra chi enuncia e chi è designato come destinatario del discorso:

> Il discorso, in questo caso, produce senso 'tra le righe' o 'trasversalmente', attraverso un gioco di scorciatoie e deviazioni, di ellissi o allusioni, di anticipazioni e ritardi che implica da parte degli interlocutori un ritmo comune della parola scambiata. È ciò che abbiamo chiamato altrove 'la danza dell'interlocuzione (LANDOWSKI 2010: pos. 1039 di 1374).

La possibilità di prendere alternativamente la parola crea discorsi per la cui comprensione non è possibile prescindere dal contesto, includendo in esso anche il 'voler dire' del parlante.

[3] Se l'uso di una stessa lingua equivale a una forma di accordo all'interno di una comunità, non si può sottovalutare che il potere della parola viene esercitato non solo per creare consenso ma anche per esprimere dissenso, tanto da servire a «vincere, sottomettere l'interlocutore» (PIAZZA 2004: 9). Cfr. anche PIAZZA 2013 sul tema della violenza verbale.

RIFL/BC(2016): 129-141
DOI: 10.4396/2016BC24

L'interesse degli studiosi di teoria dell'argomentazione risiede nell'analisi dei ragionamenti e dei discorsi, dunque, anche dei testi di questi ultimi e delle strategie per mezzo delle quali vengono costruiti. Tuttavia, riconsiderare il discorso nelle interazioni (anche mediali) (LANDOWSKI 2010) lascia spazio alla domanda sull'atto stesso di produrre i discorsi, ossia sugli enunciati e dunque sull'enunciazione (cfr. §§ 2-4).

## 3. Un impegno 'personale'

L'interesse della Nuova Retorica riguarda i discorsi che mirano a convincere, persuadere, incitare all'azione, pur essendo non dimostrativi e non aspirando alla validità impersonale. Si tratta di discorsi e ragionamenti non connessi a inferenze logiche necessarie.

Due obiezioni possono essere sollevate contro questa caratterizzazione dei discorsi: in primo luogo, se non logicamente valido, un discorso *non è valido*, cosa che implica l'esistenza di un solo modo della validità; in secondo luogo, la validità può essere solo impersonale, altrimenti assume una dimensione soggettiva.

La risposta a queste due obiezioni si situa nell'orizzonte epistemologico di Michael Polanyi, a cui si rifà Perelman, per trascendere la distinzione tra oggettivo e soggettivo, e spostare la natura dei discorsi verso la dimensione personale della conoscenza e dell'impegno (POLANYI 1958). Questa operazione consente di ammettere che un discorso è valido in una dimensione non impersonale e al tempo stesso non è soggettivo. Per esempio, nella pratica della ricerca scientifica, da un lato lo scienziato è parte di una comunità scientifica con cui condivide elementi che testimoniano l'accordo dei suoi componenti rispetto a metodi e problemi; dall'altro, cerca di forzare i confini imposti da un paradigma accettato per conseguire nuove mete (GALLO 2013), tanto che:

> L'abilità distintiva di una scoperta scientifica sta nella capacità di immetterci con successo su direzioni di ricerca che altre menti, trovandosi di fronte alle stesse occasioni, non avrebbero riconosciuto o non avrebbero ritenuto profittevoli. Questa è la sua originalità. L'originalità comporta un'iniziativa personale distinta ed è invariabilmente imbevuta di passione, fino all'ossessione (POLANYI 1958, trad. it. 1990: 475).

Nello spiegare a mo' di premessa cosa sia la conoscenza personale, Polanyi spiega che «capire non è né un atto arbitrario né un'esperienza passiva, ma un atto responsabile che aspira alla validità universale» (*Ivi*: 70).

Spesso, quando si parla di impegno, soprattutto in Italia, come ricordano Pierpaolo Antonello e Florian Mussgung (2010), si è soliti riferirsi a una forza storicamente determinata che ha avuto una precisa forma nella cultura italiana del secondo dopoguerra. Quest'idea ha conferito alla parola impegno una connotazione 'pubblica', mentre in lingua inglese sia *engagement* che *commitment* indicano anche un coinvolgimento intimo e specialmente personale del soggetto. L'impegno dovrebbe essere «legato alla sfera privata più che a quella pubblica, definendo forme di 'relazione dense' [*thick relationship*], che hanno nel loro orizzonte l'altro (con la 'a' minuscola, ovvero il prossimo) e non necessariamente il collettivo» (ANTONELLO 2012: 143). Infine, impegno indica un modo di relazionarsi con l'altro e con il mondo, tenendo conto delle responsabilità e conseguenze che ogni azione porta con sé.

Non solo nella pratica scientifica ma anche nella nostra esperienza linguistica, proprio con l'argomentazione, oltre a cercare consenso, incitiamo all'azione, e in ogni caso cerchiamo un contatto con le altre menti. Ritroviamo, dunque, la visione di Perelman e possiamo rintracciare riferimenti alla teoria dell'enunciazione di Emile Benveniste[4].

Nella produzione di un discorso, prendere la parola è il gesto che segna il momento di inizio in cui il soggetto si situa come soggetto nel discorso. Ma la presa di parola è una condizione momentanea: la parola non solo viene presa, ma viene anche ceduta, dando vita a uno scambio dialogico in cui le forme vuote *io – tu* vengono attualizzate (BENVENISTE 1966). Il discorso è lo spazio immateriale in cui alternativamente un *io* e un *tu* si contendono la parola. Quest'alternanza è uno dei punti cardine della teoria dell'enunciazione di Benveniste. Attraverso le parole del linguista possiamo fissare un'idea di enunciazione: «Ciò che in generale caratterizza l'enunciazione è l'accentuazione della relazione discorsiva con il partner, sia esso reale o immaginato, individuale o collettivo» (BENVENISTE 1974, trad. it 1985: 102).

L'enunciazione si svolge in una situazione, che si esemplifica in ciò che Benveniste chiama quadro figurativo dell'enunciazione composto da due figure in posizione di partner, alternativamente protagoniste dell'enunciazione.

L'enunciazione, l'atto di prendere la parola e manifestare la propria esperienza attraverso un linguaggio è un'azione caratterizzata dall'impegno, in almeno tre sensi:

1. Siamo *impegnati* nel momento in cui attualizziamo la lingua, quando rendiamo funzionale la lingua attraverso un atto individuale di utilizzazione. È il momento in cui diventiamo locutori.
2. Caratterizzando l'apparato formale dell'enunciazione, Benveniste focalizza la sua attenzione sull'utilizzo di verbi imperativi e performativi. In entrambi i casi, il locutore intende dirigere l'attenzione e l'azione di chi lo ascolta, ma non solo. A differenza dell'impiego dei verbi imperativi, nel caso dei verbi performativi – ad esempio – con 'ti lascio' non descriviamo un atto bensì siamo completamente impegnati in esso. Nel momento in cui pronunciamo un performativo dobbiamo essere anche in grado di sostenere tutte le conseguenze che ne derivano e che si manifestano a partire dalla situazione di discorso, reazioni linguistiche del 'tu' che si trasforma in 'io', comprese.
3. C'è una terza forma dell'impegno che sottende le altre due, e mostra una cifra pragmatica – in relazione al secondo senso dell'impegno. Si tratta del principio di cooperazione di Grice (1975). Infatti, nella pratica discorsiva il consenso si misura attraverso l'adesione al principio di cooperazione, ossia a quella tensione che ci porta a cooperare nell'attività linguistica e che si traduce in massime conversazionali. Il consenso, nella sua costruzione linguistica, necessita che il locutore sia impegnato nel rispetto delle massime (CANTÙ, TESTA 2009).

## 4. Un passo verso la collettività

I tre sensi di impegno che a nostro avvivo caratterizzano l'enunciazione gettano luce su un altro aspetto che fino a qui non avevamo preso in esame: la creatività.

L'enunciazione crea la situazione di discorso, crea il *tu* nel momento in cui l'*io* si appropria della lingua. La matrice creativa dell'enunciazione si trova in Saussure e nella sua caratterizzazione dell'atto di *parole* come unico e irripetibile, ripreso poi dalla linguistica crociana per la definizione della creatività linguistica, come ricorda

[4] Ulteriori riflessioni sulla teoria dell'enunciazione e la sua relazione con la creatività nel § 5.

RIFL/BC(2016): 129-141
DOI: 10.4396/2016BC24

De Mauro in *Introduzione alla semantica* (1965) prima e in *Minisemantica* (1982/2007) dopo. Similmente, Benveniste caratterizza l'enunciazione (distinguendola, nell'articolo "L'apparato formale dell'enunciazione" dall'atto di *parole*[5]). Nell'articolo "Il linguaggio e l'esperienza umana", pubblicato in *Problèmes de linguistique générale II*, Benveniste affrontando il problema del tempo linguistico, pur non esplicitandolo, mostra il carattere creativo dell'enunciazione. Se facciamo coincidere il tempo presente con il tempo dell'enunciazione, allora ogni volta che si avrà un'istanza di discorso, il tempo in cui essa avviene è differente da quello precedente e da quello successivo. Il presente è reinventato, afferma Benveniste, e assieme al presente viene reinventato il discorso.

Ma il discorso, oltre che nel tempo, è situato in un contesto che pure muta continuamente. Così, l'enunciazione pare compressa nel *non ancora* e *nel non più*. Dunque, la creatività è legata a un fenomeno effimero, tanto che essa sembra non essere elemento che qualifica la presa di parola. È un errore pensare così la creatività. Riprendendo De Mauro (1982/2007), la creatività è una disponibilità alla variazione del codice che si rende manifesta nell'uso da parte dei parlanti di quello stesso codice. Tuttavia, quest'idea di creatività non sembra essere perfettamente aderente a quel processo di semantizzazione che nell'enunciazione esibisce la conversione della lingua in discorso. È una creatività che coinvolge la lingua. Con De Mauro, è creatività quella possibilità inscritta nel nostro patrimonio biologico che ci permette di trascurare l'uso di alcune parole come riconsiderarne altre, usare parole straniere, 'inventare' nuove parole. E nel fare ciò comunque abbiamo un limite imposto dalla lingua e della comunità di appartenenza. È questa creatività che distingue la lingua dagli altri codici.

La condizione che situa la creatività nel nostro patrimonio biologico permette un ampliamento della sua dimensione, forzando la sua considerazione al solo dominio linguistico. Infatti, la creatività può essere intesa come la capacità costitutiva dell'uomo e del suo modo di essere al mondo. In questo modo Emilio Garroni, pur riprendendo le idee di De Mauro, riscrive la nozione di creatività come funzione adattativa che insiste su tutte le esperienze umane, compresa quella estetica, e non solo quella linguistica[6].

Allora, nelle nostre relazioni dialogiche, non solo l'atto di essere alternativamente un io e un tu è creativo perché rende mutevoli le condizioni della situazione di discorso, ma è prendere la parola ad essere un'azione creativa perché ci consente di ridisegnare le nostre esperienze e renderle disponibili alla collettività.

## 5. Enunciazione e creatività

Prendere la parola – anche nel senso ampio descritto nel § 1 – è un atto. Nel caso del linguaggio, l'atto produce un enunciato. Si tratta di un'enunciazione che Benveniste caratterizza così:

[5] Cfr. BENVENISTE 1974, trad. it. 1985: 97: «Ma si dirà: il discorso che viene prodotto ogni volta che si parla, questa manifestazione dell'enunciazione, non è semplicemente la *parole*? Bisogna fare attenzione alla condizione specifica dell'enunciazione: il nostro oggetto è l'atto stesso di produrre un enunciato e non il testo dell'enunciato. Tale atto è quello che compie il locutore mobilitando la lingua a proprio vantaggio». Invece, per Saussure «La *parole* è, […], tanto un'azione comunicativa quanto il particolare risultato, il particolare materiale linguistico utilizzato nell'azione, così come è adoperato in quell'atto comunicativo» (DE MAURO 2003: 389, n. 69).

[6] Per un confronto tra De Mauro e Garroni sul tema della creatività, si veda GALLO (2015).

RIFL/BC(2016): 129-141
DOI: 10.4396/2016BC24

> Bisogna fare attenzione alla condizione specifica dell'enunciazione: il nostro oggetto è l'atto stesso di produrre un enunciato e non il testo dell'enunciato. Tale atto è quello che compie il locutore mobilitando la lingua a proprio vantaggio (BENVENISTE 1974, trad. it. 1985: 97).

Quest'atto – come abbiamo ricordato con Eric Landowski (2010) – è inscritto in uno scambio tra parlanti, interno alla cosiddetta situazione di discorso (cfr. § 2).
In questo quadro si svolge il passaggio dall'appropriazione della lingua da parte dell'individuo alla sua conversione in discorso, coinvolgendo, dunque, anche gli altri soggetti a cui ci si rivolge.
Elemento costitutivo della situazione di enunciazione è la temporalità linguistica, che – ammonisce Benveniste – non deve essere schiacciata sulla temporalità individuale dell'atto di *parole*:

> La temporalità che è mia allorché ordina il mio discorso è immediatamente accettata come sua dal mio interlocutore. Il mio 'oggi' si converte nel suo 'oggi', benché non l'abbia lui pure instaurato nel proprio discorso, e il mio 'ieri' nel suo 'ieri'. Reciprocamente quando egli parlerà in risposta, io convertirò, diventato ricevitore, la sua temporalità nella mia. […] Il tempo del discorso non viene riportato alle divisioni del tempo cronico né viene rinchiuso in una soggettività solipsista. Esso funziona come fattore di intersoggettività e proprio quella che dovrebbe essere la sua caratteristica impersonale lo rende onnipersonale. Solo la condizione di intersoggettività permette la comunicazione linguistica (BENVENISTE 1974, trad. it. 1985: 93).

Il tempo della presa di parola è il tempo presente che regola tutte le situazioni di discorso. Ma essendo una condizione contemporanea alla presa di parola, ogni qual volta un soggetto prende la parola si ricrea un nuovo presente.
In una situazione di discorso si situa un *io*, in relazione a un *tu* e a un *egli*; l'*io* crea la situazione di discorso attraverso l'enunciazione, attraverso la presa di parola, indipendentemente dal contenuto di quest'azione. L'enunciazione designa «l'inserzione del locutore in un momento nuovo del tempo e in un contesto diverso di circostanze e di discorso» (*Ivi*: 83).
L'*io* compie una duplice azione: da un lato, prende la parola, dall'altro, nel caso dell'impiego di verbi performativi, dicendo l'azione la compie al tempo stesso. Dunque, 'ti lascio', è «un atto stesso che mi impegna, ma non è la descrizione dell'atto compiuto» (BENVENISTE 1966, trad. it. 1971: 318). L'impegno derivato dall'enunciazione ha effetti sociali e giuridici che dipendono dalla società in cui viviamo. Non solo l'enunciazione impegna l'io, ma è anche un'azione creatrice e creativa. L'aspetto della creatività dell'enunciazione che è legata alla definizione di tempo linguistico.

> Ciò che il tempo linguistico ha di singolare è il fatto di essere organicamente legato all'esercizio della parola, di definirsi ed ordinarsi come funzione del discorso. Questo tempo ha il suo centro – un centro insieme generatore e assiale – nel presente dell'istanza di parola. Ogni volta che un parlante impiega la forma grammaticale di 'presente' (o una sua equivalente), situa l'avvenimento come contemporaneo dell'istanza di discorso che lo menziona. […] Questo presente è reinventato ogni volta che un uomo parla poiché è, alla lettera, un momento nuovo, non ancora vissuto (BENVENISTE 1974, trad. it. 1985: 89).

RIFL/BC(2016): 129-141
DOI: 10.4396/2016BC24

## 6. Criticità e orizzonti dei *social media*

Gli studi sull'enunciazione sono stati molto fecondi (MANETTI 2008), e hanno interessato anche la narratologia[7] e la filmologia[8], fino a giungere alla sua applicazione ai nuovi media. La svolta comunicativa avviata attraverso lo sviluppo dei *social network* richiede una visione più ampia di enunciazione che comprende tutti i possibili atti compiuti da chi partecipa al gioco linguistico, con attenzione alla molteplicità dei linguaggi a disposizione degli utenti. Prima ancora dell'applicazione dell'apparato dell'enunciazione ai *social network*, bisognerà tenere in considerazione una definizione di testo mediale, che:

> è per forza di cose negoziato entro le dinamiche culturali che, ponendolo in essere, esistono e sussistono, in un intreccio continuo con altri testi, altri discorsi, altri linguaggi. Nulla di chiuso, dunque, ma semmai di permeabile ai bordi, dischiuso, pronto a riconvertirsi in altre configurazioni testuali, a tradursi in altri linguaggi, in quella catena intertestuale, interdiscorsiva, intermediatica senza fine che è, in fondo, la semiosfera (MARRONE 2010: 7).

Secondo i cosiddetti cyber-ottimisti, o tecno-entusiasti, i *social network* possono essere strumento di costruzione del consenso e manifestazione del dissenso attraverso le produzioni testuali in cui gli utenti si cimentano. Malgrado l'opposizione tra apocalittici e integrati, l'analisi delle strutture discorsive del web 2.0 vede prevalere il paradigma del *peer-to-peer* in cui: «Enunciatore ed enunciatario sono alla pari dal punto di vista della possibilità di offrire informazioni e/o servizi, possono cioè continuamente scambiarsi di ruolo, ora chiedendoli ora offrendoli» (COSENZA 2014: pos. 3486).

Un esempio di costruzione del consenso e manifestazione del dissenso per mezzo dei *social network* è il fenomeno della cosiddetta 'Primavera Araba'. Si è trattato di un fenomeno politico nello spazio della mediasfera (SIMONE 2012). Oggi, l'interpretazione che registra la potenza dei media presenta dei limiti, nei quali non vogliamo entrare per questioni di competenza, ma qui basterà dire che movimenti come quelli dei popoli del Mediterraneo appaiono depotenziati. I *social network*, infatti, non hanno determinato la riorganizzazione delle istituzioni, come auspicavano i popoli in rivolta. Tuttavia, all'indomani dei fatti a cui ci riferiamo, i tecno-entusiasti hanno visto lo strumento mediale come il nuovo strumento della democrazia (digitale). Questo scenario è stato delineato in virtù di alcune caratteristiche e funzioni dei *social network* più diffusi, tra i quali Facebook e Twitter.

Un utente qualsiasi può diventare enunciatore attraverso la pubblicazione di uno stato, anche solo la sua condivisione, che oltre un testo può essere, ad esempio, un video; oppure si diventa enunciatari digitando 140 caratteri, anche meno, per "raccontare una storia" su Twitter. In questi casi, l'enunciatore crea una nuova situazione di discorso, e, dunque, si appropria della lingua.

La possibilità di prendere la parola e poi l'avvio dato dall'enunciazione non apre a scenari di democrazia digitale, pur considerando che i nuovi media potenzialmente trascendono la verticalità dei media tradizionali. Infatti, se avere la facoltà di attualizzare l'enunciazione è sinonimo di libertà non possiamo comunque non tenere

[7] Cfr. GENETTE 1972.

[8] Cfr. METZ, 1991; CASETTI 1986.

conto – come sostiene Michel Foucault (1971) – che in ogni società avvengono il controllo, la selezione e l'organizzazione dei discorsi. Non sfugge a questa condizione il Web 2.0, in cui il dominio dei *social network* si esplicita in un sistema di condivisioni di informazioni, nella geolocalizzazione, in consigli mirati che appaiono durante l'uso di motori di ricerca secondo appositi algoritmi: in un certo senso in questo spazio virtuale si attua una forma di controllo degli utenti.

Per quanto riguarda l'analisi delle forme comunicative, un'istantanea delle 'ossessioni collettive' ci è offerta da Geert Lovink (2012), il quale da studioso e critico dei *social network* ha osservato che se da un lato è chiara la natura discorsiva dei *social media*, dall'altra bisogna pur considerare che è difficile trovare vere e proprie discussioni, tanto che commenti e *re-tweet* non mostrano una trama discorsiva. Tuttavia, le attività di micro-blogging rappresentano in alcuni casi proprio l'alternanza a cui fanno riferimento Eric Landowski (2010) e Giovanna Cosenza (2014) con la manifestazione del potere delle parole che siamo soliti gestire a partire dall'acquisizione del linguaggio (PIAZZA 2004).

La struttura del discorso e dei testi prodotti nella pratica quotidiana dei *social media* ricalca le forme della comunicazione verbale (VIOLI 1999), esprimendo anche il senso di appartenenza a una comunità e coinvolgimento personale (COSENZA 2014).

Nell'articolo *L'apparato formale dell'enunciazione*, Benveniste (1974) analizza l'enunciazione con l'obiettivo di fornirne una griglia di analisi. Questo schema può essere applicato ai *social network*, per gli elementi che riguardano l'uso degli indici di persona e le forme della temporalità.

L'uso degli indici di persona riguarda la modalità in cui il soggetto si pone come enunciatore, anche nel caso in cui la comunicazione avviene in forma scritta.

L'enunciatore si pone in una situazione di discorso prendendo la parola, ossia attraverso la pubblicazione di 'stato' su Facebook, scrivendo un commento o creando un micro-blog attraverso un *tweet* di 140 caratteri. Questo atto di enunciazione incarna la prima delle tre forme di impegno che abbiamo esplicitato nel §3. Quando si attualizza la lingua, e la si rende funzionale attraverso un atto individuale di utilizzazione, l'utente si *impegna* a diventare enunciatore, e poi enunciatario. Il soggetto si pone nel quadro di enunciazione nel momento in cui utilizza i deittici *io-tu* e *qui* e *ora*.

L'uso dei deittici apre a diverse criticità che necessitano di essere esplicitate. Il primo aspetto da considerare riguarda il *tu* dell'enunciazione, l'enunciatario. Questo può essere contemporaneamente una persona ben precisa che identifichiamo attraverso un profilo, un'azienda, un'istituzione, ma è anche sempre un *tu* collettivo, immerso in uno spazio virtuale in cui gli utenti forniscono continuamente informazioni su di loro, mirando alla costruzione della loro identità (cfr. LOVINK 2012). Seguendo Benveniste, bisogna chiedersi se il soggetto dell'enunciazione nel mondo virtuale sia reale o immaginario. Non è reale, nel senso che non condivide lo spazio con chi prende la parola; non è immaginario, perché non è un oggetto di finzione, ma è esistente in una realtà densa di trame virtuali.

Il *qui* è relativo al soggetto e allo spazio geografico che occupa in quanto locutore ma non è coestentivo a quello del partner, come invece avviene durante lo scambio verbale faccia-a-faccia. Il *qui* del cosiddetto Web 2.0 è un luogo che non ha connotazioni geografiche e può assumere infinite forme per cui anche enormi distanze possono essere annullate anche grazie all'utilizzo di strumenti multimediali. Si tratta di un *qui* sempre a portata di mano, sempre raggiungibile, a meno che l'ossessione della connettività non sia spenta.

RIFL/BC(2016): 129-141
DOI: 10.4396/2016BC24

Rimane la questione che riguarda le forme della temporalità. Secondo Benveniste (1974), il presente è coestensivo alla situazione di enunciazione. In maniera analoga, anche nell'utilizzo dei *social* media, il presente è il tempo delle relazioni tra i partner della situazione di enunciazione. La pubblicazione di un post su blog, di uno stato su Facebook o si un *tweet* segnano il momento presente in cui l'enunciatore prende la parola, ma al contrario di quanto avviene nella comunicazione verbale, per mezzo di una 'tripla tecnologia' – facendo eco alla 'doppia tecnologia' di Manetti (2008) – viene lasciata una traccia grafica, attraverso uno strumento creato nella realtà del Web, innescando la dinamica dello *sharing*. Il presente, dunque, si reinventa continuamente, ogni volta che un utente legge lo stato di un altro utente e decide di prendere la parola e rilanciare la discussione.

Il meccanismo su cui gettare luce chiama in causa il tema dell'impegno personale e della creatività. Infatti, l'intreccio della dimensione della temporalità e il modo in cui enunciatore ed enunciatario si contendono la parola richiede la terza delle tre forme di impegno che abbiamo delineato nel § 3. L'adesione alle massime conversazionali richiama la natura della produzione testuale che «postula la cooperazione del lettore come propria condizione di attualizzazione […] generare un testo significa attuare una strategia di cui fan parte le previsioni delle mosse altrui» (ECO 1979, ed. 2002, p. 54).

Come abbiamo mostrato nei §§3 e 4, l'enunciazione è un atto creativo. L'aspetto della creatività si ritrova anche nella dimensione mediale: nei *social network*, l'enunciazione crea la situazione di discorso. L'analisi della temporalità dell'enunciazione in Benveniste mette in luce un altro senso della creatività che riguarda il tempo presente continuamente reinventato dall'istanza di discorso. Il modo in cui il tempo presente si reinventa nelle situazioni di enunciazione che avvengono nei *social network*, come l'abbiamo descritta sopra, è analoga e dunque creativa.

L'intreccio tra realtà quotidiana e realtà virtuale ci autorizza a ridisegnare le nostre esperienze e anche gli strumenti teorici che le hanno come oggetto. In questo senso, si è proposta la rilettura di uno schema di analisi come quello messo a punto da Benveniste.

Esistono molti modi di intendere l'atto dell'enunciazione – al netto dei testi prodotti – e, come nei *social media* – si tratta di azioni permeate di originalità e impegno. Se nel primo caso riusciamo a rintracciare elementi che riguardano la creatività nella nuova dimensione del virtuale riprendendo il § 3, nei confronti dell'impegno si potrebbe avanzare qualche critica. E tuttavia, se consideriamo l'idea di impegno scevra da connotazioni politiche e partitiche, ma nelle tre possibili declinazioni fornite nel § 3, e ponendoci a una certa distanza dallo scontro tra cyber – ottimisti e cyber – pessimisti, rimane da puntualizzare che anche nell'uso dei *social network*, dopo aver creato un profilo, nel momento in cui l'utente commenta, scrive, pubblica una foto, condivide un video, e dunque, si pone come enunciatore, si trova ad essere impegnato in una relazione con il mondo, nella maniera più semplice in cui si può essere impegnati, anche nella realtà virtuale.

**Bibliografia**

ANTONELLO, P., FLORIAN M. (2010), a cura di, *Postmodern* Impegno. *Ethics and commitment in contemporary Italian culture*, Peter Lang, Berlin.

ANTONELLO, Pierpaolo (2012), *Dimenticare Pasolini. Intellettuali e impegno nell'Italia contemporanea*, Mimesis, Milano.

BENVENISTE, Emile (1966), *Problèmes de linguistique générale*, Editions Gallimard, Paris (trad. it. *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano, 1971).

BENVENISTE, Emile (1974), *Problèmes de linguistique générale II*, Editions Gallimard, Paris (trad. it. *Problemi di linguistica generale II*, Il Saggiatore, Milano, 1985).

CANTÙ, P., TESTA I. (2009), *Consenso e dissenso*, in CATTANI, A., CANTÙ, P., TESTA, I. e VIDALI, P. (a cura di), *La svolta argomentativa. 50 anni dopo Perelman e Toulmin: 1958-2008*, Loffredo, Napoli, pp. 87-96.

CASETTI, Francesco (1986), *Dentro lo sguardo. Il film e il suo spettatore*, Bompiani, Milano.

COSENZA, Giovanna (2014), *Introduzione alla semiotica dei nuovi media*, Laterza, Roma – versione e-book Laterza.

DANBLON, Emmanuelle (2013), *L'Homme rhétorique. Culture, raison, action*, Edition du Cerf, Paris (trad. it. *L'uomo retorico. Cultura, ragione, azione*, Di Piazza Salvatore, Mimesis, Milano, 2014).

DE MAURO, Tullio (1965), *Introduzione alla semantica*, Laterza, Roma-Bari.

DE MAURO, Tullio (1982/2007), *Minisemantica*, Laterza, Roma-Bari.

ECO, Umberto (1979), *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano.

FOUCAULT, Michel (1971), *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris.

GALLO, Giusy (2013), *Dall'economia alla semiologia. Saggio sulla conoscenza tacita*, Mimesis, Milano.

GALLO, Giusy (2015), «Linguaggio e creatività: da De Mauro a Garroni e ritorno», in *Rivista Italiana di filosofia del linguaggio* (RIFL), n. 9, vol. 1, pp. 106-121.

GARRONI, Emilio (2010), *Creatività*, Quodlibet, Macerata (ed. or. 1978).

GENETTE, Gerard (1972), *Figures III*, Seuil, Paris.

GRICE, Paul (1975), «Logic and conversation» in COLE, P.; MORGAN, J. (a cura di), *Syntax and semantics. 3: Speech acts*, Academic Press, New York, pp. 41-58.

KUHN, Thomas (1970), *The structure of scientific revolutions*, University of Chicago Press, Chicago.

LANDOWSKI, Eric (2010), *Rischiare nelle interazioni*, Franco Angeli, Milano – versione e-book.

LOVINK, Geert (2012), *Network without a cause*, Polity Press (trad. it. *Ossessioni collettive*, Milano, Egea S.p.A. Università Bocconi Editore, 2012) – versione e-book.

MANETTI, Giovanni (2008), *L'enunciazione. Dalla svolta comunicativa ai nuovi media*, Mondadori Editore, Milano.

MARRONE, Gianfranco (2010), *L'invenzione del testo*, Laterza, Roma-Bari.

METZ, Christian (1991) *L'énonciation impersonnelle, ou le site du film*, Méridiens Klincksieck, Paris (trad. it. *L'enunciazione impersonale, o il luogo del film*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1995).

PERELMAN, Chaïm (1968), «Polanyi's interpretation of scientific inquiry», in *Intellect and Hope. Essays in the thought of Michael Polanyi*, Duke University Press, Durham, pp. 232-241.

PERELMAN, Chaïm (1977), *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Vrin, Paris (trad. it. *Il dominio retorico. Retorica e argomentazione*, Einaudi, Torino, 1981).

PEZZINI, I., SPAZIANTE, L. (2014), a cura di, *Corpi mediali. Semiotica e contemporaneità*, ETS edizioni, Pisa.

PIAZZA, Francesca (2004), *Linguaggio, persuasione e verità*, Carocci, Roma.

PIAZZA Francesca (2013), «Parole in duello. Riflessioni sulla violenza verbale» in *Paradigmi. Rivista critica di Filosofia*, vol. 2, pp. 169-188.

POLANYI, Michael, (1943), «The autonomy of science», in *Memoirs and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society*, n. 85, pp. 19-38.

POLANYI, Michael, (1958), *Personal knowledge: towards a post-critical philosophy*, Routledge & Kegan, London (trad. it. *La conoscenza personale: verso una filosofia post – critica*, Rusconi Editore, Milano, 1990).

SIMONE, Raffaele (2012), *Presi nella rete. La mente ai tempi del web*, Garzanti, Milano.

SENNETT, Richard (2008), *The craftsman*, Yale University Press, London.

VIOLI, Patrizia (1999), «La posta elettronica fra oralità e scrittura», in GALATOLO R., PALLOTTI G. (a cura di), *La conversazione*, Cortina, Milano, pp. 319-335.

WEBER, Max (1919), *Wissenschaft als Beruf* (trad. it. *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino, 2004).

RIFL/BC(2016): 142-152
DOI: 10.4396/2016BC10

# La scienza tra consenso e dissenso. Pagine recenti della riflessione sulla conoscenza scientifica

**Giuseppe Giordano**
Università degli Studi di Messina
ggiordano@unime.it

**Abstract** The essay aims to show as if it were distorting an image of science based on a consensus of a research community that necessarily derives from theoretical innovations and discoveries. A survey of twentieth-century epistemology reveals how a standardized vision has been passed, thanks to the "New Philosophy of Science", and it has been recognized that in the formation of scientific consensus, factors, not only logical, but social, political, religious, rhetorical have come into play. Nowadays it is essential to recognize all of these, and therefore also the dialectic between assent and dissent, because only in this way can science recognize itself "humanist" and not alienating.

**Keywords:** Science and consensus, new philosophy of science, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend; science and democracy

**Received September 2015; accepted April 2016.**

*Un bel giorno ho capito*
*che la scienza non era vera.*
*(Burt Kosko*)

La scienza è stata vista spesso come un fenomeno di democrazia della conoscenza; addirittura il suo sviluppo è stato messo in stretta connessione con l'esistenza di istituzioni politiche non dispotiche e sempre più liberal-democratiche (cfr. CORBELLINI 2011). Se questo può anche essere vero, certamente però essa non è stata (e probabilmente non è) una democrazia liberale. In essa ha operato sempre, in nome se non del possesso di una verità definitiva, almeno della convinzione di essere sulla strada di un avvicinamento a una tale verità[1], quella che nel 1859, in *On Liberty*, John Stuart Mill aveva definito «tirannia dell'opinione» (MILL 2009: 23): (2) chi si contrappone alla corrente principale, al paradigma dominante, alla teoria

[1] Esemplare in questa prospettiva l'"addolcimento" popperiano della posizione epistemologica moderna in direzione di una definizione di scienza non come conquista della verità, ma come continua ricerca (Cfr. POPPER 2010: 311).

RIFL/BC(2016): 142-152
DOI: 10.4396/2016BC10

egemone, finisce fuori dalla scienza (cfr. PLANCK 1993: 22; HORGAN 1998: 59; MERTON 1981).[2]

Questa situazione era, in qualche maniera, giustificata dalla pretesa della scienza moderna, dai suoi (anche non chiaramente esplicitati, ma sicuramente accolti) presupposti epistemologico-ontologici: cogliere in maniera definitiva la verità universale del reale (GIORDANO 2011).

È soltanto nella seconda metà del Novecento che questa posizione comincia a essere seriamente messa in discussione (e dall'interno della scienza stessa), poiché è soltanto in quel momento che la riflessione matura in maniera condivisa la consapevolezza teoretica della non definitività della scienza, della sua storicità (cfr. PRIGOGINE and STENGERS 1999; PRIGOGINE 1997; MORIN 2001; MORIN 2011).

Come affermava Hegel, «la filosofia arriva (troppo) tardi» (HEGEL 2004: 17): un percorso avviatosi sul campo all'inizio dell'Ottocento, con la scoperta del Secondo principio della termodinamica (quel principio che introduce nella fisica il tempo irreversibile), che passa per la consapevolezza di Ernst Mach che la fisica ha uno sviluppo storico (MACH 1977), che viene rinfrancato dallo studio innovativo nel campo delle scienze del vivente, che viene corroborato dalle rivoluzioni in fisica della prima metà del Novecento, approda a consapevolezza filosofica soltanto nella seconda metà del secolo.

La democrazia illiberale della scienza (GIORDANO 2006b) ha prodotto un'immagine della scienza stessa come di un'impresa fondata su un consenso pressoché unanime, almeno sui risultati, senza porsi interrogativi sul formarsi di questo tipo di consenso che non ha contraltare in nessun altro campo. Quello che non viene mai considerato nella tradizionale immagine della conoscenza scientifica è il ruolo attivo del dissenso, se non in termini semplificatori di *errore* che deve essere rimosso. È questa, soltanto per dare un riferimento diretto, la posizione di Karl Popper, che sembra esaltare l'errore, ma in una prospettiva esclusiva di alternativa radicale.

Il problema che si sta manifestando è allora un problema di *logica*. L'accentuazione unilaterale della dimensione di consenso che la scienza mostra è frutto dell'applicazione puntuale (ma esteriore) della logica della non contraddizione. Se ci si muove in un simile contesto logico, la dinamica della scienza non può che essere quella dell'eliminazione dell'errore e di un consenso 'oggettivo' che si viene sempre ricostituendo attraverso la rimozione radicale di quanto si scopre non corrispondere alla 'verità' (torna questa parola 'difficile')[3].

[2] È facile fare una tale constatazione, prendendo in considerazione come i giovani ricercatori trovino obbiettive difficoltà a pubblicare ricerche innovative in presenza, nel loro campo di studi, di teorie guida acclamate. Robert King Merton ha definito questa difficoltà "effetto San Matteo", con esplicito riferimento alla conclusione della nota parabola evangelica dei talenti (Matteo, 25, 29): «A chi ha, sarà dato e sovrabbonderà; ma a chi non ha sarà tolto anche quello che ha» (cfr. MERTON 1981; GIORDANO 2008: 45; GIORDANO 2006b: 72). A sostegno di questa tesi è oggi disponibile uno studio, suffragato da un ampio corredo di riscontri empirici, che mostra l'aumento di scritti di studiosi giovani e innovativi, quando viene meno la presenza di studiosi affermati e capiscuola, che prima occupavano lo spazio prevalente della pubblicistica dei settori scientifici esaminati (cfr. AZOULAY, FONS-ROSEN, GRAFF ZIVIN 2015).

[3] Non è questo il luogo per una lunga digressione sul tema della verità, ma bisognerebbe sempre ricordare che il concetto di verità reca con sé i tratti della definitività e universalità; in questa accezione può essere un fattore di rischio proprio per la crescita della conoscenza, che non deve certo cadere in una sorta di relativismo assoluto, ma deve avere ben presente che l'unica verità possibile è

RIFL/BC(2016): 142-152
DOI: 10.4396/2016BC10

Quello a cui invece si sta assistendo, nel ripercorrere alla luce di nuove consapevolezze il passato, è la presa di coscienza che non la logica della non contraddizione ha presieduto al cammino della conoscenza scientifica, ma una logica della contraddizione, una dialettica di idee, che mai possono essere espunte definitivamente, anche quando ritenute non valide, una *dialogica* (per usare un'espressione cara a Edgar Morin) nella quale il momento del consenso e quello del dissenso sono entrambi essenziali e il consenso si costruisce, anche con argomentazioni retoriche, con scelte che non possono essere puramente razionali e per questo non eliminano mai definitivamente l'errore, il contraddittorio.
L'apertura ad una nuova logica nella e della scienza è favorita dal fatto che la stessa scienza ha cominciato, al suo interno, a sfumare la radicalità del principio aristotelico di non contraddizione, fino ad arrivare ai tentativi odierni di logiche paraconsistenti (BERTO and BOTTAI 2015) o *fuzzy* (KOSKO 1995), ma lo ha fatto alla luce della consapevolezza dell'astrattezza della pretesa della non contraddizione nella conoscenza. Infatti, perché si possa davvero applicare seriamente una logica di tale tipo, bisogna assumere una posizione esterna a ciò che si vuole prendere in esame.
Uno dei grandi insegnamenti della rivoluzione quantistica è stato che il soggetto osservatore non può essere posto al di fuori del mondo che osserva, anzi è in interazione con esso, un'interazione che produce effetti come l'indeterminismo e l'allentarsi della precisione della predicibilità dell'evoluzione nel tempo, ad esempio, dei sistemi microfisici (HEISENBERG 2002).
Niels Bohr ha chiamato tutto ciò *postulato dei quanti*. In questo contesto, cioè nella consapevolezza che non siamo soltanto osservatori del mondo, ma ne siamo anche parte; in un simile contesto, lo stesso Bohr ha potuto proporre il *principio di complementarità*: di fronte alle ambiguità, in senso classico, delle spiegazioni che si fronteggiavano negli anni Venti del secolo scorso riguardanti la materia o la luce, spiegazioni in termini di onde o di corpuscoli. Bohr, con grande lucidità avverte che, non possedendo la prospettiva di Dio (esterna al mondo), dobbiamo acquisire consapevolezza che la luce (o la materia) in certi fenomeni ci appare come se fosse fatta di onde e in altri come se fosse costituita di corpuscoli; la spiegazione scientifica non può essere unica, cambia la logica: il contrario di un'affermazione vera può benissimo essere un'altra affermazione vera (BOHR 1961).
Siamo così entrati in una nuova prospettiva logica; una prospettiva che tiene conto della pluralità delle logiche, coesistenti e non alternative, nel panorama della conoscenza, costruendo (in questo senso sì) un'alternativa includente alla visione escludente e monistica fondata sulla non contraddizione (GEMBILLO 2008).
Ma torniamo – dopo questa premessa – più direttamente al tema del consenso e del dissenso.
La tradizionale immagine trasmessa dalla storia della scienza è quella di un processo di crescita cumulativa della conoscenza dovuta a grandi uomini, a grandi individualità, che imporrebbero le loro idee con la forza cogente della verità di queste idee. Il consenso nei confronti della teoria vera è un fatto quasi scontato. In linea generale, con le dovute sfumature, è questa l'idea della crescita della conoscenza che è stata maggiormente accreditata dall'epistemologia tradizionale.
Per restare a nomi importanti, Karl Popper ha costruito su questa impostazione la sua immagine della conoscenza scientifica; una conoscenza che tende ad approssimarsi

una verità che cambia, storica, e che l'altra Verità, quella con la lettera maiuscola, sarebbe bene considerarla, come dice Heinz von Foerster, "l'invenzione di un bugiardo" (Cfr. FOERSTER, PÖRKSEN 2001).

sempre più alla verità, anche se non si potrà mai essere certi di averla raggiunta (POPPER 2000, cap. X); una conoscenza che è il prodotto della battaglia di singoli uomini contro l'errore.

Popper avverte addirittura che proprio la capacità di imparare dagli errori – che significa in termini tradizionali *eliminarli* – è la caratteristica degli esseri umani, è ciò che differenzia esseri, che usano uno stesso metodo di conoscere e di vivere, come Einstein e un'ameba (cfr. POPPER 2000: 93).

L'attenzione al formarsi del consenso in campo scientifico viene così declinata esclusivamente in chiave logica. Non è un caso che il titolo originale dell'*opus maius* popperiano, la *Logica della scoperta scientifica*, fosse *Logica della ricerca*. Infatti, siccome scopo della scienza è l'avvicinarsi alla verità, allora dobbiamo individuare i mezzi di certificazione della conoscenza valida, dobbiamo imparare a riconoscere (e quindi a scartare) l'errore. Per Popper, tale metodo è la logica della falsificabilità:

> Da un sistema non esigerò che sia capace di essere valutato in senso positivo una volta per tutte; ma esigerò che la sua forma logica sia tale che possa essere valutato, per mezzo di controlli empirici, in senso negativo: *un sistema empirico per essere scientifico deve poter essere confutato dall'esperienza* (POPPER 2010: 22).

La teoria, l'ipotesi che supera la falsificazione, di fatto, viene dichiarata, momentaneamente, *non errata*. La forma logica, in questo caso, permette la costruzione oggettiva del consenso (per quanto a tempo) scientifico sulla teoria prodotta da un individuo. In una simile prospettiva non è casuale che l'archetipo dello scienziato per Popper sia Albert Einstein, eroe solitario che riesce a individuare strade sconosciute, che poi, di fronte al superamento di prove sperimentali od osservative, possono (o devono) essere seguite da tutti (GIORDANO 2006a).

L'immagine della costruzione del consenso in ambito di epistemologia tradizionale ha quasi i caratteri della necessità dell'(auto)imporsi della verità scientifica.

Alla metà degli anni Sessanta del Novecento, però, l'impostazione puramente logica nell'analizzare crescita e criteri di crescita della conoscenza scientifica entra in crisi. Finito lo slancio dell'impostazione tipica del Neopositivismo logico, a cui Popper – pur con tutti i distinguo e pur autoaccusandosi egli stesso di esserne l'assassino (cfr. POPPER 1976, pp. 90-93) – resta in certo qual modo agganciato; finita la stagione di una filosofia della scienza come analisi logica del linguaggio della scienza, prende piede il desiderio di confrontarsi con l'effettivo svolgersi della scienza, con la storia concreta dello sviluppo delle idee scientifiche. Protagonisti di questa stagione sono un gruppo di pensatori – Norwood Russell Hanson, Stephen Toulmin, Mary Hesse, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, solo per citarne alcuni tra i più noti (cfr. BROWN 1984) – comunemente raggruppati sotto l'etichetta *New Philosophy of Science*, particolarmente attenti a non ridurre alla sola dimensione logica il fenomeno scienza e attenti in maniera nuova alla storia effettiva della scienza.

Figura di spicco in questo contesto è Thomas Samuel Kuhn, che proprio con un richiamo all'importanza dello studio della storia della scienza per la filosofia stessa della scienza apre il suo capolavoro *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*:

> La storia, se fosse considerata qualcosa di più che un deposito di aneddoti o una cronologia, potrebbe produrre una trasformazione decisiva dell'immagine della scienza dalla quale siamo dominati (KUHN 1999: 19; su cui GIORDANO 1997b: 47-53, 125-164).

La premessa di Kuhn annuncia un cambiamento di attenzione, una propensione per un'analisi diversa: dalla logica della ricerca alla filosofia (logica) della scoperta. La tradizionale distinzione – introdotta da Hans Reichenbach, ma accolta da tutti i filosofi della tradizione neoempirista compreso Popper (cfr. REICHENBACH 2006: 5; POPPER 2010: 10; GIORDANO 2012a) – tra contesto della giustificazione (appunto quello di analisi logico-formale del linguaggio in cui si pongono le teorie scientifiche) e contesto della scoperta (l'ambito extralogico nel quale una determinata scoperta matura e arriva a manifestarsi) viene meno: i due contesti non sono più messi in opposizione drastica, con dichiarato non interesse per il secondo. Kuhn (ma in accordo con tutti gli appartenenti alla *New Philosophy of Science*) introduce l'impossibilità di tenere disgiunta la forma logica dal contesto in cui uno scienziato o una teoria si forma, aprendosi appunto a una dimensione "contestualista" nell'analisi filosofica della scienza (e qui si vede il senso del riferimento al ricorso innovativo alla storia della scienza).

Il filosofo americano, con i concetti di 'scienza normale' e 'paradigma', che chiamano in causa una comunità di scienziati e non singoli individui-monadi, inizia a dare una dimensione collettiva, comunitaria all'impresa scientifica, finendo con il porre di fatto, forse per la prima volta in termini analoghi a quelli usati in altri campi come la politica, un problema effettivo sulla costruzione del consenso. Infatti, tutta la fenomenologia della scienza descritta in *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* non è altro che il tentativo di spiegare, appoggiandosi all'effettivo svolgersi dell'attività degli scienziati, come una comunità, che per un lungo periodo ha seguito un determinato paradigma, ad un certo punto, per ragioni che vedremo più avanti, decide di abbandonarlo e abbracciarne un altro, sulla base di ragioni che non sono puramente interne al paradigma stesso, che non sono puramente 'razionali', ma che chiamano in causa dimensioni non riducibili a quella logica. Entra in gioco un elemento fondamentale di dissenso, come motore della ricostituzione del consenso su di un nuovo livello.

Per comprendere come tutto ciò avvenga, è opportuno richiamare brevemente come, secondo Kuhn, si svolge la vita della scienza, come, cioè, cresce la conoscenza scientifica. Inizialmente, un campo di ricerca vede contrapporsi pariteticamente approcci completamente diversi: sono questi i cosiddetti periodi preparadigmatici. A un certo punto, una teoria assume il ruolo egemone nella comunità di ricerca e si assiste all'affermazione di un paradigma. Da qui in avanti si inaugura un periodo di *scienza normale*, nel quale l'attività degli scienziati non mette in discussione i presupposti teorici, ma si muove nella direzione della ricomposizione di un rompicapo, il cui quadro generale è tratteggiato nel paradigma guida. L'affinarsi della ricerca porta però al riconoscimento di fatti recalcitranti a farsi incasellare nel paradigma vigente: sono queste le *anomalie*, che generano la *crisi* del paradigma e la cui soluzione sarà una *rivoluzione scientifica*, cioè l'affermazione di un nuovo paradigma non totalmente sovrapponibile al precedente, *incommensurabile* con esso. Da tutto ciò discende un'idea del procedere della scienza non verso un *telos* – come poteva essere la Verità per Popper -, ma in un'evoluzione di tipo darwiniano, di adattamento ai tempi: un progresso attraverso rivoluzioni (cfr. GIORDANO 2004).

La descrizione del cammino della scienza che emerge dalle pagine di Kuhn è totalmente imperniata su una dialettica tra consenso, dissenso, nuovo consenso. Questo su più piani. Da un punto di vista strettamente inerente la conoscenza scientifica, si può dire che il consenso su di una teoria comincia a venire meno quando si notano fatti non omologabili al quadro teorico vigente, quando cioè appare una qualche *anomalia*. Da questo punto in avanti, nella storia del paradigma sono

ammissibili opposizioni palesi, proposte di alternative; e questo fino a quando un nuovo paradigma non acquisisce un consenso tale da potere guidare la comunità scientifica. Dal punto di vista degli scienziati (è la dimensione contestualista che qui si comincia a intravedere), Kuhn ritiene entrino in gioco fattori psicologici (come l'abitudine o meno a lavorare all'interno di un paradigma: nella scienza, infatti, i grandi rivoluzionari e gli innovatori compiono le loro rivoluzioni o inventano le loro teorie da giovani, quando ancora non sono incanalati pienamente nei binari di una visione condivisa) o la pratica con certi strumenti (vedi GALISON 1997), fattori sociali, religiosi o culturali in senso generale (il caso dell'ipotesi eliocentrica che prende piede soltanto in quell'aureo Cinquecento nel quale si riscopre e si rilegge la *Repubblica* di Platone e in cui i fermenti culturali sono tanti e tali da mettere in discussione lo *status quo*), che indirizzano il consenso a ricostruirsi su basi nuove. A ciò non è affatto estranea, oltretutto, la necessità di proporre, argomentare in favore del nuovo paradigma e in difesa del vecchio, servendosi di argomenti che funzionano, da un punto di vista strettamente logico-razionale, sulla base delle premesse che invece dovrebbero essere dimostrate. Riconoscere questa autoreferenzialità dei paradigmi – Kuhn, guardandola da un'altra prospettiva la definisce *incommensurabilità* – significa riconoscere che i membri di una comunità vanno persuasi ad accettare l'uno anziché l'altro paradigma, in una dimensione in cui si combinano strategie, retorica e quant'altro entra in gioco, ad esempio, nella costruzione del consenso politico. Non è un caso se Isabelle Stengers parla di "politiche della ragione", proprio per sottolineare una dimensione troppo spesso nascosta della scienza, più intrisa di retorica di quanto non si pensi (STENGERS 1993; su cui FOTI 2015; LATOUR 2000).
Lo scienziato vive una sorta di 'tensione essenziale' (KUHN 1985) – una schizofrenia di compresenza di dogma e critica (KUHN 2000) – che caratterizza, per usare un'espressione del sociologo Bruno Latour, la 'scienza in azione' (LATOUR 1998): è in questa oscillazione tra tradizione e innovazione che si esplica lo spazio della costruzione di un consenso, le cui radici non possono essere più soltanto logico-formali: scienza e politica, dimostrazione e retorica, fatti e argomentazioni non possono essere separati radicalmente (cfr. LATOUR 2013; GIORDANO 2012b).

La questione del consenso fa emergere, da un ulteriore punto di vista, l'esito della parabola del moderno discorso sul metodo: quello che oggi appare evidente è che la conoscenza scientifica è un qualcosa che si accresce, si sviluppa, cambia senza seguire delle regole (metodologiche) definite a priori e sempre all'opera; la conoscenza scientifica cresce e si sviluppa sulla base di valori, che possono anche conservare la stessa denominazione (penso a concetti come "accuratezza", "eleganza", "precisione"), ma assumono connotati diversi in periodi diversi della storia della nostra cultura. È finito *il metodo*; ora ci si deve confrontare con la *fenomenologia della scienza*, e comprendere come l'unico metodo del progresso della scienza – che è poi l'unico metodo della costruzione del consenso – è un *a-metodo* (per usare un'espressione di Edgar Morin) (MORIN 2001: 10-12).
Stiamo così entrando nella prospettiva, ad esempio, di Paul Feyerabend, che, proprio sulla base di come si è arrivati a coagulare una comunità scientifica su certe grandi teorie (a partire, ad esempio, dalla visione del mondo galileiana), ha individuato nell'*anything goes* (tutto può andare bene) l'unica strategia della scienza, che non sulla base di evidenze razionali si impone, ma sull'uso di strategie anche di 'mercato' basa la costruzione del consenso intorno a una nuova teoria (si pensi al Galileo di

RIFL/BC(2016): 142-152
DOI: 10.4396/2016BC10

Feyerabend, che scrive in italiano per cercare consenso presso un pubblico diverso da quello dei 'chierici', la cui lingua era il latino) (vedi FEYERABEND 2002).

Sembrerebbe a questo punto che la dialettica consenso-dissenso, e non nella forma semplicistica verità-errore, sia sempre stata presente nella scienza. È vero; ma allora perché questo tipo di analisi prende forma soltanto pochi decenni fa?
Perché la costruzione del consenso – a prescindere dalle sue modalità – ha sempre portato al nascondimento del dissenso, ha sempre portato a celare e camuffare anche la storia delle teorie che hanno preceduto l'ultima in vigore[4]. Si tratta di un nascondimento che, in certa misura, ha reso 'invisibili' nella loro effettiva portata le rivoluzioni scientifiche (cfr. KUHN 1999, cap. XI); nascondimento che ha finito con il non rendere palese la dimensione retorica e argomentativa che vi è nel dibattito scientifico, dimensione che, se non è prevalente rispetto a quella logica, gioca sicuramente una parte importante nel fare scegliere un paradigma, ad esempio, che vuole che l'universo sia in espansione a discapito di un paradigma che vuole un universo stazionario.
Il consenso su un paradigma appare quasi un fatto necessario, che scaturisce dall'evidenza della teoria stessa, quando invece è costruito su basi tanto logiche quanto psicologiche, sulla forza di un linguaggio tecnico circonfuso di strategia retorico-argomentativa (cfr. PERA and SHEA 1992; PERA 1991; MCCLOSKEY 1988).
Un'impresa come la scienza ha necessità di consenso (interno ed esterno, per ottenere ad esempio fondi: la propaganda sul Bosone di Higgs, la particella di Dio, ha poco a che vedere con l'attività scientifica- che si svolge effettivamente e con profitto - e molto con la raccolta fondi per il CERN). Ne ha bisogno perché è uno sforzo convergente, che deve identificare di volta in volta obiettivi chiari. Ma è anche ovvio che non c'è consenso senza dissenso, non si abbandona la meccanica newtoniana se non si pensa che sia insufficiente e vi sia necessità di spiegazioni di qualcosa che essa lascia irrisolto. Senza obiezione, senza critica non c'è progresso. E la critica non è il puro e semplice eliminare l'errore, perché la storia della scienza è costellata di teorie "eliminate" e poi recuperate sotto nuova veste, in alternanza continua (si pensi alle spiegazioni della luce).
Naturalmente sono perfettamente d'accordo con l'elogio del dissenso fatto da Paul Feyerabend: «la conoscenza cresce perché non ci si accontenta delle spiegazioni che si hanno, perché si procede con metodo contro-induttivo, mettendo in discussione anche il sapere più consolidato» (FEYERABEND 2002, pp. 28-29). Per tornare al John Stuart Mill citato all'inizio, «nessuna "opinione" vive una vita vera senza confrontarsi con "opinioni" ad essa opposte» (MILL 2009: 71). E tutte le voci devono essere ascoltate, perché la conoscenza sia vitale e pronta a cambiare, a crescere. Quello che va salvaguardato sempre è allora il pluralismo, perché la realtà è complessa e variegata e le conoscenze coprono un mare vastissimo. Scrive Feyerabend:

> La conoscenza […] non è una serie di teorie in sé coerenti che convergono verso una concezione ideale, non è un approccio ideale, non è un approccio graduale alla verità. È piuttosto un *oceano*, sempre crescente, *di alternative reciprocamente incompatibili*

[4] Oltretutto il problema del consenso scientifico acquisisce connotati più ampi, sociologici, nel Novecento, quando la scienza diventa impresa collettiva, *big science*. Su questa trasformazione, che ha aperto il campo scientifico allo sguardo di taglio sociologico, vedi BUCCHI 2010.

> *(e forse anche incommensurabili)*: ogni singola teoria, ogni favola, ogni mito che fanno parte di questa collezione costringono le altre a una maggiore articolazione, e tutte contribuiscono, attraverso questo processo di competizione, allo sviluppo della nostra coscienza (FEYERABEND 2002: 27).

«*Anything goes*», (tutto può andar bene) (*Ivi*: 25): ma non nel criticabile senso banale di un metodo-non metodo proiettato sulla costruzione del futuro; ma nel senso, invece che "tutto è andato bene" nel passato e questo può gettare luce in prospettiva futura, senza però determinarla o dettare le condizioni (regole) metodologiche di esso.
La scienza vive di dissenso anche se si manifesta "consensuale": riuscire a comprendere queste due facce, il riuscire a capire perché talvolta ce ne sia apparsa (come prevalente) soltanto una, costituisce un salto qualitativo notevole nell'approfondire la consapevolezza della dimensione umanistica della scienza stessa e un contributo fondamentale per superare l'artificiosa separazione tra le "due culture"[5]. Naturalmente la questione della costruzione effettiva del consenso andrà di volta in volta vagliata, perché le modalità possono essere molteplici. Già aver colto che nessuna fra le nostre conoscenze si impone per intrinseca cogenza razionale fa compiere un passo in avanti nella direzione di un sapere scientifico a misura d'uomo e adatto ad aiutare a vivere concretamente in una realtà complessa e irriducibile ai nostri schemi (sogni) razionali.

## Bibliografia

AZOULAY, Pierre, FONS-ROSEN, Christian, GRAFF ZIVIN, Joshua S. (2015), *Does Science Advance One Funeral at a Time?*, National Bureau of Economic Research, working paper n. 21788.

BERTO, Francesco, BOTTAI, Lorenzo (2015), *Che cos'è una contraddizione*, Carocci, Roma.

BOHR, Niels (1961), *Il postulato dei quanti e il recente sviluppo della teoria atomica* [1927], in Id. *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, trad. di P. Gulmanelli, Boringhieri, Torino.

BROWN, Harold J. (1984), *La nuova filosofia della scienza* [1977], trad. di Prodi. E, Laterza, Roma-Bari.

BUCCHI, Massimiano (2010), *Scienza e società. Introduzione alla sociologia della scienza*, nuova edizione riveduta e aggiornata, Raffaello Cortina, Milano.

[5] Questo tema è rilevante anche nel momento in cui (come accade ai nostri giorni) si chiede agli scienziati di indirizzare, in un certo qual modo, decisioni politiche. Su ciò si veda, ad esempio, PIELKE JR 2005.

CORBELLINI, Gilberto (2011), *Scienza, quindi democrazia*, Einaudi, Torino.

FEYERABEND, Paul Karl (2002), *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza* [1975], prefazione di G. Giorello, trad. di L. Sosio [1979], Feltrinelli, Milano.

FOERSTER, Heinz von, PÖRKSEN, Bert (2001), *La verità è l'invenzione di un bugiardo* [1997], trad. di S. Beretta, Meltemi, Roma.

FOTI, Adele (2015), *Isabelle Stengers. Le politiche della ragione come politiche dell'avvenire. Nuovi spazi di democrazia nella dimensione sociale delle scienze*, in CONIGLIONE Francesco (a cura di), *La domanda civile di filosofia*, Bonanno, Acireale-Roma, pp. 262-273.

GALISON, Peter (1997), *Image and Logic. A Material Culture of Microphysics*, University of Chicago Press, Chicago-London.

GEMBILLO, Giuseppe (2008), *Le polilogiche della complessità. Metamorfosi della ragione da Aristotele a Morin*, Le Lettere, Firenze.

GIORDANO, Giuseppe (1997), *Tra paradigmi e rivoluzioni. Thomas Kuhn*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

GIORDANO, Giuseppe (2004), *Thomas Kuhn*, in AA.VV., *Pensatori contemporanei. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, vol. II: *Epistemologi del Novecento*, Armando Siciliano, Messina, pp. 401-428.

GIORDANO, Giuseppe (2006a), «Albert Einstein nell'opera di Karl Popper», in *Nuova Civiltà delle Macchine*, anno XXIV, n. 4 (2006), pp. 31-42.

GIORDANO, Giuseppe (2006b), *L'immagine illiberale della scienza nell'epistemologia del Novecento. Popper, Kuhn e Feyerabend*, in *Id*., *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

GIORDANO, Giuseppe (2008), *Economia, etica, complessità. Mutamenti della ragione economica*, Le Lettere, Firenze.

GIORDANO, Giuseppe (2011), «Sull'invenzione della verità», in *BrainFactor*, vol. 3, n. 2, www.brainfactor.it.

GIORDANO, Giuseppe (2012a), «Contesto della scoperta e contesto della giustificazione: genesi e dissoluzione di una distinzione», in *Complessità*, n. 2, (2012), pp. 35-59.

GIORDANO, Giuseppe (2012b), *Storie di concetti. Fatti, teorie, metodo, scienza*, Le Lettere, Firenze.

HEGEL, Georg Wilhelm Friederich (2004), *Lineamenti di filosofia del diritto* [1821], (a cura di Marini G.) [1987], nuova edizione riveduta con le *Aggiunte di Eduard Gans* [1999], Laterza, Roma-Bari.

HEISENBERG, Werner (2002), *Sul contenuto intuitivo della meccanica e della cinematica quanto teoriche* [1927], in *Id.*, *Indeterminazione e realtà* [1991], a cura di G. Gembillo e G. Gregorio, Guida, Napoli.

HORGAN, John (1998), *La fine della scienza* [1996], trad. di T. Cannillo, Adelphi, Milano

KOSKO, Burt (1995), *Il fuzzy-pensiero. Teoria e applicazioni della logica* fuzzy [1994], trad. di A. Lupoli, Baldini e Castoldi, Milano.

KUHN, Thomas Samuel (1985), *La tensione essenziale: tradizione e innovazione nella ricerca scientifica* [1959], in *Id.*, *La tensione essenziale. Cambiamenti e continuità nella scienza* [1977], trad. di M. Vadacchino, A. e G. Conte, G. Giorello, Einaudi, Torino.

KUHN, Thomas Samuel (1999), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* [1962; 1970], trad. di A. Carugo [1968; 1978], Einaudi, Torino.

KUHN, Thomas Samuel (2000), *Dogma contro critica. Mondi possibili nella storia della scienza*, con due lettere di Paul Feyerabend, (a cura di S. Gattei), Raffaello Cortina, Milano.

LATOUR, Bruno (1998), *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza* [1987], trad. di S. Ferraresi, Edizioni di Comunità, Torino.

LATOUR, Bruno (2000), *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze* [1999], trad. di M. Gregorio, Raffaello Cortina, Milano.

LATOUR, Bruno (2013), *Cogitamus. Sei lettere sull'umanesimo scientifico* [2010], trad. di R. Ferrara, Il Mulino, Bologna.

MACH, Ernst (1977), *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico* [1883; 1933[9]], trad., introduzione e note di A. D'Elia, Boringhieri, Torino.

MCCLOSKEY, Donald N., *La retorica nell'economia. Scienza e letteratura nel discorso economico* [1985], con un'introduzione di A. Graziani, trad. di B. M. Testa, Einaudi, Torino.

MERTON, Robert King (1981), *L'effetto "S. Matteo" nella scienza* [1968], in *Id.*, *La sociologia della conoscenza. Indagini teoriche ed empiriche* [1973], a cura di N. W. Storer, (edizione italiana a cura di M. Protti), Franco Angeli, Milano.

MILL, John Stuart (2009), Saggio *sulla libertà* [1859], prefazione di G. Giorello e M. Mondadori, postfazione alla nuova edizione di G. Giorello, trad. di S. Magistretta [1980], Il Saggiatore, Milano.

MORIN, Edgar (2001), *Il metodo 1. La natura della natura* [1977], trad. di G. Bocchi e A. Serra, Raffaello Cortina, Milano.

MORIN, Edgar (2011), *La sfida della complessità – La défi de la complexité*, a cura di G. Gembillo e A. Anselmo, Le Lettere, Firenze.

PERA, Marcello, SHEA, William R. (1992), *L'arte della persuasione scientifica* [1991], (a cura di M. Pera e W. R. Shea), trad. di P. Barrotta, Guerini e Associati, Milano.

PERA, Marcello (1991), *Scienza e retorica*, Laterza, Roma-Bari.

PIELCKE JR, Roger A. (2005), *Scienza e politica. La lotta per il consenso* [2005], trad. di B. Giovagnoli, Laterza, Roma-Bari.

PLANCK, Max (1993), *Autobiografia scientifica* [1948], in *Id*., *La conoscenza del mondo fisico* [1964], trad. di E. Persico e A. Gamba, introduzione di E. Bellone, Bollati Boringhieri, Torino.

POPPER, Karl Raymund (1976), *La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale* [1974], trad. di D. Antiseri, Armando, Roma.

POPPER, Karl Raymund (2000), *Congetture e confutazioni* [1962; 1969], trad. di G. Pancaldi [1972], Il Mulino, Bologna.

POPPER, Karl Raymund (2010), *Logica della scoperta scientifica* [1934; 1959], trad. di M. Trinchero [1970], premessa di G. Giorello [1995], Einaudi, Torino.

PRIGOGINE, Ilya, STENGERS, Isabelle (1999), *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza* [1979], (edizione italiana a cura di P. D. Napolitani) [1981], Einaudi, Torino.

PRIGOGINE, Ilya (1997), *La fine delle certezze. Il tempo, il caos e le leggi di natura* [1996], in collaborazione con Isabelle Stengers, trad. di L. Sosio, Bollati Boringhieri, Torino.

REICHENBACH, Hans (2006), *Experience and Prediction. An Analysis of the Foundation and the Structure of Knowledge* [1938], with a new introduction by A. W. Richardson, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana).

STENGERS, Isabelle (1993), *Le politiche della ragione*, trad. di C. Biasini e F. Giardini, Laterza, Roma-Bari 1993.

RIFL/BC(2016): 153-165
DOI: 10.4396/2016BC11

# La strategia del ventriloquo. Sul portavoce

**Francesco La Mantia**
Università degli studi di Palermo
lamantiafrancesco@hotmail.com

**Abstract** This paper examines the activity of the spokesperson by means of an analogy with the art of ventriloquism. It is composed of three parts: in the first one we introduce some definitions of «spokesperson» in order to explain in what consists his activity. The second part is devoted to the analysis of the linguistic aspects of the spokesperson's activity with particular reference to some language operations: a) *self-effacement*; b) *attribution of agentivity*. Finally, in the last part we discuss some questions that remain open in the debate on spokesperson's activity.

**Keywords:** Spokesperson, Ventriloquism, Agentivity, Self-effacement, Oscillation

**Received October 2015; accepted April 2016.**

## 0. Introduzione

Quella del portavoce è una figura al centro di indagini ormai consolidate nell'ambito della riflessione semiotica (cfr. perlomeno LANDOWSKI 2004[2]) e socio-linguistica (cfr. almeno GUILHAUMOU 2005). Tra le ragioni di un così profondo interesse: il ruolo occupato nel contesto di forme peculiari del discorso politico (cfr. CONEIN 1981). Nelle note che seguono, proverò ad approfondire quest'aspetto sfruttando un'analogia ispirata all'arte del ventriloquismo (cfr. GOLBLATT 2006) e introdotta in letteratura per tener conto di forme specifiche di attività (o *agentività*) dialogica (cfr. COOREN 2010). Al fine di un'esposizione chiara, mi preoccuperò di esaminare un testo, tratto dalla pubblicistica contemporanea, che esemplifica l'attività del portavoce. Tenterò di reperire in esso i marcatori di operazioni di linguaggio specifiche. Il vocabolo "marcatore" designa ogni indicatore percepibile (gesti, variazioni prosodiche e intonazionali, morfemi, etc.) dell'attività di linguaggio umana (cfr. CULIOLI 2014). Trattandosi di un testo scritto, userò il vocabolo in riferimento alle sole forme grafiche che compongono l'enunciato selezionato. L'analisi sarà dunque parziale, poiché trascurerà un'ampia varietà di indicatori possibili. Tuttavia, è una limitazione imposta dal livello di descrizione prescelto. L'obiettivo del contributo sarà così di testare l'aderenza dell'analogia proposta su un dominio ristretto di fenomeni. Nelle conclusioni, accennerò a uno sviluppo dell'analogia in direzione di analisi più fini, i.e. orientate verso l'integrazione di indicatori dislocati entro regimi di espressività eterogenei (o *multimodali*). Inoltre:

RIFL/BC(2016): 153-165
DOI: 10.4396/2016BC11

nei margini di lavoro previsti, suggerirò il confronto con un'altra analogia, ispirata alla drammaturgia antica (cfr. LANDOWSKI 2004[2]; MARRONE 2007) per completare il quadro teorico delineato.

## 1. Una definizione e due aspetti

Da un punto di vista intuitivo, opera in qualità di portavoce «chi parla in vece o per conto di altra persona, di un gruppo *et similia*»[1]. La definizione, seppur minimale, è chiara ed esaustiva. Così formulata però si espone a più di una notazione critica. Tra queste, ve n'è una che circola in letteratura in forma di domanda e che riguarda l'attività del portavoce nel suo complesso. Il problema sollevato è capire in cosa consiste quest'attività e in che misura essa sia possibile. Bourdieu (2002: 261) sintetizza il punto nitidamente: «In cosa consiste l'attività espressiva del portavoce?». Ancor più incisivo Bourdieu (1985: 139): «Come fa il portavoce a essere investito dal pieno potere di agire e parlare in nome del gruppo che *egli produce attraverso la magia dello slogan, del motto o del comando* […]?»[2]. Tralascio quanto suggerito dal corsivo. Ne discuterò più avanti. Provo invece a generalizzare il quesito: come fa il portavoce a parlare in nome di istituzioni, ideali, interessi o valori collettivi? Rispetto al punto specifico, vi sono almeno due aspetti da considerare. Uno è relativo ai "titoli" che trasformano qualcuno in portavoce; l'altro, invece, al suo *modus operandi*.

### 1.1 Il titolo come «capitale simbolico»

Il primo aspetto è cruciale. Parafrasando Brandom (1998), si potrebbe dire che può parlare in nome di qualcuno o qualcos'altro chi ha i "titoli" per farlo, ossia chi possiede i pieni poteri di portavoce. Resta da capire com'è possibile acquisirli e cosa comporta tale acquisizione. I due interrogativi sono intrecciati. Ma preferisco esaminarli separatamente.

### 1.2 Forme di riconoscimento

Prima di tutto, un chiarimento: "titolo" è un vocabolo che, nell'accezione sociologica, designa una forma di riconoscimento (i.e. una qualifica o investitura ufficiale) che si riceve da un gruppo (o da altre istituzioni) rispetto all'esecuzione di azioni o ruoli particolari. Pertanto, nell'ambito di questa lettura, che aderisce al caso esaminato, avere i titoli di portavoce equivale a esser riconosciuti come tali dai membri di un gruppo (o comunità) – e quindi a essere autorizzati nell'esercizio di tale pratica. Bourdieu (1985: 733) chiama "capitali simbolici" i repertori di queste forme di riconoscimento e presenta i titoli come loro varianti particolari: «il capitale simbolico, [è il] *riconoscimento*[…] che essi ricevono da un gruppo[3] […]. I titoli sono capitali simbolici socialmente e, talora, legalmente riconosciuti»[4]. In riferimento al primo quesito – e in linea con la metafora economica privilegiata

[1] Cfr. Treccani.

[2] Corsivi miei.

[3] BOURDIEU 1991: 72.

[4] BOURDIEU 1985: 733.

dall'Autore – si tratta di capire come il portavoce accumula capitale simbolico nel contesto di un gruppo (o comunità). Fuor di metafora: occorre chiarire l'organizzazione di una forma di riconoscimento politico.

### 1.2.1 Deleghe, gruppi e aggregati

Secondo Bourdieu (1984: 49-50), il tipo di riconoscimento politico che dà origine alla forma di prassi peculiare del portavoce prevede un atto di delega, ossia un processo che comporta l'affidamento di una certa "capacità di agire"; anzi, della "piena capacità di agire" nel nome altrui: «La delega, […] il trasferimento di potere attraverso il quale un mandante autorizza il mandatario […] a parlare per suo conto, gli dà una procura, ossia la *plena potentia agendi*, il pieno potere di agire per lui».
Riprendendo i termini della metafora precedente: l'accumulazione di capitale simbolico che fa di qualcuno un portavoce presuppone il transito di un certo "coefficiente di agentività", vale a dire: la trasmissione di una certa dose di potere. In base alla definizione di "titolo" enucleata dall'Autore, il gruppo è la "matrice" di tale potere – o, per tagliar corto: è il gruppo che fa il portavoce. Tuttavia, la genesi del portavoce a opera del gruppo è solo il segmento di una procedura più ampia che va di pari passo con la genesi del gruppo a opera del portavoce. L'istituzione di questo momento complementare è giustificata dallo studioso attraverso due annotazioni essenziali. Una è che i gruppi non sono aggregati. L'altra è che il portavoce "crea" gruppi a partire da aggregati. Se la prima annotazione è perspicua – poiché costituisce un'acquisizione di molte riflessioni sul tema (cfr. ANZIEU 1984; CORRAO 1998; KAES 2013) – la seconda necessita di qualche chiarimento. Anzitutto: la creazione di cui l'Autore discute non ha nulla di magico, sebbene egli sia incline a parlarne in termini di «magia sociale».
Per Bourdieu (1984), infatti, essa corrisponde a un processo (l'attività di linguaggio del portavoce) che permette a ogni moltitudine di individui isolati (i.e. a ogni aggregato) di acquisire visibilità pubblica e di figurare, grazie alla visibilità acquisita, come qualcosa di coeso e unitario (i.e. come un gruppo): come un «*corpus unum*» (BOURDIEU 1984: 51). È in questo senso che il portavoce produce gruppi: attraverso i propri discorsi, egli "fa parlare" le pluralità di individui in nome di cui parla – le rende visibili, appunto. Ma le manifesta non per sé stesse (i.e. come tanti atomi separati), bensì come unità integrate (o totalità) che rivestono, nel discorso del portavoce, il ruolo di «agenti distinti» (cfr. DESCOMBES 1996: 126) o «persone morali» (cfr. BOURDIEU 1984: 50). Per esempio: "Il popolo vuole..."; "le masse popolari pretendono…", etc. L'effetto ottenuto non è riducibile a una semplice *façon de parler*. Esso ha ricadute più profonde che interessano la forma di tali pluralità e che ne modificano la "portata". Tra queste, una dà il senso dei mutamenti in gioco: chi, in un aggregato, si riconosce nelle parole del portavoce esce dalla condizione di isolamento che lo relegava al ruolo di "atomo separato" per divenire parte di un gruppo. Così: «Il portavoce […] toglie quelli che egli rappresenta dallo stato di individui separati, mettendoli nelle condizioni di agire e parlare […] come una singola persona» (BOURDIEU 1985: 740). La produzione di gruppi per opera dei portavoce è quindi effettiva perché ha un impatto tangibile sugli aggregati – li modifica, infatti. Se dunque è il gruppo a fare il portavoce (poiché ogni portavoce è riconosciuto da un gruppo) è tuttavia il portavoce a fare il gruppo (poiché ogni gruppo si costituisce intorno a un portavoce). Da qui una circolarità che identifica la forma peculiare di riconoscimento politico del portavoce e che è conseguenza di un

RIFL/BC(2016): 153-165
DOI: 10.4396/2016BC11

certo modo di agire. Ma non l'unica. Il che porta al secondo quesito, ossia a chiarire cosa comporta l'assunzione dei titoli di portavoce.

### 1.2.2 «Mistero del ministero»: sostituzioni, identificazioni e alienazioni

Chi acquisisce i pieni poteri di portavoce può (a) sostituirsi a ciò in nome di cui parla (cfr. BOURDIEU 1984: 50) e (b) identificarsi con quanto sostituito (cfr. *Ivi*: 53). Il primo punto è evidente. Con uno slogan: "chi parla in nome di (…) parla al posto di (…)". L'Autore però preferisce giustificarlo. Allo scopo, introduce il concetto di *segno*: il portavoce parla al posto di ciò in nome di cui parla perché *sta per* questo qualcosa – perché ne è il segno, appunto. In particolare: se sta per un gruppo, è un segno che diviene metonimia. In altre parole, il portavoce è una *parte* del gruppo che sta per il *tutto*: «Il portavoce […] è il sostituto del gruppo[5] […] Detto altrimenti: il mandatario è in un rapporto di *metonimia* con il gruppo, è una parte del gruppo che funge da segno al posto della totalità del gruppo»[6].

Quanto al secondo punto esso coglie un aspetto profondo del lavoro del portavoce. Tale aspetto è legato all'*alienazione* (i.e. al "divenir altro da sé") che, come un "germe" depositato nelle parole del portavoce, può manifestarsi a ogni sostituzione. Per Bourdieu, l'azione di parlare al posto di qualcuno (o qualcos'altro) – d'ora in avanti, "l'altro" – mette chi la compie nelle condizioni di assumerne il ruolo, ossia di "convertirsi" nell'altro. Questa conversione prevede tanto l'alienazione (chi si converte nell'altro "diviene l'altro") quanto l'identificazione (chi diviene l'altro "è l'altro"). Con una fase intermedia di annullamento dell'identità (o «sacrificio impersonale»[7]): per divenire altro da sé (e dunque identificarsi con l'altro), il portavoce elimina dal proprio discorso ogni riferimento a sé stesso – così da divenire tutt'uno con l'altro, ossia con ciò in nome di cui parla. Il caso del sacerdote è esemplare[8]: quando parla in nome di Dio, è a Dio (e non a sé) che riconduce quanto detto. Dunque, Dio parla per bocca del sacerdote perché costui, annullandosi nell'esercizio del proprio discorso, si è fatto Dio:

> è annullandosi completamente a vantaggio di Dio […] che il sacerdote si fa Dio. È quando divengo nulla – e perché sono capace di […] annullarmi […] – che divengo Tutto. Non sono nient'altro che il mandatario di Dio […], ma quello nel nome di cui parlo è Tutto, e, a questo titolo, io sono tutto. […] (BOURDIEU 1984: 52. C.T).

Al di là del caso particolare, l'annullamento dell'identità mostra l'indissolubilità del nesso tra sostituzioni e identificazioni. Bourdieu (1991: 249), ispirandosi ai teorici del diritto medievale, chiama il nesso "mistero del ministero":

> Il mistero del ministero è uno di quei casi di magia sociale nel quale una cosa o una persona diviene qualcosa di diverso da ciò che è, una persona […] in grado di essere identificata con un insieme di individui (il Popolo, i lavoratori) o con un'entità sociale (la Nazione, lo Stato, la Chiesa, il Partito).

[5] BOURDIEU 1991: 248.

[6] BOURDIEU 1984: 50. Corsivi nel testo – d'ora in avanti C.T.

[7] *Ivi*: 51.

[8] Ringrazio Franco Lo Piparo per aver indirizzato la mia attenzione su questa figura.

RIFL/BC(2016): 153-165
DOI: 10.4396/2016BC11

Questi i "poteri" (o "modi di operare") del portavoce. Coerentemente con le indicazioni enucleate nell'Introduzione, vorrei provare ad approfondirne i dettagli linguistici attraverso il filtro di un'analogia ispirata all'arte del ventriloquismo.

## 2. Ventriloqui e Marionette

Il riferimento a Cooren (2010) è immediato: il portavoce "fa parlare" quanto reso presente nel proprio discorso come il ventriloquo dà voce alla propria marionetta. Anche Bourdieu (1984: 52) descrive l'attività del portavoce in termini di ventriloquismo, ma con una serie di connotazioni negative assenti nei testi di Cooren. Per il sociologo, quello del portavoce sarebbe un caso esemplare di «ventriloquia usurpatrice».

Al di là di queste sfumature, i due Autori adoperano l'analogia proposta nella stessa maniera. Spetta però a Cooren (2010) il merito di averne approfondito lo statuto metalinguistico. Senza mai dichiararlo (ma mostrandolo nel corso dell'analisi), l'Autore impiega l'analogia di ventriloqui e marionette per descrivere alcune operazioni di linguaggio, due in particolare, mobilitate dal portavoce: "auto-cancellature" (*self-effacement*) e "attribuzioni di agentività" (*attribution d'agentivité*). L'atto del "far parlare" l'altro attraverso i propri discorsi può essere letto nei termini di queste operazioni.

### 2.1 Auto-cancellature

Cooren (2010a: 144)[9] adopera il vocabolo "auto-cancellatura" senza definirlo. Tutto lascia intuire però che sia usato dall'Autore in un senso assai prossimo a quello di "cancellatura enunciativa". Quest'espressione, introdotta in letteratura da Vion (2007), indica le operazioni di linguaggio scelte dal locutore, per lo più inconsapevolmente, per eliminare negli enunciati prodotti ogni traccia della sua presenza. Tra queste: gli indicatori di prima persona. Così: «La cancellatura enunciativa è una strategia per mezzo della quale il locutore "cancella" le marche personali della sua presenza» (Cfr. anche BOURDIEU 1991: 211).

Per esempio: «L'acqua bolle a 100 gradi». O ancora: «Il TGV collega Marsiglia e Parigi in tre ore». La definizione è abbastanza generale per coprire enunciati di altro tenore come: «Le leggi dello stato prevedono leggi regionali». Oppure: «Mangiare è un rito». Da ciascuno è possibile risalire a una cancellatura enunciativa: ogni sequenza corrisponde a un enunciato impersonale, ossia a una costruzione priva di marcatori attestanti la mediazione di un locutore (o «soggetto enunciatore», nel lessico di Vion 2001b: 220): «La *cancellatura enunciativa* caratterizza gli enunciati impersonali […] senza presentare marche di un soggetto enunciatore»[10].

Anche i casi di cui discute Cooren (2010a: 144) sono conformi a questo criterio. Uno per tutti: «Ma sarà necessario vederli, secondo lo spirito del protocollo» (COOREN 2010a: 144). L'enunciato, tratto da un colloquio, è la risposta di un direttore ospedaliero alla richiesta, rivoltagli da alcuni medici, di assumere due igienisti. Oltre all'assenza dei marcatori suddetti, un altro indizio di cancellatura, reperibile nell'esempio menzionato e coerente con le indicazioni di Vion (2007), è il metodo

[9] Cfr. COOREN 2010a: 86, 109.

[10] C.T.

RIFL/BC(2016): 153-165
DOI: 10.4396/2016BC11

adottato dal locutore per non assumere in prima persona certe opinioni o punti di vista. È quanto suggerisce il segmento «secondo lo spirito del protocollo» che identifica, non nel locutore, ma in un insieme di norme astratte ("il protocollo"), ciò che, nel discorso, figura come la "fonte" dell'opinione (o punto di vista) secondo cui "bisognerà sottoporre a controllo i due igienisti" («vederli», appunto), prima di assumerli in Ospedale. La "responsabilità" di una certa procedura (e del punto di vista soggiacente) pare così transitare dal direttore al protocollo. Il che, secondo Cooren, equivale a "far parlare" il protocollo – o, nei termini dell'analogia proposta, a "ventriloquizzarlo": «In termini di ventriloquismo, vediamo come egli *faccia parlare il protocollo* nella misura in cui non è lui, il direttore, che è posizionato come colui che asserisce che (l'ospedale) […] "dovrà vederli" […], bensì il protocollo, e, più precisamente, il suo *spirito*» (2010: 144 C.T.). Il passo che porta al portavoce è, *mutatis mutandis*, brevissimo.

### 2.1.1 Un esempio

«Il Congresso del PD va fatto al più presto possibile. […] Lo chiede la Democrazia italiana». Sono le parole di un seminario di Enrico Letta tenuto alla Fondazione Liberal di Roma. Come suggerisce il segmento «Lo chiede la Democrazia italiana», Letta opera in qualità di portavoce: «Enrico Letta si pone implicitamente nella posizione di chi parla in nome della democrazia italiana […]»[11]. Le affinità con l'esempio precedente sono molte. In primo luogo: l'assenza di marche personali riferibili al locutore. L'enunciato è cioè il risultato di una cancellatura: «Vi è un effetto di cancellatura nella misura in cui egli non si mette in scena in ciò che dice» (CpC). In secondo luogo: la costruzione di una "fonte" per quei punti di vista che non sono assunti in prima persona dal locutore. Nel caso specifico: il punto di vista secondo cui "Il Congresso del PD va fatto al più presto possibile". Nel discorso, ciò che figura come "fonte" del punto di vista non è il locutore ("Letta"), ma un'istituzione particolare ("la democrazia italiana"). Con una parafrasi (che, sebbene in prima persona, rende molto bene gli effetti dell'auto-cancellatura), si potrebbe dire: «Non sono io, Enrico Letta, a chiedere un Congresso immediato del PD, ma la democrazia italiana» (CpC). In terzo luogo: l'aderenza all'analogia ventriloquiale.
Dal segmento enunciativo «Lo chiede la Democrazia italiana» è possibile risalire a un'operazione di linguaggio composita ("auto-cancellatura"+"costruzione di fonte") che mette Letta nelle condizioni di "far parlare" la democrazia italiana, esattamente come il ventriloquo "fa parlare" la propria marionetta. Ma c'è di più.

## 2.2 Attribuzioni di agentività e oscillazioni ventriloquiali

Tra le operazioni di linguaggio reperibili nel testo vi è anche un'attribuzione di agentività: «Vi è […] attribuzione di agentività rispetto alla democrazia italiana» (CpC). Detto in soldoni: l'istituzione della "democrazia italiana" figura, nel discorso di Letta, come qualcosa che è in grado di eseguire un'azione. Nel caso specifico: un'azione linguistica (i.e. una richiesta). Con un lessico ispirato alle figure della retorica: "Lo chiede la democrazia italiana" è un caso di prosopopea. A parte queste opzioni terminologiche, adottate dall'Autore in egual misura, vi è da rilevare un punto fondamentale: grazie all'attribuzione di agentività (o prosopopea), Letta figura

[11] Comunicazione personale di F. COOREN (d'ora in poi: CpC).

RIFL/BC(2016): 153-165
DOI: 10.4396/2016BC11

come chi *è mosso* o *animato* dalla democrazia italiana. Quest'effetto di senso permette di approfondire l'analogia ventriloquiale nel verso opposto: in qualità di portavoce della democrazia italiana, Letta non solo "ventriloquizza" quest'istituzione (la "fa parlare", appunto), ma è, a sua volta, mosso da essa (o "ventriloquizzato").
Tale è l'immagine che egli dà di sé nell'esercizio del discorso. Cooren (2010a: 88 n. 29) adopera, per tutti i casi affini a quest'immagine (o *ethos discorsivo*)[12], il vocabolo "oscillazione" e designa con esso la copresenza dei ruoli di ventriloquo e marionetta. Letta – e generalizzando: ogni portavoce – sarebbe nel contempo «sia la bocca sia la figura» (COOREN 2010 p. 144). Ignoro se vi sono controesempi alla generalizzazione proposta. Al netto di eventualità simili, l'oscillazione permette di illuminare la figura del portavoce almeno sotto altri due aspetti. Ne discuterò sempre in riferimento a Letta. Tuttavia, al fine di ricavare delle indicazioni generali, mi preoccuperò, in un paragrafo successivo, di svilupparne alcune conseguenze rispetto al mistero del ministero di Bourdieu (1984). Dopo questo confronto, passerò alle conclusioni.

### 2.2.1 L'«ethos discorsivo» del portavoce: «figure» e «fenomeni di co-autorialità»

L'oscillazione di Letta aggiunge due spunti di riflessione. Il fatto di figurare come ventriloquo e come marionetta della democrazia italiana ha ricadute notevoli tanto sul piano pragmatico quanto sul piano enunciativo. Il primo aspetto riguarda l'impatto di Letta sul pubblico. Per riprendere i termini di Maingueneau (2014: il suo ethos discorsivo. Il politico italiano, infatti, dà di sé un'immagine paradossale – come paradossale è l'immagine di ogni portavoce (cfr. MARCOCCIA 2004). La duplicità di ruoli lo mette nelle condizioni di cedere all'altro la responsabilità di un certo punto di vista (o al limite di «diluirla»[13] in quelle altrui) e, nel contempo, di condividerla (i.e. di "farla sua"). Questo momento dipende dall'inversione dei ruoli di ventriloquo e marionetta, o, fuor di metafora, dall'attribuzione di agentività: poiché figura come qualcuno che è mosso dalla democrazia italiana, Letta lascia intendere a chi ascolta di aderire allo spirito di quest'istituzione e di condividere un certo punto di vista, ossia di «far sua la richiesta della democrazia italiana che egli mette in scena» (CpC). Da qui un *effetto di autorità* e un'attenuazione dell'auto-cancellatura: chiunque comprende che la richiesta è mossa da Letta (attenuazione dell'auto-cancellatura) e chiunque avverte che, nel farla, Letta presenti sé stesso come legittimato dalla democrazia italiana (effetto di autorità).
Pertanto: «questa cancellatura è relativa nella misura in cui chiunque comprende che è lui a parlare […] e a chiedere che il PD si riunisca […]. Ciò che ci ventriloquizza è spesso (non sempre) ciò che ci autorizza e che ci dà dunque più legittimità e più autorità» (CpC). Quanto al secondo aspetto, esso riguarda le *figure* (o gli agenti) riconoscibili nell'enunciato. Direi che sono almeno due: Letta (per attenuazione dell'auto-cancellatura) e la democrazia italiana (per attribuzione di agentività). Il quesito "Chi parla?", in riferimento all'autore della richiesta, è così centrale. Potrebbe essere Letta (*e solo* lui), visto che, secondo un vecchio adagio, "parla chi ha la bocca per parlare" – e la democrazia italiana non ha bocca (almeno non quella di cui è dotato Letta). Tra l'altro: oltre a formulare materialmente la richiesta, egli la fa

[12] Per questa nozione, cfr. MAINGUENEAU 2014.

[13] MARCOCCIA 2004: 146.

RIFL/BC(2016): 153-165
DOI: 10.4396/2016BC11

sua. Dunque: ne è a pieno titolo l'autore. Ma dall'enunciato si ricava anche dell'altro: la democrazia italiana "parla" tramite Letta; agisce attraverso di lui (lo muove, infatti) e – per mezzo di quest'azione – figura come *co-autore* della richiesta. Perciò: gli autori sarebbero due, non uno. E questa pluralità è ciò che dà forza alla richiesta. Banalmente: due voci insieme hanno peso maggiore di una sola. L'effetto di autorità dipenderebbe così da un fenomeno di *co-autorialità*:

> Se fosse solo Letta l'autore della richiesta, questa, a priori, avrebbe una forza meno grande di quella nel caso in cui la democrazia è convocata. […] Invocando la democrazia e le sue richieste, fa intervenire un altro autore della sua azione, il che aumenta l'autorialità (authoring) di quanto avanzato e quindi la sua autorità (CpC).

Questi i punti cruciali dell'oscillazione. Per generalizzarne alcune conseguenze, può giovare un confronto con il mistero del ministero di Bourdieu (1984).

## 3. Ritorno al «Mistero del Ministero»

Il caso di Letta ne contiene *in nuce* tutti gli aspetti. Anzitutto, il «sacrificio impersonale»: Letta non parla in prima persona né riconduce a sé quanto detto (auto-cancellatura), bensì lo riferisce alla democrazia italiana (costruzione di fonte). Poi, la «sostituzione simbolica»: egli parla *al posto* di quest'istituzione, ossia come se essa agisse «alle sue spalle»[14] (attribuzione di agentività). Infine, l'«identificazione»: Letta *è* la democrazia italiana perché chiede (attenuazione dell'auto-cancellatura) quanto chiede la democrazia italiana (effetto di autorità). Forse, in riferimento all'ultima fase, sarebbe più opportuno adoperare, come Cooren (2010: 142-168), il vocabolo "incarnazione" (e i suoi paronimi): Letta incarna la democrazia italiana (i.e. la manifesta nell'esercizio del discorso). Al di là di questo divario terminologico, la forma del paradosso discussa in 2.2.1 rimane intatta: Letta cede alla democrazia italiana la responsabilità di un certo punto di vista (o delle parole che lo manifestano) e, nel contempo, la fa sua. A un altro livello di discorso (che sfrutta in chiave metaforica l'auto-cancellatura e si riferisce a sostituzioni e identificazioni): Letta "si dilegua" dietro la democrazia italiana nello stesso momento in cui la rimpiazza e si identifica con essa. Oltre che per Letta, questo vale per qualsiasi portavoce. Secondo Barbèris (2005: 149) ogni «portavoce […] è identificato con ciò che egli fa parlare e dietro cui si dilegua». La «ventriloquia usurpatrice» di cui discute Bourdieu (1984) rende molto bene il punto: il portavoce "fa parlare" l'altro in cui si annulla e di cui fa proprie le istanze, fino a identificarsi con esso. Per l'Autore, i marcatori di queste operazioni equivalgono a «*coups de forme*» (Cfr. BOURDIEU 1984: 53), i.e. ad "astuzie linguistiche", per lo più inconsapevoli, tramite cui il portavoce, per un verso, «dissimula» (*Ivi*: 51) l'appropriazione e, per un altro, la mette in risalto.

Sebbene non siano presentati negli stessi termini di Cooren (2010), i "coups de forme" di Bourdieu (1984) presentano delle affinità con i marcatori di auto-cancellatura, costruzione di fonte e attribuzione di agentività. Con una novità: il passaggio dall'indicativo all'imperativo – che, per il sociologo francese, è uno dei principali indicatori di "usurpazione": «L'usurpazione […] è ciò che autorizza il passaggio dall'indicativo all'*imperativo*» (*Ivi*: 52). E aggiungo: l'accrescimento di autorità. Con una serie di accorgimenti formali, tra cui le auto-cancellature, che ne

[14] BOURDIEU 1984: 50.

attenuano però la messa in risalto, o, parafrasando Bourdieu (1984: 51) che hanno l'effetto di "rendere modesta" (i.e. "dissimulare") l'usurpazione: «L'usurpazione del mandatario è necessariamente modesta, essa presuppone la modestia». Il che paradossalmente rafforza la posizione del portavoce: eliminando, infatti, dal proprio discorso ogni riferimento a sé stesso, questi può "far passare" le sue parole come "parole" dell'altro e mobilitarle a proprio vantaggio.

## 4. Conclusioni e questioni aperte

L'indagine ha mostrato che l'attività del portavoce può essere descritta nei termini di un'analogia ispirata all'arte del ventriloquismo. Da taluni approfondimenti è emerso che l'ethos discorsivo del portavoce corrisponde a un caso di oscillazione: egli è sia ventriloquo sia marionetta. Fuor di metafora: l'analisi ha rivelato che, nel discorso, il portavoce presenta sé stesso sia sotto forma di chi "fa parlare" l'altro sia sotto forma di chi è mosso dall'altro. La duplicità di ruoli, indagata rispetto a un esempio specifico, ha permesso di ricavare alcune informazioni supplementari. Anzitutto, che tale duplicità è all'origine di un paradosso: il portavoce cede all'altro la responsabilità di un certo punto di vista che, nel contempo, fa sua. In secondo luogo, che il discorso del portavoce vanta più autori (i.e. è *co-autorato*). Infine, il confronto con Bourdieu (1984) ha ricondotto il paradosso del portavoce a un caso esemplare di "mistero del ministero": il portavoce rimpiazza e incarna ciò in cui si annulla. Vorrei chiudere queste note di commento con l'introduzione di due ultimi spunti di riflessione: l'esame di una varietà più ampia di marcatori e il raffronto con un'analogia ispirata alla drammaturgia antica. Per brevità, mi limiterò a poche osservazioni con nessuna pretesa di esaustività. Quanto segue va considerato come il preludio a un lavoro di ricerca futuro di cui qui lascio intuire solo alcune tracce.

### 4.1 Il corpo del portavoce

Secondo Cooren (2010: 135)[15], l'analogia ventriloquiale può essere applicata allo studio delle varietà di gesti, intonazioni, posture, mimiche – in breve, di «esseri semiotici» – scambiati nel corso di interlocuzioni ordinarie. L'Autore ne discute in riferimento alle oscillazioni: un'espressione del volto o un movimento qualsiasi del corpo, inscritti in uno scambio verbale, possono essere mossi dall'interlocutore per "dire" qualcosa o possono a loro volta "fargli dire" qualcosa. Sono appunto «esseri semiotici» che operano nel discorso, alternativamente (o nello stesso tempo), in qualità di ventriloquo e marionetta. Sotto il profilo metalinguistico, si tratta di marcatori. Dato il livello di generalità di queste considerazioni finali, non entro nel merito dei criteri relativi al loro reperimento testuale. Piuttosto, preferisco accennare alle ricadute di un così sensibile ampliamento dell'analisi. Sebbene non sia tematizzata direttamente da Cooren (2010a), è possibile azzardare al riguardo un'ipotesi di lavoro: il portavoce "incarna" ciò in nome di cui parla *anche* tramite i gesti, le mimiche, le posture – ancora: gli «esseri semiotici» – che egli mette in forma nell'esercizio del discorso. A parte la conformità all'analogia ventriloquiale, di cui non discuto, l'interesse di questi agenti semiosici risiede nel ruolo di marcatori. Nel verso di questa indicazione, mi limito a osservare che da alcuni marcatori corporei (certe mimiche, modulazioni vocali, etc.) è possibile risalire tanto ad auto-cancellature (i.e. operazioni tramite cui il portavoce si "defila" per "far parlare"

[15] Cfr. COOREN 2013: 42-45.

l'altro) quanto ad attenuazioni delle stesse (i.e. operazioni tramite cui questi rimarca la sua presenza – sia pure in qualità di chi è mosso o animato dall'altro). E la lista potrebbe estendersi ancora. L'analisi di simili indizi però trascende i limiti di questo *paper*. Dunque: non ne parlerò; almeno, non in questa sede.

### 4.2 Dai corifei di Landowski alle marionette di Cooren, e viceversa…

Quanto al secondo spunto, Landowski (1980) introduce un'analogia ispirata alla drammaturgia antica: chi opera in qualità di portavoce ricorda il corifeo che, sulla scena, ribadisce quanto detto dal coro. L'Autore introduce l'immagine drammaturgica rispetto a un caso particolare, ossia in riferimento ai cosiddetti «portavoce dell'opinione <pubblica>» (LANDOWSKI 1980). Quest'uso, paragonato alle generalizzazioni precedenti, equivale a una restrizione dell'analisi del discorso politico avente per oggetto un tipo particolare di agentività (o *istanza*) semiotica: l'opinione pubblica, appunto. Come il coro tragico, quest'ultima svolge un ruolo di mediazione. Se il coro sta tra attori e spettatori, l'opinione pubblica sta tra governanti e governati – ove, in virtù di questa posizione, entrambi operano in un certo modo. L'uno si fa carico di commentare, a beneficio del pubblico, quanto accade sulla scena (partecipando all'azione scenica e spesso indirizzandone lo svolgimento); l'altra si fa carico di interpretare, «sia per conto proprio sia […] all'indirizzo di un pubblico […]» (*Ivi*: 234), quanto accade sull'arena politica (esercitando pressioni su chi vi partecipa).

L'opinione pubblica, al pari del coro tragico, sarebbe dotata di «competenza interpretativa» e «competenza persuasiva». Per essere messe a frutto tali competenze necessitano di un mediatore: un corifeo per il coro e un portavoce per l'opinione pubblica. Questi i punti salienti dell'analogia. Bisognerebbe approfondirne parecchi dettagli. Tuttavia, per le ragioni esposte in 4.1, ne tralascio l'analisi al fine di istituire un rapido raffronto con alcuni tratti dell'analogia ventriloquiale. Fatte salve alcune peculiarità, tra cui il ruolo di mediazione fra istanze differenti – messa in rilievo con efficacia dall'analogia drammaturgica, la figura del portavoce/corifeo è assimilabile al ventriloquo/marionetta di Cooren (2010). Per tagliar corto: chi parla in nome dell'opinione pubblica "la fa parlare" (o la "ventriloquizza") ed è, nel contempo, da questa "mosso" (o "ventriloquizzato"). Analisi testuali più fini (Cfr. MARRONE 2007: 242-254) sarebbero in grado di mostrare come dai discorsi di chi parla in nome dell'opinione pubblica sia possibile risalire a operazioni di linguaggio affini alle operazioni descritte nei termini dell'analogia ventriloquiale. L'assimilazione suggerita risulterebbe così corroborata. Ma la sua verifica trascende i limiti di questo *paper*. Pertanto, ne rinvio l'esame altrove.

### 4.3 Chi parla? «Dispositivi» e «micro-strutture di co-agentività»

In conformità al carattere provvisorio di queste annotazioni sparse, concludo con un quesito: quali vantaggi derivano dal ricorso a simili analogie? Confesso di non avere risposte certe al riguardo. Soprattutto per l'ultima. Quanto alla prima, potrei provare ad abbozzarne una. L'analogia ventriloquiale permette di cogliere sul piano intuitivo l'attività del portavoce. Anche quella drammaturgica ha meriti affini. Ma l'immagine del ventriloquo e della marionetta è più immediata. Peraltro: essa ha il pregio di identificare un *dispositivo* (nel senso di Foucault 2004: 299-300), ossia un «assemblaggio di elementi eterogenei» (CITTON 2012 p. 174). Nel caso specifico: un assemblaggio di agenti semiotici che, per oscillazione, assumono alternativamente

(o nel contempo) i ruoli di ventriloquo e marionetta. Fuor di metafora: una relazione tra agenti che sono a loro volta *agiti*, e viceversa. Nel lessico di Cooren (2010a: 160-168): una «configurazione», o, nei termini più appropriati di Citton (2012: 183): una «micro-struttura di co-agentività». Ciò si addice, a ben riflettere, non solo all'attività del portavoce, ma a tutta l'attività di linguaggio umana – o a certi suoi aspetti peculiari. Per esempio: tracce di microstrutture di co-agentività sono reperibili nella risposta del direttore ospedaliero esaminata in 2.1. L'invocazione dello "spirito" del protocollo, se osservata con attenzione, mette il direttore nelle condizioni di figurare sia come ventriloquo sia come marionetta. Cioè: come *agente* ed *agito*.
Tale invocazione, oltre "far parlare" il protocollo, equivale a un'attribuzione di agentività, ossia a un'operazione di linguaggio che presenta l'insieme di norme astratte come qualcosa che agisce attraverso il direttore, i.e. che "lo fa parlare" a sua volta: «Se il direttore è capace di […] animare la figura del protocollo, lo è anche perché egli si pone implicitamente come *mosso* o *animato* da ciò che egli presenta come il suo spirito» (COOREN 2010 p. 144. C.T.). Da qui un'oscillazione e quindi una configurazione. Tuttavia, se ciò vale per il frammento esaminato, non è difficile immaginare altri casi affini. Il che mostra almeno due punti problematici: 1) che l'analogia ventriloquiale, sebbene adeguata alla figura del portavoce, copre una varietà più ampia di casi; 2) che la stessa analogia è rivelatrice di microstrutture di co-agentività presenti nel cuore dell'attività di linguaggio umana. Il primo rilievo comporta la necessità di individuare, per il portavoce, un'analogia che, oltre a essere adeguata, sia anche sua prerogativa esclusiva. Forse, potrebbe essere il caso dell'immagine drammaturgica che, nelle intenzioni di Landowski (1980), è pensata appositamente per questa figura. Se così fosse, però, andrebbero sciolte due altre questioni: a) chiarire se l'analogia drammaturgica è in alternativa a quella ventriloquiale – o se invece (come sarei propenso a ritenere) ne sia una versione particolare; b) stabilire se essa è in grado di identificare un dispositivo. Quanto al secondo rilievo, esso indirizza l'analisi verso uno dei temi più dibattuti degli ultimi anni: quello della *co-agentività*. Il fenomeno è al centro di riflessioni estetologiche (per ciò che concerne la fruizione dell'opera d'arte)[16] e di riflessioni antropologiche (per ciò che attiene le forme e la prassi rituali)[17]. Cooren (2010) ha il merito di porre la questione al centro di riflessioni semio-linguistiche. È difficile poter valutare le ricadute di questa messa a tema specifica. Forse, il quesito "Chi parla?" e l'allusione ai fenomeni di co-autorialità in 2.2.1 potrebbero indicare uno sviluppo proficuo in tal senso. Ma la domanda è troppo impegnativa per essere affrontata in questa sede. Dunque: taccio ripromettendomi di rispondere altrove.

## Bibliografia

ANZIEU, Didièr (1984), *Le Groupe et l'Inconscient*. *L'imaginaire groupal*, Seuil, Paris.

[16] Cfr. GELL 1998.

[17] Cfr. DE CASTRO 2009.

BARBERIS, Jeanne-Mairie (2005), «Les moments, les lieux et leurs hommes», in *Cahiers de praxématique*, pp. 143-168.

BOURDIEU, Pierre (1984), «La délegation et le fétichisme politique», in *Actes de la recherche en sciences sociales*, pp. 49-55.

BOURDIEU, Pierre (1985), «The social space and the Genesis of Groups», in *Theory and Society*, pp. 723-744.

BOURDIEU, Pierre (1991), *Language and symbolic power*, Polity Press, Cambridge.

BOURDIEU, Pierre (2002), *Questions de sociologie*, Seuil, Paris.

BRANDOM, Robert (1998), *Making it explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge-Massachussets.

CITTON, Yves (2012), *Gestes d'humanité. Pour une anthropologie sauvage de nos expériences esthétiques*, Armand Colin, Paris.

CONEIN, Bernard (1981), *La position du porte-parole sous la révolution française*, in GLATIGNY, Michel, GUILHAUMOU, Jacques, a cura di, *Peuple et pouvoir*, Presses Universitaire de Lille, Lille, pp. 153-164.

COOREN, François (2010), *Action and Agency in Dialogue*, John Benjamin Publishing Company, Amsterdam.

COOREN, François (2013), «Communication as Ventriloquism: A Grounded-in-Action Approach to the Study of Organizational Tensions», in *Communication Monographs*, pp. 255-277.

CORRAO, Franco (1998), *Orme. Contributi alla psicoanalisi*, 2 Voll., Raffaello Cortina, Milano.

CULIOLI, Antoine (2014), *L'arco e la freccia. Scritti scelti*, a cura di, Francesco LA MANTIA. Prefazione di Tullio DE MAURO, Il Mulino, Bologna.

DE CASTRO, Eduardo Viveiros (2009), *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris.

DESCOMBES, Vincent (1996), *Les institutions du sens*, Seuil, Paris.

FOUCAULT, Michel (2004), *Dits et écrits*, Vol. III, Seuil, Paris.

GELL, Alfred (1998), *Art and Agency: an anthropological theory*, Clarendon, Oxford.

GOLDBLATT, David (2006), *Art and Ventriloquism*, Routledge, London.

GUILHAUMOU, Jacques (2005), «La révolution française à l'horizon du mouvement social. Une question de visibilité social», in *Resaux*, n. 1, pp. 155-180.

KAES, René (2002), *L'appareil psychique groupal*, Dunod, Paris.

LANDOWSKI, Eric (2004[2]), *L'opinione pubblica e i suoi portavoce*, in CRISTANTE, Stefano, a cura di, *L'onda anonima. Scritti sull'opinione pubblica*, Meltemi, Roma 2004, pp. 229-256.

MAINGUENEAU, Dominique (2014), *Discours et analyse du discours. Introduction*, Armand Colin, Paris.

MARCOCCIA, Michel (2004), *Le paradoxe du porte-parole*, in DELAMOTTE-LEGRAND, Régine, a cura di, *Médiations langagières*, Vol. 2, Publication de l'Université de Rouen, Rouen, pp. 146-166.

MARRONE, Gianfranco (2007), *Corpi sociali*, Einaudi, Torino.

VION, Robert (2001), *Effacement énonciatif» et stratégies discursives*, in DE MATTIA, Monique, JOLY, Andrè, a cura di, *De la syntaxe à la narratologie énonciative*, Ophrys, Paris, pp. 331-354.

VION, Robert (2007), *Les voix du discours*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence

RIFL/BC(2016): 166-175
DOI: 10.4396/2016BC28

# Un flauto e tre bambini. Verità, guerra e consenso

**Franco Lo Piparo**
Università degli studi di Palermo
franco.lopiparo@unipa.it

**Abstract** Why do human beings usually make violence in the name of Truth? The answer is not easy. We try to give some insights for a satisfactory answer. We start by giving an operational definition of the word "truth", with the help of Aristotle and Wittgenstein. The analysis of a philosophical anecdote by Sen – about three children who want to justify the exclusive possession of a single flute by using rational arguments – brings out the warlike vocation of truth. Finally, we introduce the concept of "rhetorical truth" and we use the last Wittgenstein's thesis on the inevitable fideistic foundation of rational reasoning.

**Keywords:** Truth, language, war, Aristotle, Wittgenstein

**Invited paper.**

**1.** Oggi si ricomincia a uccidere in nome della verità. In nome di quella verità suprema che si chiama Religione o Dio o Ideologia. Ho detto "si ricomincia". Di fatto non si tratta di un inizio. Sono pochissime le culture e le epoche storiche in cui non si sia ucciso perché Dio o l'Idea e quindi la Verità lo esigono. Conosco solo due testi fondanti, tra loro molto diversi, che non praticano l'omicidio di massa perché il Dio-Verità o l'Idea-Verità lo vogliono. Sono i poemi omerici e i Vangeli.
Nella guerra raccontata dai poemi omerici nessuno dei contendenti ha una legittimità religiosa propria. Divinità appartenenti alla stessa religione sono divise e in guerra esattamente come gli umani. Ciascun popolo belligerante ha le proprie divinità che l'aiutano ma nessuno accusa l'altro di essere miscredente o praticare una religione falsa. Nessuno pratica violenza per convertire o annientare l'infedele. I Vangeli raccontano la storia di un personaggio che, ucciso in nome di altre divinità, invoca il perdono di Dio su quanti lo hanno ucciso. Di tutt'altro tenore sono le guerre del Vecchio Testamento: qui capita di imbattersi in un Dio violento e intollerante che incita all'omicidio di massa in nome della Verità. Spero di non essere accusato di antisionismo per questa dichiarazione.
Ho detto Vangeli e non cristianesimo. La storia delle Chiese cristiane solo in minima parte si svolge secondo il paradigma evangelico. Essa abbonda di omicidi e guerre commessi in nome della Verità. Non solo. Ha tra i suoi testi fondanti l'*Apocalisse* che in fatto di guerre e di stermini in nome della Verità non è molto dissimile da alcune pagine del Vecchio Testamento.

RIFL/BC(2016): 166-175
DOI: 10.4396/2016BC28

Salvo poche eccezioni, la verità sembra avere una naturale vocazione bellica. Nel romanzo *1984* Orwell descrive una società governata dal Ministero della verità che organizza periodicamente le settimane dedicate all'odio contro chi vive nella falsità. La verità, nella rappresentazione che ne fa Orwell, si alimenta di odio contro chi sta nel falso. La verità è quindi anche una pratica e per questo è impossibile recidere da essa il *côté* politico.
Se si torna a uccidere in nome della Verità urge una riflessione sul tema. L'argomento del nostro convegno è il consenso. Proverò a mostrare l'intreccio inestricabile (ontologico) di verità e consenso: dove c'è una asserzione di verità c'è anche una richiesta di consenso a ciò che si è asserito come vero; il consenso a sua volta si chiede e si ottiene per le asserzioni che si presume siano vere. Verità e consenso non hanno vite separate.

**2.** È bene dire subito cosa intendo con verità e falsità. A mio parere non esistono definizioni migliori di quella che si legge nel Libro Γ della *Metaphysica* di Aristotele. Leggiamola.

> *Metaphysica* Γ, 1011b, 26-27:
> τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὂν μὲ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὂν εἶναι καὶ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές, ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεσθαι.
> Il falso consiste nel *dire* che non è ciò che è o che è ciò che non è; il vero consiste nel *dire* che è ciò che è o che non è ciò che non è. Pertanto, colui che *dice* che <qualcosa> è o non è o dirà il vero o dirà il falso.

Ho messo in corsivo le occorrenze del verbo *dire* (*légein* in greco) perché qui è il cuore della definizione. Spesso questo è invece un aspetto che viene trascurato. Qualcosa è vero o falso in quanto viene detto. Nella terminologia moderna si può precisare così: verità e falsità hanno natura proposizionale. Al di fuori del circuito proposizionale non c'è il vero/falso ma la realtà. La confusione di verità e realtà è ricorrente nel dibattito filosofico ed è alla radice di molti equivoci.
La natura linguistica della coppia vero/falso fu enunciata dopo Aristotele chiaramente dagli stoici:

> Perché qualcosa sia vero o falso è necessario anzitutto che sia dicibile (*lektón*).
> Il vero e il falso risiedono nel dicibile (*lektón*) (Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 187).

La definizione di Aristotele è riprodotta, nel Novecento, alla lettera da Tarski: «Un enunciato vero *dice* (*says*) che le cose stanno così e così, e le cose stanno effettivamente così e così» (1936: 155). La natura linguistica del vero/falso fu ribadita da Wittgenstein:

> Vero e falso è ciò che gli uomini dicono; e nel linguaggio gli uomini concordano (*PU*, 241).

> Si potrebbe insegnare a un bambino a distinguere le proposizioni dalle altre espressioni, dicendogli: "Chiediti se dopo puoi dire: 'è vero'. Se queste parole vanno bene allora si tratta di una proposizione" (*PU*, 137).

RIFL/BC(2016): 166-175
DOI: 10.4396/2016BC28

> Una proposizione può essere vera non può dire altro che noi predichiamo 'vero' e 'falso' soltanto di quella cosa che chiamiamo proposizione (*PU*, I, 136).

Possiamo trarre queste conclusioni teoriche:

*Verità e falsità hanno a che fare col parlare e, pertanto il vero e il falso solo gli animali linguistici possono praticarli.*
*Linguaggio e verità si mostrano in pari grado cooriginari all'animalità umana e ne caratterizzano la Lebensform specie-specifica.*

**2.1** Facciamo interagire quanto abbiamo finora detto col fatto che il linguaggio (*logos*) non appartiene al singolo parlante ma alla *polis*: l'uomo parla in quanto è per natura *zóon politikòn* (prime pagine della *Politica*). Wittgenstein ripeterà la stessa tesi spiegando che il linguaggio è costitutivamente pubblico e non privato. Cambia la terminologia ma sia Aristotele che Wittgenstein sostengono la medesima tesi.
Se il parlare è attività pubblica (nella terminologia di Aristotele, si può praticare solo nella *polis*) e la coppia vero/falso è parte costitutiva del parlare, anche il vero e il falso non sono fatti privati ma pubblici o, nella terminologia più appropriata di Aristotele, *politici*. Giungiamo così al consenso e alla persuasione.
Una proposizione vera è una proposizione che aspira a essere condivisa. La società descritta in *1984* da Orwell si regge sul ministero della verità. La descrizione di Orwell ha toni apocalittici ma, a pensarci bene, tutte le *poleis* hanno un ministero, più o meno occulto, della verità.
L'intreccio di verità e consenso era chiaro ad Aristotele. *Retorica*:

> Noi persuadiamo {cerchiamo il consenso} mediante i discorsi [διὰ τῶν λόγων] quando mostriamo [δείξωμεν] ciò che è vero o ciò che appare vero [ὅταν ἀληθὲς ἢ φαινόμενον δείξωμεν] a partire da ciò che è persuasivo rispetto a ciascun argomento (1356a 19-20).

Ciò che è vero o appare (viene percepito come) vero persuade. Non siamo disposti a dare il nostro consenso a proposizioni che pensiamo siano false. Le cose sono naturalmente più complicate.

**3.** Quando lavoravo sulla influenza esercitata da Gramsci su Wittgenstein tramite Sraffa (LO PIPARO, 2014), mi sono imbattuto in un aneddoto filosofico inventato da Amartya Sen (2009) per mostrare la non componibilità per via argomentativa e/o razionale di idee sulla giustizia economica tra loro alternative. Lo ripropongo qui in funzione della riflessione sul rapporto tra verità e consenso.
All'aneddoto ho dato il titolo *Un flauto e tre bambini*. Tre bambini aspirano al possesso esclusivo e personale dell'unico flauto esistente nel loro ambiente. Decidono di risolvere la controversia pacificamente mediante il ricorso all'argomentazione razionale. I nomi dei bambini sono una mia invenzione non casuale.
Il bambino che si chiama Mozart sostiene che il flauto spetta a lui perché è l'unico dei tre a saperlo suonare. Gli altri due bambini, che chiamerò rispettivamente Marx e Smith, concordano: è vero che Mozart è l'unico dei tre a saper suonare il flauto. Marx a sua volta sostiene che il flauto spetta a lui perché è il più povero dei tre, non ha giocattoli a casa e il flauto sarebbe il suo unico giocattolo. Mozart e Smith con-

RIFL/BC(2016): 166-175
DOI: 10.4396/2016BC28

cordano: è vero che Marx è il più povero dei tre. Secondo Smith invece il flauto spetta a lui perché è stato lui ad averlo progettato e costruito. Mozart e Marx concordano: è vero che è stato Smith a costruire il flauto.
Tra Mozart, Marx e Smith non esiste nessuna divergenza nella descrizione dei dati oggettivi che compongono la situazione in cui si trovano a operare. Tutti e tre concordano che solo uno di loro sa suonare il flauto, che solo uno di loro non possiede giocattoli, che solo uno di loro ha progettato e costruito il flauto. Nessuno dice all'altro: "è falso quello che tu dici". E però ciascuno trae conclusioni operative differenti dalla medesima rappresentazione dei fatti.

**3.1** L'aneddoto ci consente di precisare meglio il rapporto tra la verità e il consenso ossia tra la verità e la persuasione. Possiamo fare due osservazioni convergenti.
(1) La verità empirica dei fatti (nessun bambino dice all'altro: "è falso quello che tu dici") non consente di decidere a chi spetta la proprietà del flauto. La differente valutazione non dipende dai fatti detti (tutti e tre dicono che è vero che Mozart è l'unico a sapere suonare il flauto, Marx è il più povero, Smith ha costruito il flauto) sui quali sono tutti d'accordo. Dipende da ciò che non viene esplicitamente detto e che è al fondamento del tipo di fatto empirico che ciascun bambino assume come pertinente: il talento va premiato e gli strumenti appartengono a chi li sa usare (Mozart); la distribuzione equa della ricchezza è un valore primario (Marx); al produttore spetta la proprietà degli oggetti che costruisce (Smith).
(2) L'aneddoto filosofico fa toccare con mano i limiti della razionalità argomentativa e la impossibilità di trovare consenso mediante il solo ragionamento.
I tre bambini sono esempi di animali umani iper-razionali e dialoganti che raramente si incontrano nella realtà. Nella realtà accade che il bambino più forte e più prepotente si impossessa del flauto e, una volta acquisito il flauto, giustifica la violenza a cui ha fatto ricorso. Mozart dirà: "ho fatto ricorso alla violenza per ottenere ciò che è giusto che io abbia essendo io, dei tre, il solo che sa suonare il flauto". Marx giustificherà la violenza col suo stato di povertà, Smith in nome del principio secondo cui è giusto che ciascuno goda dei frutti del proprio lavoro e del proprio ingegno.

**4.** L'esempio del flauto e dei tre bambini mostra mediante un esperimento da laboratorio la genesi delle guerre a partire da verità non componibili. Wittgenstein, che si è occupato della questione negli ultimi anni della sua vita[1], non condivide l'ottimismo etico e epistemico fondato sulla verità. Secondo il filosofo austriaco a fondamento delle nostre argomentazioni razionali ci sta sempre qualcosa di infondato e che non è suscettibile di essere valutato secondo la regola del vero/falso. «Se il vero è ciò che è fondato, allora – si legge nel libro che raccoglie le riflessioni scritte prima di morire – il fondamento non è né vero né falso» (*Certezza*, 205).
Il fondamento infondato, e quindi non motivabile mediante procedure argomentative, Wittgenstein lo chiama con diversi nomi: *praxis*, *forma di vita*, *nostro agire*. «Quando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega. Allora sono disposto a dire: "Ecco, agisco proprio così"» (*PU*, I, § 217). Lo strato di roccia contro il quale la vanga delle giustificazioni e interpretazioni si piega non è una super-interpretazione o una super-regola ma una *forma di vita* o, nella terminologia gramsciana che probabilmente giunge a Wittgenstein tramite Sraffa, una *praxis*.

[1] Probabilmente sotto l'influenza di Gramsci tramite Sraffa: rimandiamo a Lo Piparo (2014).

RIFL/BC(2016): 166-175
DOI: 10.4396/2016BC28

> Ciò che si deve accettare, il dato, sono – potremmo dire – *forme di vita*. (*Lebensformen*) (*PU*, II, xi: 295).

> Ma la fondazione, la giustificazione delle prove, arrivano a un termine. – Il termine, però, non consiste nel fatto che certe proposizioni ci saltano immediatamente agli occhi come vere, e dunque in una specie di *vedere* da parte nostra, ma è il nostro *agire* (*Handeln*) che sta a fondamento del gioco linguistico (*Certezza*, § 204).

> Per stabilire una praxis non sono sufficienti le regole, ma abbiamo bisogno anche di esempi. *Le nostre regole lasciano aperte certe scappatoie, e la praxis deve parlare per se stessa* (*Ivi*, § 139; cors. mio).

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*.

> Un gioco linguistico è possibile se ci si fida di qualcosa (Non ho detto "se ci si può fidare di qualcosa") (*Ivi*, § 509).

> L'assenza del dubbio fa parte dell'essenza del gioco linguistico (*Ivi*, § 370).

> La forma primitiva del gioco linguistico è la certezza, non l'incertezza. Perché l'incertezza non potrebbe portare all'azione (*Ivi*, § 396).

> Le *domande* che poniamo e il nostro *dubbio* riposano su questo: che certe proposizioni sono esenti da dubbio, come se fossero i perni sui quali si muovono quelle altre (*Ivi*, § 341).

> In altre parole: fa parte della logica delle nostre ricerche scientifiche, che *di fatto* certe cose non vengano messe in dubbio (*Ivi*, § 342).

> Il bambino impara perché crede (*glaubt*) agli adulti. Il dubbio viene *dopo* la credenza.
> Ho imparato un numero enorme di cose, e le ho accettate in forza dell'autorità di alcuni uomini, e poi ho trovato che alcune cose erano confermate, e che altre erano confutate dalla mia esperienza personale.
> In generale quello che trovo (per esempio) nei manuali di geografia, lo ritengo vero. Perché? Dico: Tutti questi fatti sono stati confermati centinaia di volte. Ma come faccio a saperlo? Quali prove ho? Ho un'immagine del mondo. *È vera o è falsa? Prima di tutto, è il substrato di tutto il mio cercare e di tutto il mio asserire*. Le proposizioni che la descrivono non sono tutte egualmente sottoposte a controllo.
> (…) Quando mai controlliamo qualcosa, facendolo presupponiamo già qualcosa che non si controlla. (…).
> Il controllare ha un termine?
> Un bambino potrebbe dire a un altro: 'Io so che la Terra esiste già da molte centinaia d'anni', e questo vorrebbe dire: Io l'ho imparato (*Ivi*, §§ 160-165).

> Io *credo* (*Ich glaube*) a quello che gli uomini mi trasmettono in una certa maniera. Così credo a dati di fatto geografici, chimici, storici. Così *imparo* le scienze. *Naturalmente l'imparare riposa sul credere (Ja lernen beruht natürlich auf glauben).*

RIFL/BC(2016): 166-175
DOI: 10.4396/2016BC28

> Chi ha imparato che il Monte Bianco è alto 4000 metri, chi l'ha letto sulla carta geografica dice di *saperlo*.
> E ora si può dire: 'Accordiamo così la nostra fiducia, perché la cosa ha dato buona prova di sé? (*Ivi*, § 170).

> Lo scolaro *crede* (*glaubt*) ai suoi insegnanti e ai manuali scolastici (*Ivi*, § 263).

Il conflitto tra verità ha la tendenza naturale a trasformarsi in guerra tra fedi o credenze. È inquietante che un filosofo razionalista come Wittgenstein concluda la carriera filosofica con la costatazione dell'inevitabilità di un conflitto tra verità che si fanno fedi. I passi citati sono stati scritti negli anni immediatamente prima e dopo la seconda guerra mondiale. Forse risentono di quel clima politico. Il periodo storico che stiamo vivendo probabilmente non è molto diverso.

**5.** Credo che Wittgenstein abbia visto giusto: alcune verità hanno una vocazione bellica e tutte le verità hanno una vocazione politica. Propongo di chiamare le verità con vocazione politica *verità retoriche*. L'aggettivo *retoriche* non è una svalutazione del sostantivo *verità*. Le verità retoriche tengono insieme un gruppo sociale, un partito, una Chiesa, una nazione e per questo sono ineliminabili.

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

> 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 (*Certezza*, § 611).

> Ho detto che 'combatterei' l'altro – ma allora non gli darei forse *ragioni*? Certamente, ma fin dove arrivano? *Al termine delle ragioni c'è la persuasione. (Pensa a quello che accade quando i missionari convertono gli indigeni)* (*Ivi*, § 612).

Le verità retoriche sono costruzioni linguistiche ma non per questo irreali. Sono così reali che i suoi credenti sono disposti a morire e uccidere per esse. La migliore definizione della loro consistenza ontologica si trova in un frammento degli stoici antichi citato da Sesto Empirico e di solito mal tradotto.
Secondo gli stoici gli umani si rapportano al mondo con un tipo di immaginazione che chiamano *phantasia logiké* e che viene spesso erroneamente tradotto con *immaginazione* o *rappresentazione razionale*. La traduzione è fuorviante e non consente di apprezzare la acutezza teorica del frammento. La traduzione corretta è *immagine linguistica* o *fatta di parole*. Do la mia traduzione letterale.

> φασὶ ... λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν καθ' ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστι λόγῳ παραστῆσαι (Sesto Empirico (II sec. d. C.), *Adversus Logicos*, II, 70).

> essi [gli stoici] sostengono che […] è linguistica l'immagine mentale per la quale è possibile mostrare col linguaggio ciò di cui essa è immagine.

Esempi sono *Dio*, *patria*, *libertà*, *democrazia*, *comunismo*, *fascismo*, *bene*, *male* ma anche *sindaco* o *nonno*. Che cosa sono questi enti, così fondamentali per la nostra

RIFL/BC(2016): 166-175
DOI: 10.4396/2016BC28

esistenza, se non definizioni linguistiche? Come democrazia, comunismo, fascismo, sindaco, nonno potrebbero essere realtà corpose al di fuori delle loro definizioni?
Le verità retoriche sono prodotti della *phantasia logiké*. 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.

**5.1** Le verità retoriche hanno la caratteristica di non potere essere né verificate né confutate con procedimenti empirici e/o logici come, ad esempio, *I limoni che ho comprato vengono dalla Turchia*. Esempi di verità retoriche sono: *Dio è uno e trino*; *La madre di Gesù è vergine*; *Dio (non) esiste*; *Dio (Allah) lo vuole*; *Dio vuole le donne libere*; *Il comunismo (il fascismo, la democrazia) è il migliore regime politico*.
Faccio due esempi ideologicamente più neutri. Si faccia attenzione alle seguenti due coppie di espressioni verbali:

(1a) *Il signore che ieri ti ho presentato è mio nonno*
(1b) *Il colore della parete è seppia.*

(2a) *È 'nonno di x' il padre di uno dei genitori di x*
(2b) *Questo colore è il colore seppia.*

(1a) e (1b) sono proposizioni empiricamente controllabili: è vero o non è vero che quel signore è mio nonno; è vero o non è vero che la parete è di colore seppia. (2a) e (2b) sono proposizioni che mostrano rispettivamente i significati delle parole *nonno* e *seppia*. Ad esse non ha senso chiedere se sono vere o false: dicono come bisogna usare le parole *nonno* e *seppia*.
Le verità retoriche hanno la struttura logica di (2a) e (2b). Se chiamiamo "proposizione" una espressione verbale di cui è possibile stabilire la verità o falsità, le espressioni verbali che dicono le verità retoriche sono assimilabili a quelle che Wittgenstein nel *Tractatus* chiama tautologie o *Scheinsätze* "proposizioni apparenti". Non sono né vere né false anche se i fedeli le vivono come vere.
Le *Scheinsätze* o tautologie retoriche sono la manifestazione linguistica delle nostre credenze e fedi. Esse sono infondate anche se sono il perno fisso intorno a cui ruotano le nostre mutevoli asserzioni sul mondo. Non si potrebbe dire meglio di come l'abbia detto Wittgenstein in una delle sue ultime riflessioni:

> Le proposizioni, che per me sono incontestabili non le imparo esplicitamente. Posso forse *trovarle* in seguito, così come si trova l'asse di rotazione di un corpo rotante. Quest'asse non è stabile nel senso che sia mantenuto stabile, ma nel senso che è il movimento intorno ad esso a determinare l'immobilità (*Certezza*, § 152).

> Un'immagine fortemente radicata in noi può certo essere paragonata alla superstizione, ma si può anche dire che si deve sempre giungere a un qualche fondamento solido, sia esso un'immagine oppure no. E dunque un'immagine che sta al fondo di tutto il nostro pensiero sarà da rispettare e non da trattare come una superstizione (*Pensieri diversi*:155).

RIFL/BC(2016): 166-175
DOI: 10.4396/2016BC28

**6.** Possiamo formulare il seguente aforisma filosofico:

(1) *Nessun animale parlante vive al di fuori di verità retoriche infondate e pertanto è estraneo ad asserzioni religiose e meta-fisiche.*

Anche l'ateismo è fondato su asserzioni che, esaminate con criteri logici, sono tautologie o *Scheinsätze*.
Torniamo ai tre bambini che rivendicano il possesso del flauto appellandosi a verità fattuali sulle quali, tra l'altro, tutti e tre concordano: è vero che Mozart sa suonare il flauto, Marx è il più povero, Smith è il costruttore del flauto. Il loro dissenso non verte sulle verità fattuali ma sulle tautologie retoriche che, non dette, pertinentizzano l'una o l'altra verità fattuale.
L'aforisma (1) potrebbe essere riformulato in questo modo:

(2) *Tutte le culture (religiose e non religiose) hanno un fondamento di verità infondate.*

Le religioni hanno un enorme vantaggio rispetto alle culture che pretendono di essere solo raziocinanti: non si lasciano valutare e non vanno valutate con la fredda razionalità. Le religioni sono fenomeni caldi, coinvolgono forme di vita. Alle religioni ci si oppone non con la razionalità calcolistica e fredda ma con altra religione. Il liberale e laico Croce lo sapeva bene e nella *Storia d'Europa* (1932) alle religioni rivelate opponeva la *religione della libertà*. Il libro fu messo all'Indice dalla Chiesa cattolica. Della religione della libertà Papa Francesco potrebbe adesso fare una lettura evangelica.
Versione aggiornata della crociana religione della libertà è indubbiamente la religione dei diritti dell'uomo.

**6.1** Forse esistono le condizioni storiche per un'alleanza culturale tra la *religione della libertà* del laico e scomunicato Croce e il cristianesimo nella versione di papa Francesco. La *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* (1948) dovrebbe essere a fondamento dell'alleanza. Ne ricordo solo due articoli:

Articolo 1:
Tutti gli esseri umani nascono liberi ed uguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza.

Articolo 5:
Nessun individuo potrà essere sottoposto a tortura o a trattamento o a punizioni crudeli, inumani o degradanti.

Non è difficile mostrare la continuità sostanziale tra i due articoli citati e i *Vangeli*. (I *Vangeli* non l'intero corpus del Nuovo Testamento dove, meglio non dimenticarlo, si trova anche il testo bellicista dell'*Apocalisse*). La *Dichiarazione* non è però sufficiente. Nella nuova versione laico-cristiana della religione della libertà non dovrebbe mancare una riflessione sull'infallibilità così come viene spiegato in un altro classico del liberalismo, *On Liberty* (1859) di Stuart Mill:

> Ogni soppressione della discussione è una presunzione di infallibilità (1981: 41).
>
> Vi è la massima differenza tra presumere che un'opinione è vera perché, pur esistendo l'opportunità di discuterla, non è stata confutata, e presumerne la verità al fine di non permetterne la confutazione. È proprio la completa libertà di contraddire e confutare la nostra opinione che ci giustifica quando ne presumiamo la verità ai fini della nostra azione; e solo in questi termini chi disponga di facoltà umane può trovare una sicurezza razionale di essere nel giusto (*Ivi*: 43).
>
> Se si vietasse di dubitare della filosofia di Newton, gli uomini non potrebbero sentirsi così certi della sua verità come lo sono (*Ivi*: 45).

**6.2** Una domanda finale alla quale non è possibile sfuggire: la religione della libertà comporta, se fosse necessario, la sua difesa con la guerra? Penso di sì.
Non si sfugge: le verità retoriche, anche quelle che fondano le religioni della libertà e dei diritti, hanno a che fare con la guerra.

## Bibliografia

CROCE, Benedetto (1932), *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Adelphi, Milano.

LO PIPARO, Franco (2014), *Il professor Gramsci e Wittgenstein. Il linguaggio e il potere*, Donzelli, Roma.

SEN, Amartya (2009), *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

MILL, John Stuart (1859), *On Liberty* (*Saggio sulla libertà*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1981).

TARSKI, Alfred (1936), *The concept of truth in formalized languages*, in A. TARSKI (ed.), *Logic, Semantics, Metamathematics*, Hackett, Indianapolis 1983, pp. 152-278.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford (*Ricerche filosofiche*, tr. it. di Renzo Piovesan e Mario Trinchero, a cura di Mario Trinchero, Torino, Einaudi 1967).

WITTGENSTEIN, Ludwig (1969), *Über Gewißheit*, Blackwell, Oxford (*Della Certezza*, tr. it. di Mario Trinchero, Torino, Einaudi, 1999).

WITTGENSTEIN, Ludwig (1980), *Vermischte Bemerkungen*, edito da G.H. von Wright, Suhrkamp, Francoforte sul Meno, 1977 (*Pensieri Diversi*, tr. it., Adelphi, Milano 1980).

RIFL/BC(2016): 176-183
DOI: 10.4396/2016BC12

# Discorso e conflitto. Un'ermeneutica dello spazio pubblico

**Fabio Mazzocchio**
Università di Palermo
fabio.mazzocchio@unipa.it

**Abstract** The essay proposes a democratic interpretation about the social space. It approaches it from an hermeneutics point of view linked to the paradigm of intersubjectivity (taking into account authors such as: Apel, Habermas, Honneth, Taylor, etc.). Therefore, it exploits the " theory of recognition" both on a practical level, both theoretically. Against this background "the public reason" has an epistemological dominant role.

**Keywords:** intersubjectivity, democracy, public reason, truth

**Received December 2015; accepted April 2016.**

## 1. Logiche del conflitto

Il tema del conflitto è certamente centrale nella filosofia pratica e nella scienza politica, in particolare emerge in tutta la propria vastità e problematicità con la modernità. Tale riflessione intreccia, inevitabilmente, più livelli: sul piano antropologico ci si interroga cercando di capire se l'attitudine al conflitto sia dovuta a una condizione naturale del soggetto o se sia una risultante culturale/educativa/sociale; sul piano etico ci si interroga, invece, su quali siano le cause di questa disposizione: la lotta per il riconoscimento dell'identità (ordine simbolico e assiologico) o la mancanza di beni (ordine materiale e strutturale); sul piano politico, inoltre, la riflessione si sofferma sul come si possano comporre i conflitti e quale tipo di ordine sociale risulti più funzionale a questo scopo. Sullo sfondo altri interrogativi: si può neutralizzare il conflitto ultimativamente? Ciò è legittimo? quale tasso di conflittualità una società democratica può accettare? serve il conflitto per il progresso della vita comune? quale rapporto vi è tra il conflitto interno ad una società con la guerra vera e propria? che differenza c'è tra conflitto tra individui e conflitto tra classi o tra popolo e sovrano? (Cf. PETRUCCIANI 2010).
In democrazia il conflitto è generalmente sublimato, tradotto, trasformato in una sorta di dialettica comunicativa e sociale. Anzi, il dispositivo democratico incorpora come costitutiva questa istanza di trasformazione della conflittualità in processi comunicativi e deliberativi per decisioni comuni. L'esplosione del fenomeno della globalizzazione, e del connesso multiculturalismo, ha introdotto un ulteriore livello di complessità, che qui però potremo tenere presente sullo sfondo, ma non affrontare pienamente.

RIFL/BC(2016): 176-183
DOI: 10.4396/2016BC12

Va qui ricordato che nella modernità politica vi è un vero e proprio sbilanciamento verso la questione del confliggere umano, all'interno di uno spazio comune inteso prevalentemente in modo individualistico e atomistico. Lo spazio politico non viene pensato come luogo del condividere, della relazione, della ricerca dialettica del bene comune. Emerge, invece, un realismo politico che pone l'accento su quanto divide (il conflitto e le sue cause) rispetto a ciò che unisce (i legami e la tensione/bisogno costitutivi di incontrare e riconoscere l'altro nello spazio della *polis*). Sappiamo bene che si realizza una sorta di rottura epistemologica, attivata dal plesso teorico propostoci, prima, da Machiavelli e, poi in modo più consistente, da Hobbes. Differentemente dal paradigma classico nel quale, come noto, la politicità dell'uomo rappresenta una dimensione naturale e necessaria, vero e proprio spazio entro cui è possibile raggiungere un'esistenza piena[1]; Hobbes parlerà, invece, dell'umano come individualità tendenzialmente antisociale e del convivere civile regolato da leggi come *costruzione artificiale*, che ha alla base una convenzionale fondazione della politica[2]. La struttura sociale è un artificio necessario, una costruzione perfettibile e coercitiva, una seconda natura (posticcia) che ingabbia l'istinto primario del soggetto: l'appropriazione acquisitiva e conservativa. La dimensione dell'*essere-con-altri* non proviene dall'ontologia dell'umano, ma è una decisione necessaria e vincolante per la sopravvivenza. Sennett ci ricorda «che la cultura moderna ha finito per assumere una struttura in cui, senza qualche sollecitazione e forzatura, i legami sociali appaiono innaturali» (SENNETT 2006: 379). Per dirla con Taylor, la parabola della modernità porta a un risultato inequivocabile: «l'idea della sovranità dell'individuo: "per natura" egli non sottostà a nessuna autorità. La situazione di dipendenza da un'autorità è qualcosa che si deve creare» (TAYLOR 1993: 244-245). Il legame che garantisce la tenuta della comunità non viene più riconosciuto come originario dell'esperienza umana e può solo essere indotto per via artificiale. Tale stato di cose comporta una paradossale dialettica dell'individualismo, una sorta di «crescita ipertrofica dell'io, destinato alla fine ad implodere su se stesso» (ALICI 2004: 64). Onnipotenza individuale, dunque, che si capovolge persino «nella cieca dittatura dell'impersonale» (*Ibidem*). Sulla stessa linea Dahrendorf che sottolinea come – dopo il Moderno e ciò che il liberalismo ha significato per le attuali società complesse – la nostra cultura e le nostre comunità siano entrate nella fase del prevalere delle "opzioni" (opportunità, decisioni, beni a disposizione) sulle "legature" (vincoli, appartenenze comunitarie, relazioni strutturali). La questione decisiva è proprio che «le opzioni senza legami sono prive di senso» (DAHRENDORF 1995: 42). Il tema delle legature sociali e dell'interpretazione dei rapporti comunitari apre un versante teorico che ci porta, quasi necessariamente, a discutere del riconoscimento come grammatica profonda della vita democratica.

[1] Scrive Aristotele nell'*Etica nicomachea* soffermandosi sul carattere politico del soggetto: «assurdo fare dell'uomo felice un solitario: nessuno, infatti, sceglierebbe di possedere tutti i beni a costo di goderne da solo: l'uomo, infatti, è un essere sociale e portato per natura a vivere insieme con altri» [IX, 9, 1169b 17-19]; «l'uomo per natura è un essere che vive in società» [I, 7, 1097b 11].

[2] «La massima parte di coloro che hanno trattato delle repubbliche, suppongono, o pretendono, o postulano, che l'uomo sia un animale atto per nascita alla società, i greci dicono *zoon politikon*; e su questo fondamento edificano la dottrina civile. […] Questo assioma, sebbene accolto da molti, è falso, e l'errore è derivato da una considerazione troppo superficiale della natura umana. […] non cerchiamo per natura dei soci, ma di trarre da essi onore e vantaggio: questo desideriamo in primo luogo, quelli secondariamente» (HOBBES 2005, p. 20).

RIFL/BC(2016): 176-183
DOI: 10.4396/2016BC12

## 2. Dinamiche del riconoscimento

Lo spazio pubblico democratico incorpora per sua costituzione la logica del riconoscimento. Anzi, potremmo dire che nella dimensione dei diritti scopriamo una sorta di costituzionalizzazione del riconoscimento. La democrazia, seguendo questa linea, in fondo canalizza il conflitto possibile, attraverso la dialettica della partecipazione. Essa, in quanto metodo per le decisioni comuni, istituzionalizza forme miti di conflitto: si decide sempre votando, argomentando, negoziando. Esclude la violenza come strumento di esercizio del potere o mezzo di prevaricazione sull'altro. Garantisce livelli polemogeni comunitariamente sostenibili e utili in senso progressivo. Autorizza, seguendo Honneth, i "conflitti moralmente qualificati" ovvero un movimento confliggente che avversa ogni negazione del riconoscimento e della differenza (Cf. FRASER, HONNETH 2007). Se con Honneth siamo disposti a sostenere che «l'integrità delle persone umane dipende in maniera costitutiva dall'esperienza del riconoscimento intersoggettivo» (HONNETH 1993: 16) (che è sempre questione pubblica e privata insieme), la conseguenza più interessante mi pare essere l'acquisizione della consapevolezza che l'esercizio libero del proprio volere, le forme della realizzazione personale, l'idea di felicità e di autenticità che il soggetto può legittimamente desiderare dipendono da presupposti non immediatamente a disposizione dell'io, ma che possono essere guadagnati con l'ineludibile partecipazione dell'altro all'interno di uno spazio comune. Le forme del riconoscere, in questo modo, possono essere assunte come presupposti generali per la descrizione della vita buona e dell'allargamento della comunità morale.

Una lettura dello spazio pubblico a partire dal paradigma dell'intersoggettività – sia in senso storico, sia in senso trascendentale – protegge da un riconoscimento assimilatorio, cioè messo in atto attraverso un gesto di radicale ripetizione dell'identico. Nelle forme del riconoscere c'è un atto di verità: l'io non può mai darsi senza un altro (Cf. DE CERTEAU 2007). La radice del riconoscere è legata alla co-soggettività (APEL 2004: 102), al noi, alla comunità. Superando così logiche assimilatorie, escludenti, strumentali, dominanti. È anche vero però – come è stato acutamente sostenuto da Nancy Fraser – che gli inviti al "riconoscimento del riconoscimento" come condizione generale dell'autorealizzazione, si espongono alla critica di essere puramente simbolici e/o formali: «quando sono intraprese in un contesto caratterizzato da grandi disparità di posizione economica, le riforme dirette a riconoscere la diversità tendono a ridursi a gesti vuoti. […] In breve, *nessun riconoscimento senza redistribuzione*» (FRASER 1999: 546). La condizione umana nel mondo è molto variegata, persino nella realtà sviluppata dell'Occidente democratico tornano a gran forza le questioni base dell'inclusività politica, a partire dalle pari opportunità e dall'implementazione dei diritti sociali. Ancor più evidente è la sperequazione tra aree del pianeta sottosviluppate e zone in cui i diritti umani hanno una loro concreta realizzazione. Un rischio immanente alle teorizzazioni etiche e politiche attuali è quello segnalato anche da Dussel: si tratta dell'oblio della condizione di schiavitù che le società di oggi producono o della condizione disumana vigente in molte aree del pianeta. L'altro, che la sensibilità odierna non ci fa percepire più come potenziale estraneo, deve diventare la condizione di possibilità del discorso etico e di quello politico/pubblico. «Tutto inizia – per Dussel – col "riconoscimento" (*Anerkennung*) della persona […] attribuendole la "dignità" che merita» (DUSSEL, APEL 1999: 77). «L'esigenza etica – "Libera l'Altro, il povero" – è la condizione di possibilità dell'argomentazione reale; è permettere all'Altro-povero di "partecipare" al nuovo "noi" argomentativo […]» (*Ivi*: 95). I processi

d'inclusione comunicativa hanno necessità di presupporre il riconoscimento e la liberazione dell'altro dal bisogno.
La democrazia in effetti è anche un modo per sublimare le potenzialità distruttive del conflitto per il riconoscimento, dislocandolo e articolando una serie di prassi discorsive e deliberative volte all'inclusione dei punti di vista e all'accordo consensuale. Essa prova a sottrarre alla violenza il suo fascino risolutivo. Se è vero che il conflitto ha una radice morale ed esistenziale, cioè nasce da una lesione dell'identità di qualcuno, allora potremmo sostenere che i conflitti per la giustizia sono un tentativo per operare «*negazioni delle negazioni del riconoscimento*» (PETRUCCIANI 2010: 312). Una rilettura del conflitto in chiave di etica della comunicazione, ad esempio, porterebbe a vedere nella giustizia, nell'inclusività, nel pluralismo e nella struttura anti-individualistica delle prassi umane democratiche un antidoto alla violenza e all'istinto di dominio.
I *conflitti moralmente qualificati*, per usare ancora le parole di Honneth, non possono essere riletti semplicemente come scontro tra libertà in competizione. Sono, invece, l'esito del bisogno di superare strutture sociali, forme culturali e simboliche, posizioni discriminanti che nascono da una socialità fondata su una malintesa idea dell'individuo. In questo orizzonte l'idea che vi sia un bene che supera i fini individuali e gli interessi dei singoli viene superata da dinamiche egoistiche. L'evoluzione liberale delle nostre democrazie (senza un rinforzo sul piano di un *ethos* della vita comune), in connessione ad alcune forme economiche ingiuste, pone seri dilemmi morali rispetto alla costruzione di un mondo umanizzato.

> La tendenza all'isolamento e alla straniazione è una caratteristica delle società come le nostre, pervase da un individualismo senza limiti in nome del primato che il neoliberismo accorda alla libertà di mercato e alle mere relazioni di scambio determinate dalla logica del consumo. Nessuna forma di solidarietà viene percepita positivamente perché, in questa visione *utilitaristica* del mondo, l'umanità appare costituita da una serie di individui isolati che intrattengono tra loro innanzitutto delle relazioni contrattuali e competitive […] (BENASAYAG, SCHMIT 2013: 28-29).

Qualche anno fa Michael Walzer rilevava condivisibilmente che «la teoria politica dominante porta tutta la sua attenzione sull'individuo, sugli uomini e sulle donne isolati e autonomi, e sulle associazioni alle quali questi individui aderiscono liberamente» (WALZER 2000: 407-408); inoltre metteva in evidenza che tale stato dell'arte non è positivo nell'ottica di una soddisfacente tenuta dello spazio comune democratico. Si istituisce una singolare dialettica tra l'esigenza dell'implementazione della comunità dei diritti e la tendenza individualistica della cultura dominante. L'espansione del riconoscimento, nel segno dell'includente intersoggettività democratica, stride proprio con una definizione individualistica del soggettivo e dello spazio pubblico. Il "noi" retrocede a costruzione secondaria rispetto alle esigenze acquisitive e libertarie del singolo. Legarsi e slegarsi potrebbe essere definita come la fenomenologia della vigente ontologia sociale.

## 3. Lo spazio del logos

> Solo mediante la socializzazione e il graduale ingresso in un universo di pratiche e significati intersoggettivamente condiviso, le persone possono altresì svilupparsi in individui inconfondibili. Questa costituzione culturale della mente

RIFL/BC(2016): 176-183
DOI: 10.4396/2016BC12

> umana motiva il perpetuo rinvio del singolo a rapporti e comunicazioni interpersonali, a reti di reciproco riconoscimento e a tradizioni (HABERMAS 2007: 196).

Se stiamo a questo modello, la ragione è per definizione pubblica e discorsiva. Si sviluppa con l'esercizio di pratiche comunicative e relazioni di riconoscimento. La radice comunicativa dell'identità personale permette, attraverso l'interazione sociale, l'incontro con l'altro, scoprendo progressivamente una solidarietà originaria che accomuna il destino umano in un "noi". Nell'incontro/scontro dialogico si scopre una comunione originaria garantita e alimentata dal *telos* dell'intesa comunicativa, che coinvolge illimitatamente ogni potenziale *partner* della comunicazione. Lo stesso sviluppo della responsabilità morale ha una natura comunicativa: il "per altri" è un'implicazione del nostro essere già sempre "con altri". Il gioco comunicativo del resto è segnato da un rinvio perenne a qualcos'altro. Il *logos* ci lega e ci fa scoprire un con-essere del colloquio, consegnandoci al *Gespräch*. Il rinviare ad altro e il riconoscere la differenza, che è il proprio del raccogliere del *logos*, si rivela come dinamica intrinseca del darsi del senso. Una razionalità, dunque, che si esprime in argomentazioni pubbliche e, pertanto, controllabili, rivedibili, accessibili a tutti in quanto membri della comunità politica. Lo stesso funzionamento della democrazia è retto da prassi discorsive che governano prassi deliberative comuni. La dimensione argomentativa, in senso stretto, è nel suo esercizio pubblico anche un antidoto alla tentazione dispotica dell'autorità politica.

Tornando al modello discorsivo, occorre evidenziare come il francofortese Apel si proponga, da un lato, di mostrare il nesso costitutivo esistente tra filosofia e democrazia e, dall'altro, di giustificare tale nesso riprendendo la natura comunicativa del soggetto. La comunicazione autentica, su questa linea, è per sua stessa natura inclusiva e riconoscitiva della pariteticità dei parlanti. E, inoltre, la sfera pubblica viene intesa come lo spazio dell'esercizio di un *logos* aperto strutturalmente all'atto cooperativo. Così scrive l'autore:

> senza dubbio è proprio la filosofia – a partire dai giorni in cui essa, per la prima volta, nel dialogo tra singoli uomini, discusse le fondamenta della costituzione dello stato e della civilizzazione umana, a partire dunque da Socrate – la vera *idée directrice* di una meta istituzione del linguaggio svincolata dal mito e dalle istituzioni arcaiche che gli appartengono, che a partire da sé deve primamente fondare, in quanto '*logos*', tutte le altre istituzioni dell'uomo. Intesa così, la democrazia parlamentare è una incorporazione istituzionale dello spirito della filosofia, e precisamente di una filosofia tanto scettica e sobria quanto ottimistica e generosa, la quale non dispera nella verità stessa, come per esempio credeva Berdjajew, quanto confida piuttosto nella sua parziale scoperta nelle condizioni di finitezza che appartengono in proprio ad ogni singolo uomo in quanto partner dialogico (APEL 2003: 110-111).

In questa 'incorporazione istituzionale' dello spirito della filosofia consiste forse la vera scommessa democratica. Una forma di convivenza che garantisca il libero e paritetico accesso alla discussione pubblica e alla definizione autonoma delle *regole del gioco*, all'interno della norma fondamentale del render ragione centrata sul *mite potere* dell'argomento migliore. Coloro i quali decretano il fallimento del «tentativo dei filosofi greci di fondare il *Dasein* umano sul *logos*» (*Ivi*: 111), forse dovrebbero rendersi conto che in fondo stanno negando la possibilità stessa della democrazia e del colloquio intersoggettivo originario su cui essa si radica.

RIFL/BC(2016): 176-183
DOI: 10.4396/2016BC12

È su tale matrice che filosofia e convivenza democratica, dialogo e ragione pubblica, ricerca della verità e rispetto dell'altro risultano, diversamente da quanto tendenzialmente sostenuto oggi, inscindibilmente legati. La cifra cooperativa e tollerante dei sistemi democratici realizza, nelle istituzioni sociali, lo spirito stesso e la prassi del fare filosofia. Di più, la democrazia struttura ciò che ogni soggetto è per costituzione: apertura e relazione comunicativa, nel segno del primato di una originaria co-soggettività. Correlativamente, l'appello alla ragione argomentativa per la soluzione delle controverse questioni dell'etica pubblica e della democrazia non è solo l'indicazione di una macro-regola procedurale per una «qualsivoglia impresa di cooperazione», si viene invece coinvolti nella stessa impresa «della ricerca discorsiva della verità» (APEL 1985: 55), che è parte del *telos* stesso dello *stare-con-altri*.

## 4. Note su verità e democrazia

Popper, nel suo intento di legare categorialmente ricerca della verità, sfera politica e tolleranza, ci consegna alcune indicazioni fondative circa verità e democrazia. Egli sostiene che la tolleranza è condizione ineliminabile del percorso che conduce alla scoperta del vero e, allo stesso tempo, base etica dell'autonomia individuale. La ricerca della verità, sempre costitutivamente pubblica e discorsiva, fa leva sulla tolleranza perché richiede la continua possibilità di critica e dell'ineliminabile confronto sulle tesi sostenute, in vista di una diminuzione delle possibilità di errore. Comporta anche che i nostri linguaggi siano razionalmente svolti, questa è l'unica via finita per avvicinarsi con pretesa di validità intersoggettiva al vero. La tolleranza è coessenziale alla democrazia e pone la tonalità di un'autentica *società aperta* che non rinuncia all'idea regolativa di verità (POPPER 1990: 38-40). Proprio quest'ultima categoria è oggi espunta dalla ragione pubblica. Basti qui ricordare, senza riprendere tutte le posizioni deflazioniste sul piano dell'accettabilità della categoria di verità, le note tesi di Rorty. Quest'ultime ci aiutano a decifrare alcune linee guida su cui si svolgono le riflessioni sulla natura dello spazio democratico. Secondo Rorty la democrazia, intesa come regola costitutiva di una comunità politica che include in sé un ordine pubblico pluralistico fondato sui diritti e le libertà degli individui e dei gruppi, ha sempre la priorità sulla dogmaticità che l'idea di verità porta con sé. È pertanto utile, a suo avviso, «conservare l'insegnamento socratico relativo al libero scambio di opinioni senza l'insegnamento platonico sulla possibilità di un accordo universale»; la dimensione universale ed intersoggettiva della verità è «semplicemente non rilevante per la democrazia politica». «Sono sufficienti il senso comune e la scienza sociale». Ciò, secondo il filosofo della fine della filosofia, renderebbe «gli abitanti del mondo più pragmatici, più tolleranti, più liberali» (RORTY 1987: 83 e ss.). In fondo qui emerge il generale scetticismo delle teorie etico-politiche contemporanee, che hanno allontanato l'idea di verità (considerata come violenza dogmatica e volontà di dominio sul darsi della differenza) e, con essa, l'idea di bene comune. Se un certo modo di intendere lo spazio sociale chiede, affinché lo si consideri autenticamente neutrale, la rinuncia alla ricerca cooperativa della verità, la rinuncia a trovare insieme vie per realizzare forme di vita realmente rispondenti alla pienezza dell'umano e la rinuncia a discutere della natura e delle modalità in cui si concretizza un autentico *ethos condiviso*, allora mi pare chiaro che quelle forme di pensiero che conservano strutturalmente la domanda sul senso generale della realtà non possano trovare più spazio nella discussione pubblica.

Ovviamente affidarsi alla logica del *logos*, e alla mite coercizione dell'argomento migliore, comporta, per dirla con Maritain, che quanti partecipano al dialogare sociale abbiano a cuore, «magari per ragioni completamente diverse, la verità e l'intelligenza, la dignità umana, la libertà, l'amore fraterno, e il valore assoluto del bene morale» (MARITAIN 2003: 110). Questa è, a mio parere, la cornice ermeneutica più adeguata per operare un dialogo tra diversi, reciprocamente disposti a lasciarsi spiazzare e convincere dalle ragioni dell'altro.

**Bibliografia**

ALICI, Luigi (2004), *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

APEL, Karl-Otto (1985), «L'etica della responsabilità nell'epoca della scienza», in *Il Mulino*, n. 297, pp. 48-57.

APEL, Karl-Otto (2003), «La "Filosofia delle istituzioni" di Gehlen e la metaistituzione del linguaggio», in Gualandi A. (ed.), *L'uomo, un progetto incompiuto*, vol. 2, in *Discipline filosofiche* XIII, pp. 93-114.

APEL, Karl-Otto (2004), *Lezioni di Aachen*, LPE, Cosenza.

BENASAYAG, Miguel, SCHMIT, Gérard (2003), *Les passions tristes*, La Découverte, Paris (*L'epoca delle passioni tristi*, trad. di Missana Eleonora, Feltrinelli, Milano, 2013).

FRASER, Nancy, HONNETH Axel (2003), *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (*Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico filosofica*, trad. di Morelli Emanuela e Bocchiola Michele, Meltemi, Roma, 2007).

DE CERTEAU, Michel (2007), *Mai senza l'altro*, Edizioni Qiqajon, Magnano.

DAHRENDORF, Ralf (1979), *Lebenschancen: anlaufe zur sozialen und politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (*La libertà che cambia. Sei lezioni su un mondo instabile*, trad. di Micchia Pia, Laterza, Roma-Bari, 1995).

DUSSEL, Enrique, APEL, Karl-Otto (1999), *Etica della comunicazione e etica della liberazione*, Editoriale Scientifica, Napoli.

FRASER, Nancy (1999), «La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione», in *Iride*, n. 28, pp. 531-548.

HABERMAS, Jürgen (2005), *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophisches Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (*Tra scienza e fede*, trad. di Carpitella Mario, *Parte II, III e IV*, Laterza, Roma-Bari, 2007).

HOBBES, Thomas (2005), *De cive. Elementi filosofici sul cittadino,* Ed. Riuniti, Roma.

HONNETH, Axel (1991), *Anerkennung und Mißachtung. Ein formales Konzept der sittlichkeit,* in Press (*Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, trad. di Ferrara Alessandro, Rubbettino, Soveria Manelli, 1993).

MARITAIN, Jacques (1951), *Man end the State*, University Chicago Press, Chicago (*L'uomo e lo Stato*, trad. di Frattini Luigi, Marietti, Genova, 2003).

PETRUCCIANI, Stefano (2010), «Il buon uso del conflitto. Conflitto, riconoscimento, democrazia», in *Giornale di Metafisica*, n. 2.

POPPER, Karl (1990), *Tolleranza e responsabilità intellettuale*, in *Saggi sulla tolleranza*, Il Saggiatore, Milano.

RORTY, Richard (1987), *La priorità della democrazia sulla filosofia*, in *Filosofia '86*, Laterza, Roma-Bari.

SENNETT, Richard (1977), *The fall of Public Man*, Knopf, New York (*Il declino dell'uomo pubblico*, trad. di Gusmeroli Federica, Bruno Mondadori, Milano, 2006).

TAYLOR, Charles (1989), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press (*Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. di Rini Rodolfo, Feltrinelli, Milano, 1993).

WALZER, Michel (2000), *Individu et communauté*, in Aa. Vv., *Un Siècle de philosophie 1900-2000*, Gallimard, Paris.

RIFL/BC(2016): 184-198
DOI: 10.4396/2016BC13

# Using Speech to Disturb Consensus: Or, Taking Rhetoric (and its Agonistic Roots) Seriously

**Loïc Nicolas**
Université Libre de Bruxelles, Belgium
loic.nicolas@ulb.ac.be

**Abstract** The aim of this paper is to discuss and criticize – from Aristotle, through Perelman, to Mouffe – the traditional view of rhetoric as a "peace" of words. The principal purpose is to show that it is necessary to understand how rhetoric, and its practice, can represent a real opportunity to question consensus, to disturb it, and that this can be good for the social process and the political space. Democracy cannot be well practiced without rhetoric, without a transmission of rhetorical tools with which individuals can raise their voice with, but also against, others – and their consensus. A well-understood use of rhetoric could rightly be seen as a "school" for practicing disagreement, and how to accept the vulnerability that results from this.

**Keywords:** *agôn*, conformism, decision, democracy, disagreement

**Received November 2015; accepted April 2016.**

> A half-man (or, rather, half-person) is not someone who does not have an opinion, just someone who does not take risks for it. […] If you take risks and face your fate with dignity, there is nothing you can do that makes you small; if you don't take risks, there is nothing you can do that makes you grand, nothing. And when you take risks, insults by half-men (small men, those who don't risk anything) are similar to barks by nonhuman animals: you can't feel insulted by a dog. (TALEB 2012: 379-380)

## 0. Introduction: The Dominance of Conformity

In the 1950s, Solomon Eliot Asch conducted a series of well-known psychological experiments with a group of American college students. The goal of these experiments was to explore the role of social pressure in shaping people's opinions and attitudes. More specifically, the intention was to show how a subject reacts when he is faced with a unanimous group and in particular when this group makes a mistaken choice. They help demonstrate the power that unanimity can have to change a person's judgement on something that – without social pressure, and under normal circumstances – would be considered absolutely self-evident and non-controversial. The Asch experiments on conformity are important for two reasons. Firstly, for what they directly show: on the one hand the social fear of discord, and on the other hand, the tendency to respect groupthink; that is to say, to feel that the group's views are correct and on the right track. Secondly, the experiments matter because of certain conclusions drawn by Asch

regarding democracy and its practice. They constitute a significant exploration of the limits of consensus, and perhaps an opportunity to revise our conception of rhetoric and its deep functions.

The test consisted of between seven and nine male college students (sometimes less, sometimes more) who were gathered in a room for a supposed psychological experiment in visual judgement. Among them, there was only one real participant or "naïve subject". All the others were in league with the experimenter. They were shown two white cards: one card with one black line, and a second with three black lines of different lengths. The purpose of the test was to identify, on the second white card, with three black vertical lines, the line that corresponded in length to the one presented on the first white card, and the two identical lines were easily recognizable. It was very difficult – unless one had very poor eyesight – to doubt this. For this uncomplicated procedure, under ordinary circumstances (for example, if the "naïve subject" is alone or only with a single opponent), the error rate was less than one percent. However, when the majority of the other students in the room were wrong, and when the "naïve subject" found himself alone against all the others, in 36.5 per cent of cases, he chose the wrong line. That is to say, it was very difficult for him to maintain an independent judgement and to be sure of his own senses. As the exercise proceeded, he began, step by step, to revise his judgment, to challenge his own good views, and to join the group's erroneous consensus. The "naïve subject" usually ended up endorsing the general consensus by saying: "I am wrong, they are right", often blaming his own poor eyesight.

Now, it must be recognized that it takes a lot of psychological courage, a lot of self-confidence, and also a lot of experience (of contradiction, of free thinking and freedom of speech) to risk disturbing the peace of unanimity. Indeed, some test variants showed that when the "naïve subject" had an ally, the force of the majority was much reduced (ASCH 1955, 1956). The ally clearly helped the "naïve subject" to accept and preserve his independent judgment. However, when the (supposed) ally left the room, and even more when he switched to the majority view, the conformity rates of the "naïve subject" increased significantly. As a result, Solomon Asch invites us to question the implications and consequences of this:

> When consensus comes under the dominance of conformity, the social process is polluted and the individual at the same time surrenders the powers on which his functioning as a feeling and thinking being depends. That we have found the tendency to conformity in our society so strong that reasonably intelligent and well-meaning young people are willing to call white black is a matter of concern. It raises questions about our ways of education and about the values that guide our conduct (ASCH 1955: 5).

Here, Asch speaks about "ways of education", and the deep meaning of our "values", but also about the conditions under which these "values" can really be respected and practiced. In fact, it is not enough to have fine principles if, at the same time, «reasonably intelligent and well-meaning young people are willing to call white black». We still need to be able of enforcing them and of transmitting the tools so that individuals do not abdicate their freedom and "surrender [their] powers". We must take seriously this remark concerning the inordinate and excessive value given to consensus in our modern societies, and also the deficient practice of argumentative and rhetoric tools to challenge or disturb this consensus. The point is not to reject completely the value of consensus or its necessity in certain political cases, but to see how not to pollute

"the social process" by raising the defence of consensus to an absolute ideal of democracy and our *peaceful coexistence*.

If we start from Martha Nussbaum's arguments, this phenomenon may be closely linked to something has developed in our political Modernity namely, a fear or apprehension of criticism, of conflicts of opinions, and of disagreement in general – that is to say of a certain tension, difficulty or misunderstanding in the social group. In a certain sense, these are seen as a primary source of anguish, and as a stain that reflects human weakness, as well as our fragile relationship to ourselves, others and the world. The ambition of communication, management, political science, moral philosophy, in particular, is, at first, to reduce uncertainty, and to manage conflicts of any kind. There is an instinctive and deep fear of conflicts, because, in a sense, we do not have the tools to meet them *ad hoc*. To *meet* and not to *resolve* them; the difference is important. Thus, in looking for and defending the consensus we hope to overpower our human vulnerability. Nussbaum was really influenced by the work of Solomon Asch and pleads for «a culture of individual dissent». For example, she explains in her book *Political Emotions*:

> As Asch himself concluded, all decent societies have strong reasons to nourish and reward dissent and critical thinking, both its intrinsic importance and for its effects on others. […] Asch's [research] gives us good reasons to predict that schools teaching reasoned dissent and critical thinking would create bulwarks to terrible acts (NUSSBAUM 2013: 193-197).

A well-understood use of rhetoric could rightly be seen as a "school" for practicing disagreement, to contest the tyranny of *doxa* (THIMSEN 2015), and how to accept the vulnerability that results from this. To do this, it is necessary to trace a line from Aristotle, through Chaïm Perelman, to Chantal Mouffe.

The principal purpose of this paper (between history and social criticism) is to show that it is necessary to understand how rhetoric, and its practice, can represent a real opportunity to question consensus, to disturb it, and that this can be good for the social process. Democracy cannot be well practiced without rhetoric, without a transmission of rhetorical tools with which individuals can raise their voice with, but also against, others – and their consensus.

The aim is to discuss and criticize the traditional view of rhetoric as a "peace" of words. Instead, this paper sets out to defend the idea that the exercise of powerful words, that is to say rhetoric, takes place in a dual relationship between attack and defense; in the use of "sword and shield" and in the argumentative confrontation. In accordance with ancient treatises, the rhetoric that points towards an agonistic paradigm (*agôn*: the struggle, the fight, the competition, the contest), is essentially polemical (ALBERT, NICOLAS 2010; AMOSSY 2010, 2012, 2014; ANGENOT 1982, 2008; KERBRAT-ORECCHIONI 1980). It embodies a battle of evidence and arguments with, and against, an opponent. This dimension is not accidental but, in fact, the purpose and meaning of the rhetorical enterprise. Instead of subsuming controversy under rhetoric as a possible event of discourse, the goal is to relate polemical activity directly to rhetoric, thus restoring a lost connection.

The polemical side of rhetoric is not fortuitous but the mainspring and the heart of the Aristotelian approach (*Rhet.*, I, 1355b 1-2). Rhetoric is an invitation to take charge of reciprocal "violence", and to accept conflict by words: not by nihilism but, above all, to build a common world and a "community of spirits." It is always a right occasion, that is to say a *kairos* (TRÉDÉ 1992; SIPIORA, BAUMLIN 2002), to escape a dilemma between preaching to the converted and preaching in the desert: two ways not to get

involved and to refuse a struggle of evidence and arguments. Under the agonistic paradigm, disagreement is a really chance to start looking for arguments and to test its argumentative ability. Here, the agreement is no more rational than disagreement, and there is always an infinite number of ways to be reasonable.

In accordance with Chaïm Perelman, the techniques and tools of rhetoric are a way to experience freedom: freedom of speech, freedom to join, and freedom to refuse adverse arguments. They provide the means to deepen disagreements; to confront doubts – not to "live together" in peace of words or in the silence of compromise. Perelman strongly denounced an excessively naïve view of rhetoric and argumentation. For him, the action of one who seeks to persuade constitutes an aggression and disturbs the peace of the world. In the argumentative approach one runs the risk of being contradicted, criticized, or even to be persuaded by opposing arguments – this is never excluded. By engaging in the argumentative space, the political space, the public space, opponents know they have something to lose in the exploration of their rivalry. This potential loss gives meaning and depth to their concurrent pursuit of persuasion and victory.

## 1. The Rhetorical Way, between *Agôn* and Commitment

At the beginning of his treatise, between two reflections about the function and the goal of rhetoric, Aristotle (I, 1355b 1-2) confronts speech and the body in order to underline that «it would be absurd if it were considered disgraceful not to be able to defend oneself with the help of the body, but not disgraceful as far as speech is concerned, whose use is more characteristic of man than that of the body» (ARISTOTLE 1957: 13). He consequently establishes a strict hierarchy between: on the one hand *physical* force, which is useful but degraded by the fact that it goes beyond the field of what is human; and on the other hand, *verbal* force, the force of words, which works, in this case, as an alternative to, or political substitute for, the former, *physical* force. Indeed, it is a substitute, but at the same time, a *superior choice*, as this force signals an ability to do which transposes victory into a space that is properly symbolic. Certainly, Aristotle knows of the inherent dangers of practising political rhetoric. He does not deny the possibility of misuse or corruption of this *technè*, but he affirms that one cannot use this argument to discredit this discursive activity, which alone is capable of shading light on disputable questions and engaging a decision-making process founded on practical reason. Otherwise, all that is useful such as medicine, physical force and wealth should be belittled because they also may turn out to be potentially harmful, as Aristotle explains in the first book of *Rhetoric* (1355b 13).

The use of speech as a weapon and as a shield is at the heart of our humanity and our political condition. This is why Aristotle considers it even more "disgraceful" not to be able to use the resources offered by powerful speech, when the opportunity arises to take risks and to commit oneself. Let us admit then, that it is not only "disgraceful" but also "absurd" – with regard to our political condition – not to be able to use speech except for in situations *without danger* and *without risk.* In other words: to preach to the converted or to preach in the desert. To be able to defend oneself by means of efficient and effective speech and not only by using the physical resources of the body is the first characteristic of a human in the full sense of the term. For Aristotle, particularly in his *Politics* (1253a 10-12) this human, more «than bees or any other gregarious animals», is precisely a *zoon politikon*. Because nature has generously "endowed" humans "with the gift of speech", the human has not only the ability (as other animals) to make sounds to express «pleasure or pain». The human has much more, namely a **"**power of speech" which «is intended to set forth the expedient and inexpedient, and likewise the just and

the unjust». The power to express but also to discern: the useful and the harmful; the just and the unjust; good and evil; moral beauty and ugliness. So, "this naturally political animal", the human, is endowed with a *logos* that implies both practical reason and speech; only he «has any sense of good and evil, of just and unjust, and the association of living beings who have this sense makes a family and a state» (ARISTOTLE 1920: 28-29).

*Logos* represents, then, the only means to realize oneself in the *polis*, in other words to identify oneself as a citizen; to distinguish oneself from all those who do not have access to speech as a political tool, as a "power" (including women, children, barbarians, slaves and servants, etc., all those who are not free), and to use it as a particular way for living in the world of decisions and deliberations. In summary, a man does not become a *zoon politikon* unless he makes use of speech in a rhetorical manner. To live as a *zoon politikon* is to learn to use the "powers of speech" in a reasonable fashion with the goal of conserving one's political condition. This is why Aristotle firstly anchors rhetoric in the concept of *agôn*, the political space for struggle. For him, rhetoric aims, above all, to investigate the means of living but also to protect one's status as a free man, and as a citizen.

To speak effectively is to avoid a return to physical struggle and to drop out of one's political condition, falling into a sort of animal condition without *logos*. Rhetoric teaches one to develop competencies and a knowledge secured in the practical, thanks to which it becomes possible to fix one's choices as a free spirit, and to orient oneself in the contingent world of human affairs. In accepting to commit oneself to a space of argument, a political space, a space of conflicts, adversaries know that they have something to lose in the exploration of their rivalry. Furthermore, it is this potential loss that gives meaning and density to their competitive striving to persuade, and to victory. This victory, in Athenian psychology, constitutes a true source of pleasure; a mark of bravery and of superiority. In this psychosocial context seeking victory and revenge is both noble and pleasurable. As David Cohen, a specialist of law and mentalities in Classical Athens, explains:

> The same principle [of interest for victory] applies in [all] spheres of life as well, for example, disputation in the law-courts and eristics. In other words, for those skilled in such activity, litigation provides a competitive setting where one seeks the pleasure of victory in a way comparable to gambling, hunting, or athletic competition. Fittingly enough a lawsuit, like an athletic and poetic competition, is referred to as an *agôn*–a competitive struggle or contest (COHEN 1995: 66).

For Aristotle, in his *Rhetoric* (I, 1370b 30-34) «if it is painful to be unsuccessful, it is pleasant to succeed». Moreover, the appetite for "victory" does not imply evil intentions or dark designs, to the contrary. The act of winning is above all judged «pleasant, not only to those who love to conquer, but to all; for there is produced an idea of superiority, which all with more or less eagerness desire» (ARISTOTLE 1957: 121). So, it would be truly undignified for a citizen not to seek victory or to use speech in the political space. According to the values and psychology of Athens, the *agonistic* spirit (DUCHEMIN 1968; DEBRA 2002; KALIVAS 2009) is attractive in that it offers the happy occasion of a victory founded on risk taking and on measuring oneself and one's arguments against others. Since they take risks, the adversaries accomplish a kind of journey to the land of possible arguments and experience freedom: the freedom to agree or not to agree, the freedom to argue and to invent in a real sense. This is very

RIFL/BC(2016): 184-198
DOI: 10.4396/2016BC13

confusing and problematic for the Moderns that we are, as write Johann P. Arnason and Peter Murphy in the introduction of their book *Agôn, Logos, Polis*:

> The political structures that thus came to play a decisive role in Greek history were more open to rivalry, debate and reasoning than the regimes based on varying mixtures of kingship and priesthood. *Agôn* and *logos* were, in other words, integral components of the *polis* (ARNASON, MURPHY 2001: 10).

The rhetorical way does not reject (political) violence or conflict in attacking and criticizing, but it regulates it in order to avoid that this violence slips into injustice by removing the obligation to argue – an obligation in whose name rhetorical proof is applied. The idea of (a certain) violence of speech, as well as the principle of reciprocity, which supports and justifies it, is also very present among the Latin orators. Here it is worth citing Cicero who, in his *De Oratore* (II, XVII) recalls how the «battles of the law-courts involve really great difficulty» where one has to face «a panoplied antagonist (*armatus aduersarius*) who must be smitten as well as countered»[1]. Cicero tries to confirm, following Aristotle, the place of conflict and of a certain form of ritual violence at the heart of rhetorical activity. As Marc Baratin says, the «reference to *armatus aduersarius* places the warrior metaphor […] at the heart of eloquence, thus rhetoric« (BARATIN 2003: 256). After Cicero, Marcus Aper, a Gaulish lawyer and protagonist of *A Dialogue on Oratory* (V, 5) by Tacitus, considers that eloquence «is useful in life [and] safer than to practise an art armed». He judges eloquence, in a certain sense, as «both a shield and a weapon; [that] you can use […] alike for defense and attack, either before a judge, before the senate, or before the emperor»[2]. Let us recall also Quintilian, in *Institutio Oratoria* (V, 12, 21-22), for whom teaching rhetoric made it possible to participate in the "battles of the forum", that is to say to «strive for victory [and] learn how to strike the vitals of his foe and protect his own». This is why Quintilian thought it necessary that the orator should possess «weapons [and not] timbrels» (QUINTILIAN 1977: 309-311).

[1] «But the battles of the law-courts involve really great difficulty and, I rather think, by far the most arduous of human enterprises; for here ignorant people commonly judge an orator's power by the test of a triumphant result, and a panoplied antagonist confronts you who must be smitten as well as countered, and often he who is to adjudge the victory is ill-disposed and angry or even friendly to the other side while hostile to yourself, when he has to be convinced or undeceived, or reined back or spurred on, or managed by eloquent suggestion of every consideration befitting the occasion or the circumstances (in which process goodwill has often to be transmuted into hatred and hatred into goodwill), or he must be alternately swung round, as though by some machinery, to hardness and to gentleness of heart, to melancholy and to gaiety» (CICERO 1967: 251-253).

[2] «If, indeed, what is useful in life should be the aim of all our plans and actions, what can be safer than to practise an art armed with which a man can always bring aid to friends, succour to strangers, deliverance to the imperilled, while to malignant foes he is an actual fear and terror, himself the while secure and intrenched, so to say, within a power and a position of lasting strength? When we have a flow of prosperity, the efficacy and use of this art are seen in the help and protection of others; if, however, we hear the sound of danger to ourselves, the breast-plate and the sword are not, I am well assured, a stronger defence on the battle-field than eloquence is to a man amid the perils of a prosecution. It is both a shield and a weapon; you can use it alike for defence and attack, either before a judge, before the senate, or before the emperor. What but his eloquence did Eprius Marcellus oppose the other day to the senators in their fury? Armed with this, and consequently terrible, he baffled the sagacious but untrained wisdom of Helvidius Priscus, which knew nothing of such encounters. Of its usefulness I say no more. It is a point which I think my friend Maternus will be the last to dispute» (TACITUS 1942: 737-738).

RIFL/BC(2016): 184-198
DOI: 10.4396/2016BC13

In this regard, the *agôn* that is present in the language and speech does not represent a sort of «clandestine story» (DECLERCQ 2003: 16) or a marginal element that we should eliminate at all costs. It is important to be sceptical of simplistic rewritings of the history of rhetoric as a history of the art of looking for and creating consensus; of producing agreement; of making pretty speeches; of negotiating the differences between individuals and social groups; or of pacifying the political world. But, in fact, the agonistic dimension of rhetoric is not its "dark side", the "bad other" which needs to be concealed, removed, channelled or domesticated in one way or another. On the contrary, it is at the heart of its own efficacy, the beating heart of its own history.

Indeed, in a recent book, Ruth Amossy (2014) presented a vibrant defense, an apology of polemic, choosing to reconcile it with rhetoric, and even more to place it at the basis of rhetoric – against a large part of the disciplinary field.[3] In fact, she shows how polemic, this way of being, and way of living as citizens in verbal confrontation, testifies to what is the deepest element of the democratic experience: citizens practicing and exercising their freedom. In particular, polemic makes tangible the existence of problems for which nobody can make a final and universal determination; in other words, problems that require practical judgment, and not knowledge of things. Let us recall, in this regard, a strong idea advocated by Perelman: «The contempt for rhetoric and the eclipse of the theory of argumentation have led to the negation of practical reason». In this way, «problems of action [have been] sometimes reduced to problems of knowledge, that is, of truth or probability, and sometimes considered as completely irrelevant to reason» (PERELMAN 1982 [1977]: 7).

## 2. Escaping Conformism: Deciding without Consensus

In the understanding of rhetoric which goes from Aristotle and even more so, from the Sophists, all the way to Perelman, decisions are not conceived theoretically but practically. They are not born when there is only an agreement between adversaries. Indeed, the value of decisions is not inscribed in agreement or in the nature of things. The process of decision which takes part in the rhetorical paradigm does not flow from, and probably excludes, the requirement of consensus, which permeates the well-known Habermas's "discourse ethics". Nevertheless, the mechanism of opposition which, in a rhetorical manner, occurs between two concurring instances is not in any way a synonym of disregard for the opponent or a negation of otherness. By contrast with a *consensualist framework* which levels or denies opposites, the decision offered by the rhetorical way does not suppose in any way the definitive suppression of disagreement to impose its legitimacy nor its rationality. At the same time, the decision which is taken is certainly not arbitrary. As noted by Chaïm Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca, it does not emerge from an "intellectual void", but it nourishes itself by "not compelling reasons" (PERELMAN, OLBRECHTS-TYTECA 1969 [1958]: 514) put forward by the adversaries.

In the perspective of the *New Rhetoric*, a decision does not resolve a disagreement, but, on the contrary, it accepts it. The decision is taken as seriously as the disagreement itself. It does not aim to ignore or assimilate disagreement in a unanimous façade. The goal is not to dissolve the disagreement into a fictitious common sense and to silence opposition

[3] For example, the Pragma-dialectic perspective and the Informal logic approach (without exclusive) think that the major function of rhetoric / argumentation, its deep value and its rational heart is, at first, to resolve conflicts and to override disagreements. See, respectively: VAN EEMEREN, *et al.* 1996; VAN EEMEREN, GARSSEN 2008; WALTON, 1985, 1998.

RIFL/BC(2016): 184-198
DOI: 10.4396/2016BC13

for always. More concretely, conflict will appear or return, not as a drama but as an opportunity for society, to argue with and against others. It is a horizon of hope, and moreover, an expression of uncertainty that allows the expression of our freedom to adhere or not to adhere. This idea is significant, in particular in the work of Perelman and Olbrechts-Tyteca, because for them no argumentative undertaking can «destroy the conditions preliminary to future argumentation». Indeed, «rhetorical proof is never compelling, [and] the imposed silence [related to the decision] is not to be regarded as definitive, if, in other respects, the conditions permitting argumentation are fulfilled» (PERELMAN, OLBRECHTS-TYTECA 1969 [1958]: 59). In other words, a decision is never the end of the road. Openness to refutation, that is to say, to new reasons and to new proofs, represents a condition of political liberty and its exercise in a world where there is permanent uncertainty produced by a contestation that is always possible. If rhetorical argumentation leads often to decision, this decision is not a definitive conclusion. The decision is a step on the road and not the endpoint. Argumentation avoids ultimate answers, which would render it meaningless, and extinguish the flame of argumentation. That is why the conflictual relation inscribed in the argumentative process is not accidental. It does not represent a break with an ideal order; it is certainly not an interruption in the good organization of reality, such as in the thought of Plato or Descartes and their successors. This conflictual relation translates, properly speaking, «the scientifically or dogmatically non-decidable character of the public good». Indeed, there is no «place where this good can be perceived and determined in such an absolute manner, that discussion can be taken for closed» (RICŒUR 1999 [1990]: 167, my translation).

Perelman would return to the question of disagreement that constitutes the heart of his work. His *Realm of rhetoric* exemplifies this approach, but all his reflection (with or without Lucie Olbrechts-Tyteca) goes in this direction. While he is interested in the criterion to distinguish between "conviction" and simple "persuasion" proposed by Immanuel Kant in his *First Critique*, Perelman (1982 [1977]: 34-35), he ends up saying that agreement with another does not give, in itself, any guarantee of objectivity or universality of the opinion which is the object of the agreement between these persons. In other words, a firmly consensual opinion can also be subjective and as non-universal as any other opinion which is the object of a profound and enduring disagreement. Moreover, the existence of a consensus can be the result of pure and simple social conformism, as we have seen in Solomon Asch's experiment. A conformism that can reduce dissenting voices to silence, because a simple opinion has been transformed into an indisputable truth[4]. Recalling an idea of Pareto's, Perelman and Olbrechts-Tyteca underline in this context that when «universal consensus [is] invoked [it] is often merely the unwarranted generalization of an individual intuition». It turns out, according to them, that «[t]he concepts that men have formed, in the course of history, of 'objective facts' or 'obvious truths' have sufficiently varied for us to be wary in this matter»

[4] As says Margaret Thatcher in an article for the *Daily Telegraph* (1969), with an obvious politic edge: «A democratic system of government rests in some measure on the consent of the governed. But consent will never be unanimous. There will be a majority for and a minority against. Consent does not therefore require that the Government be the Government of one's own choice. But it does require that a periodic choice be made. This in turn necessitates the development and discussion of rival philosophies and policies, and the free play of conflicting opinions. Now apply the consensus theory. If the parties between whom the choice is made become substantially similar the differences dwindle to insignificance and so there is no real choice. There could be no change of policy. Only a change of people responsible for those policies. But the majority reacts against policies as well as against politicians. […] To adopt the consensus theory would be to do nothing».

(PERELMAN, OLBRECHTS-TYTECA 1969 [1958]: 33), that is to say above all sceptical about consensus, which presents important risks. It is, quite often, a brake on (social and intellectual) progress; a brake on the fruitful experience of disagreement; a brake on practice, and so on experimentation and argumentation.
However, we have a social and political tendency to value agreement over disagreement. We consider the former more rational, and often the only rational state with regard to the latter. It is as if, by agreeing, we reveal our objectivity, our rationality, our humanity, and our democratic spirit. It is as if we would be able to banish the traces of our individuality and our egoism in order to invoke only "universally valuable criteria" (PERELMAN 1990 [1966]: 417, my translation). This is a typically Platonist view. An opinion which is well anchored in the «Western philosophical tradition, which seeks to resolve all practical problems by comparing them to problems of knowledge, scientific problems, and above all mathematical problems» (PERELMAN 1990 [1966]: 417, my translation) We know well, through Perelman, that:

> All who believe that the can disengage truth from opinion independently of argumentation have a profound disdain for rhetoric, which relates to opinions: they grant, at best, only a rhetoric which serves to propagate the truths guaranteed to speakers through intuition or self-evidence, but not a rhetoric which seeks to establish these truths (PERELMAN 1982 [1977]: 7).

## 3. Sense and Value of an Agonistic Democracy

The philosopher and political scientist Chantal Mouffe developed, established and systematized a fruitful distinction between: (1) "deliberative democracy", based on consensus and on a "rationalistic conception of communication" (deeply derived from the legacy of the Moderns) and (2) the "agonistic pluralism", which recognizes that "relations of power" are the essence and, in the highest degree, the heart of democratic life. The first conception has a scrupulous and rigid compliance for the procedures, rules, Cartesian rationality, and hard principles for deliberation and for conflict management. The second, on the contrary, much more flexible and creative, accepts and takes on board "relations of power" through a real and embodied practice of rhetoric. The work of John Stuart Mill (STUART MILL 1978 [1859]; TURNER 2010), and his influence on British mores and laws, coming out of the Victorian area, seem like a very relevant example of *agôn* in action. Furthermore, if the search for *ad hoc* agreements «as temporary respites in an ongoing confrontation» (MOUFFE 2005 [2000]: 102; MOUFFE 1999; LASSMAN 2011; APFEL: 2011) can be useful – for instance, in order to accept or to implement certain decisions – the constant search for consensus as an end in itself, and at all costs, is a major mistake and a huge risk for the democratic balance. This view points towards what Mouffe calls, following Constant, "freedom of the Ancients." She writes:

> Since Benjamin Constant, in effect, it has generally been admitted that the "liberty of the moderns" consists in the peaceful enjoyment of private independence and that this implies the renunciation of the "liberty of the ancients", the active participation in collective power because this lead to a subordination of the individual to the community.
> This same thesis has been reformulated in a celebrated article by Isaiah Berlin, who distinguished between the "negative" conception of liberty, known simply as the absence of coercion, and which requires that a part of human existence remains independent of the sphere of social control, and the "positive" conception of liberty,

RIFL/BC(2016): 184-198
DOI: 10.4396/2016BC13

> which stems from the desire of the individual to be his own master and implies the idea of realization and accomplishment of a true human nature (MOUFFE, 2005 [1993]: 37).

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 *phronèsis* – the prudence of the Ancients. For Mouffe, politics is a universe of apodicticity and struggles which is entirely inaccessible to scientific demonstration. Hence, she takes a firm stand against rationalist and universalist approaches defended by the likes of Jürgen Habermas and John Rawls. Chantal Mouffe's critique of these approaches echoes those previously formulated by Perelman, who clearly showed how Rawls – more precisely, the latter Rawls, the one of *Political Liberalism* (1971), and not the one of *Theory of Justice* (1993) – saw disagreements as a sort of "pathology" of thought and politics. For Rawls, as interpreted by Perelman, there is no doubt that rational beings, with the same general information, and ignoring what may differentiate them, must necessarily come to the same conclusion. The existence (and *a fortiori* the persistence) of disagreement between two persons regarding a solution to the same problem or question is an unmistakable symptom of this pathology. Again, in this interpretation of Rawls, disagreement means that they do not have the same information and have different interests or that they are moved by passions, explaining unreasonable behavior (PERELMAN 1990 [1984]: 291). However, to qualify this reading, we can say that, if there is certainly in Rawls a requirement of agreement, it is perhaps only on the thinnest of beliefs, the principles of justice that ground the fundamental rights that allow different, and often conflicting, groups to freely flourish. With that being said, Perelman rejects the idea that only one – nothing more and nothing better – reasonable solution for a problem can exist in the political arena at large.

It is important to understand that, for Perelman, both, Rawls and Habermas, nourish the final hope of a definitive extinction or dissolution of political otherness, and the advent of harmonious unity and consensus. The goal is to seek to remove the decisive element from the political space – namely conflict. However, as explained by Chantal Mouffe, it is quite unrealistic and probably fatal to want to completely eliminate fuzzy, critics, force and violence – even a symbolic force or violence – from this space. Political space, which shows a permanent tension between *polis* and *polemos*, is penetrated by the manifestation of dissent, the clash of contradictory opinions as befits "agonistic pluralism". The goal is neither to control or eliminate uncertainty, nor to domesticate opposition and criticism. It is, instead, to allow democracy to be built through its own irreducible division of views and aspirations. Mouffe, against the illusions or expectations of consensus and unanimity that nourish the "anti-political" vision of an apathetic democracy, defends a radical approach to citizenship based on a shared sense of struggle. This approach is largely inherited from Perelman. The conclusion she gives in her essay *On the Political* is very penetrating:

> It is not in our power to eliminate conflicts and escape our human condition, but it is in our power to create the practice, discourses and institutions that would allow those conflicts to take an agonistic form. This is why the defense and the radicalization of the democratic project require acknowledging the political in its agonistic dimension and abandoning the dream of a reconciled world that would have overcome power, sovereignty and hegemony (MOUFFE 2005: 130).

According to Mouffe, the conditions for healthy and sustainable democracy call for «a vibrant clash of political positions and an open conflict of interests» (MOUFFE 2005

[1993]: 6) driven by the different parts involved. However, it is clear that our Modernity has largely discredited and delegitimized the taste of struggle that is nevertheless the foundation of our human and political condition. Against this trend, 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". While the second one is described in moral terms, moving towards destruction and annihilation (following Carl Schmitt's well-known opposition, "friend" vs. "enemy"), the first one, that is to say the "adversary", points above all towards persuasion, opposition and opportunity to practice rhetoric. This is a political figure, «somebody whose ideas we combat but whose right to defend those ideas we do not put into question» (MOUFFE 2005 [2000]: 102). Mouffe clarifies, from this perspective, the benefit of another distinction:

> Introducing the category of the "adversary" requires complexifying the notion of antagonism and distinguishing it from agonism. Antagonism is struggle between enemies, while agonism is struggle between adversaries. We can therefore reformulate our problem by saying that envisaged from the perspective of "agonistic pluralism" the aim of democratic politics is to transform antagonism into agonism. This requires providing channels through which collective passions will be given ways to express themselves over issues, which, while allowing enough possibility for identification, will not construct the opponent as an enemy but as an adversary (*Ivi*: 102-103).

Modernity, for its part, has substituted for the figure of "adversary", another, very poor and mediocre replacement – that of the "partner" (of discussion, negotiation, exchange, etc.), or "competitor" – two metaphors that are primarily drawn from economics and not politics. Blinded by their fear of conflict, disorder, disunity, "antagonism", the supporters of liberal thought have not realized that agonistic confrontation is not a risk to democracy, but, on the contrary, the condition of its existence. In this perspective, as Mark Wenman notes even if it is very difficult to accept it, «conflict, suffering, and strife are endemic in social and political life and not a temporary condition on a journey towards reconciliation or redemption» (WENMAN 2013: 35).

However, the problem is clearly here, fundamental, (NICOLAS 2015a, 2015b, 2015c); the major tragedy of modern democracy. This tragedy derives from the fear of risks linked to words, and from the refusal to transmit by education the powerful tools of argument and rhetoric. Everyone must have access to these tools to defend oneself and to accuse; to commit oneself or to refuse the commitment; finally, so as not to be left with no voice other than that of violence. When one is no longer able to seize and manage those tools, speech becomes an empty shell that is practiced only in a haphazard way, without any method, and especially without conscience.

Of course, in the words of the Belgian philosopher, «it is usually easier to obey than to decide for oneself. It is also often easier to fight [physically] an opponent, than to convince him [by the words], because it is not at all certain that we [will succeed]» (PERELMAN 2009 [1949): 146). Nevertheless, to engage oneself without tools and without knowledge of art, is like joining a lost battle, or at least, abandoning oneself to chance and good fortune. Perelman knew that. He also knew that the art of the words, the art of fighting with words is the work of all citizens, rather than that of self-proclaimed experts and their language of specialists.

## 4. Conclusion

To conclude, there is a tension between two poles at the heart of our political modernity, in particular after Hobbes. On the one hand, there is the desire to preserve the civil peace and the defence of the minimal agreement on which it is based. On the other hand, there is an obligation to extinguish or, at least, to moderate, strong disagreement, because we never know where this disagreement can take us. There is a risk that a minor disagreement (a detail or a trifle) can escalate, step-by-step, to a total and insurmountable disagreement. A disagreement in which conflict and uncertainty could only be overcome by arms – and not arguments.

Modern democracies are built not *on* the practice of dissent, as we might believe, but really *against* the "disease" of dissent, and even more against the actual or potential power of words to express this dissent itself. The political space as we know it has been emptied of its authentic opponents and collective passions (membership, commitment, sense of belonging, pleasure of victory), which feed the contest of opinions. This new political arena of speech aims to accomplish a chimera: a convergence of interests to achieve a general agreement. An agreement that is obtained, in many cases, at the cost of abandoning our «beliefs and [our] ideals», that is to say «with the sacrifice of our spiritual freedom» – to summarize Perelman (1989 [1968]: 255, my translation). This agreement is presumed capable of founding a world that is completely pacified; a world without politics, in the sense of Chantal Mouffe, a postmodern world perhaps; a world where no one would need to persuade anyone or to engage in any verbal struggle. In this way, the idolatry of consensus is certainly the most important danger for consensus itself.

## References

ALBERT, L., NICOLAS, L. (2010), *Polémique et rhétorique de l'Antiquité à nos jours*, De Boeck, Bruxelles.

AMOSSY, Ruth (2010), *The functions of polemical discourse in the public sphere*, in SMITH, M., WARNICK, B. (a cura), *The Responsibilities of Rhetoric*, Waveland Press, Long Grove (IL), pp. 52-51.

AMOSSY, Ruth (2012), «From National Consensus to Political Dissent: The Rhetorical Uses of the Masada Myth in Israel», in *Rivista Iitaliana di Filosofia del Linguaggio*, vol. 6, n. 3, pp. 1-15, www.rifl.unical.it/index.php/rifl/article/view/29/26.

AMOSSY, Ruth (2014), *Apologie de la polémique*, PUF, Paris.

ANGENOT, Marc (1982), *La Parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes*, Payot, Paris.

ANGENOT, Marc (2008), *Dialogues de sourds. Traité de rhétorique antilogique*, Mille et une Nuits, Paris.

APFEL, Lauren J. (2011), *The Advent of Pluralism*, Oxford University Press, Oxford & New York.

ARISTOTLE (1929), *Politics*, transl. by Jowett B., introduction, analysis and index by Davis H.W.C., Clarendon Press, Oxford.

ARISTOTLE (1957), *The "Art" of Rhetoric*, transl. by Freese J. H., Harvard University Press & William Heinemann Ltd, Cambridge & London.

ARNASON, J. P., MURPHY, P. (2001), *Agôn, Logos, Polis. The Greek Achievement and its Aftermath*, Franz Steiner, Stuttgart.

ASCH, Solomon E. (1955), «Opinions and Social Pressure», in *Scientific American*, vol. 193, n. 5, pp. 31-35.

ASCH, Solomon E. (1956), «Studies of independence and conformity: A minority of one against a unanimous majority», in *Psychological Monographs: General and Applied*, vol. 70, n. 9, 416, pp. 1-70.

BARATIN, Marc (2003), *La polémique et les traités de rhétorique dans l'antiquité romaine*, in DECLERCQ, G., MURAT, M., DANGEL, J., (a cura), *La Parole polémique*, Honoré Champion, Paris, pp. 255-262.

CICERO (1967), *De Oratore*, transl. by Sutton E.W., Rackham H., Heinemann W., Ltd & Harvard University Press, London & Cambridge (MA).

COHEN David (1995), *Law, Violence, and Community in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge.

DECLERCQ, Gilles (2003), *Rhétorique et polémique*, in DECLERCQ, G., MURAT, M., DANGEL, J. (a cura), *La Parole polémique*, Honoré Champion, Paris, pp. 17-21.

VAN EEMEREN, Frans H., *et al.* (1996), *Fundamentals of Argumentation Theory: A Handbook of Historical Backgrounds and Contemporary Developments*, Lawrence Erlbaum, Mahwah (NJ).

VAN EEMEREN, Frans H., GARSSEN, B. (2008) a cura di, *Controversy and Confrontation: Relating controversy analysis with argumentation theory*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam & Philadelphia (PA).

DUCHEMIN, Jacqueline (1968), *L'Agôn dans la tragédie grecque*, Les Belles Lettres, Paris.

DEBRA, Hawhee (2002), «Agonism and Aretê», in *Philosophy and Rhetoric*, vol. 35, n. 3, pp. 185-207.

KALIVAS, Andreas (2009), *The Democratic Narcissus: The Agonism of the Ancients Compared to that of the (Post) Moderns*, in SCHAAP, Andrew (a cura), *Law and Agonistic Politics*, Ashgate Publishing Co, Farnham, pp. 15-41.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine (1980), *La polémique et ses définitions*, in KERBRAT-ORECCHIONI, C., GELAS, N. (a cura), *Le discours polémique*, PUL, Lyon, pp. 3-40.

LASSMAN, Peter (2011), *Pluralism*, Polity Press, Cambridge.

MOUFFE, Chantal (1999), «Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism», in *Social Research*, vol. 66, n. 3, pp. 745-758, http://www.jstor.org/stable/40971349.

MOUFFE, Chantal (2005 [1993]), *The Return of the political*, Verso, London & New York.

MOUFFE, Chantal (2005 [2000]), *The Democratic Paradox*, Verso, London & New York.

MOUFFE, Chantal (2005), *On the Political*. *Thinking in Action*, Routledge, London.

NICOLAS, Loïc (2015a), «Charlie Hebdo ou la société malade de son verbe», in *La Cité* (Genève), n. 4, pp. 22-23.

NICOLAS, Loïc (2015b), «L'épidictique de Chaïm Perelman: assise et pivot de l'édifice rhétorique», in FERRY, V., DI PIAZZA, S. (a cura), *Rivista Iitaliana di Filosofia del Linguaggio*, special issue, «Les rhétoriques de la concorde / Le retoriche della concordia», pp. 33-47, http://www.rifl.unical.it/index.php/rifl/article/view/251/240.

NICOLAS, Loïc (2015c), *Discours et liberté. Contribution à l'histoire politique de la rhétorique*, Classiques Garnier, Paris.

NUSSBAUM, Martha C. (2013), *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

PERELMAN, Chaïm (1982 [1977]), *The Realm of Rhetoric*, (transl. by Klubac W., Arnold C. C., University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) & London).

PERELMAN, Chaïm (1989 [1968]), «Une théorie philosophique de l'argumentation», in *Rhétoriques*, Ed. de l'ULB, Bruxelles, pp. 243-256.

PERELMAN, Chaïm (1990 [1966]), «Considérations sur la raison pratique», in *Éthique et droit*, Ed. de l'ULB, Bruxelles, pp. 406-419.

PERELMAN, Chaïm (1990 [1984]), «Les conceptions concrètes et abstraites de la raison et de la justice. (À propos de Theory of Justice de John Rawls)», in *Éthique et droit*, Ed. de l'ULB, Bruxelles, pp. 285-297.

PERELMAN, Chaïm (2009 [1949]) «Le libre examen hier et aujourd'hui», in *Modernité du libre examen. Textes de Chaïm Perelman et Jean Stengers*, Ed. de l'ULB, Bruxelles, pp. 137-147.

PERELMAN, C., OLBRECHTS-TYTECA, L. (1969 [1958]), *The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation*. (transl. by Wilkinson J., Weaver P., University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) & London).

QUINTILIAN (1977), *Institutio Oratoria*, vol. 2, (transl. by Butler H. E., Harvard University Press & William Heinemann Ltd, Cambridge (MA) & London).

RAWLS, John (1971), *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA).

RAWLS, John (1983), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.

RICŒUR, Paul (1999 [1990]), «Langage politique et rhétorique», in *Lectures I. Autour du politique*, Seuil, Paris, pp. 161-175.

SIPIORA, P., BAUMLIN, J. S. (2002), a cura di, *Kairos and Rhetoric. Essays in History, Theory, and Praxis*, State University of New York Press, Albany (NY).

STUART MILL, John (1978 [1859]), *On Liberty*, introduction by Rapaport E., Hackett Publishing Compagny, Inc., Indianiapolis (IN) & Cambridge.

TACITUS (1942), *A Dialogue on Oratory*, in HADAS M., *Complete Works*, (transl. by Church A. J., Brodribb W. J., Random House, New York).

TALEB, Nassim Nicholas (2012), *Antifragile. Things That Gain from Disorder*, Random House, New York.

THATCHER, Margaret (1969), «Consensus, or choice?», Daily Telegraph, February, 19.

THIMSEN, A. Freya (2015), «The People Against Corporate Personhood: Doxa and Dissensual Democracy», in *Quarterly Journal of Speech*, vol. 101, n. 3, pp. 485-508.

TURNER, Brandon P. (2010), «John Stuart Mill and the Antagonistic Foundation of Liberal Politics», in *The Review of Politics*, vol. 72, n. 1, pp 25-53.

TRÉDÉ, Monique (1992), *Kairos: L'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C.*, Klincksieck, Paris.

WALTON, Douglas (1985), *Arguer's Position. A pragmatic Study of* Ad Hominem, *Attack, Criticism, Refutation, and Fallacy*, Greenwood Press, Westport (CT).

WALTON, Douglas (1998), *The New Dialectic: Conversational Contexts of Arguments*, University of Toronto Press, Toronto.

WENMAN, Mark (2013), *Agonistic Democracy. Constituent Power in the Era of Globalisation*, Cambridge University Press, Cambridge.

RIFL/BC(2016): 199-218
DOI: 10.4396/2016BC25

# Le considerazioni dell'oratore Demostene sui meccanismi decisionali collettivi nell'Atene del IV sec. a. C.

**Gianluca Pasini**
Università di Pisa
lucapaso71@libero.it

**Abstract** The paper aims to analyze the deliberation-way of the Athenians, especially according to Demosthenes' point of view. The orator blames his fellow-citizens for their fickleness, their inconsistency and incongruity, their tendency to withdraw themselves from responsibilities, when they gather in Assembly in order to take a resolution. Which reason, if any, lies behind this criticism? In accordance with the circumstances, the orator asks for a rational debate or prepares in the way he wants the attitude of the audience; he can appreciate or blame it; and the attitude rebuked could be understood both as a fact as well as a provocative warning. Moreover Athenian people, bringing actions like *eisangelia, probole,* or *graphe paranomon* against *rhetores* who have cheated it, wants to reaffirm the right and non-culpable exercise of its sovereignty and the non-responsibility for the vote it has given taking their advice. But these procedures are at the same time tools *rhetores* exploit not just for moral principle, but rather for individualistic reasons in the political struggle between them.

**Keywords:** Demosthenes, Athens, democracy, deliberation, politics

**Received October 2015; accepted April 2016.**

## 0.Introduzione

Assai utili all'analisi del tema del Congresso palermitano e, in particolare, allo studio dei processi decisionali collettivi nell'Atene democratica sono le considerazioni formulate da Demostene nelle demegorie e nella raccolta dei *Prooemia*. Prevalentemente costituita da esordî di discorsi demegorici, scritti perlopiù come *Entwürfe* e, in misura minore, come *Übungsstücke*, questa raccolta, oltre a costituire il vero vivaio dell'oratoria assembleare demostenica, perché aiuta a capire come si siano formati i discorsi poi pubblicati[1], mostra l'esperienza, da parte dell'oratore, delle consuetudini assembleari del IV sec. a. C. e la sua dimestichezza con esse[2].

[1] Così CANFORA 1989: 115; CANFORA 1990: 341. Per la tipologia dei varî *Prooemia*, riprendo la dizione tedesca contenuta nel corposo e fondamentale studio di RUPPRECHT 1927: 365-432.

[2] Il valore documentario dei *Prooemia*, specie sui motivi delle critiche rivolte al popolo riunito in Assemblea, è riconosciuto da SINCLAIR 1988: 204.

RIFL/BC(2016): 199-218
DOI: 10.4396/2016BC25

Quando sono riuniti, i membri dell'Assemblea – accusa Demostene nel *Prooem.* 13[3] – preferiscono ascoltare coloro che parlano di tutto, fuorché esprimere le proposte migliori, quantunque essi, singolarmente, prima di riunirsi e tolta la seduta, sappiano individuare τὰ δέοντα, ovvero le misure più adatte alla situazione (§ 1). Egli critica così l'incongruenza degli Ateniesi, che, pur conoscendo individualmente le misure necessarie da prendere, sono recalcitranti a prendere decisioni vincolanti a metterle in atto e si sottraggono al loro dovere civico di prestare i servizî necessarî, tra cui anche le liturgie (§ 2). In un'altra occasione, Demostene si mostra indignato che l'Assemblea ascolti con partecipazione coloro che parlano conformemente ai desiderî di essa, ma protesti d'essere stata ingannata, qualora il corso degli eventi smentisca le sue aspettative (*Prooem.* 24,1). Vivo desiderio dell'oratore è, invece, che gli Ateniesi dimostrino, durante l'attuazione delle deliberazioni, lo stesso atteggiamento che le ha ispirate, affinché nessuno dei consiglieri sia esposto a ritorsioni e la responsabilità dell'approvazione delle proposte sia ripartita tra loro e l'uditorio che le ha appoggiate (*ibid.*)[4].

Tramite l'inquadramento delle affermazioni di Demostene nel contesto della produzione oratoria, storiografica e teatrale, coeva e anteriore, si analizzeranno due motivi degni di nota, ossia: 1) la volubilità dell'uditorio; 2) la tendenza del δῆμος ateniese alla deresponsabilizzazione collettiva. Al punto 3) si formuleranno le ragioni di tali atteggiamenti, ragioni istituzionali, politiche e retoriche.

## 1. La volubilità dell'uditorio e il mutare decisioni

Nella *Seconda Olintiaca* Demostene accusa gli Ateniesi di oscillare, in rapporto agli eventi, tra esitazione, tentazione all'inerzia, illusione, rissosità, esaltazione (§ 25) e deplora il fatto che essi, col mutare delle circostanze, siano incostanti e volubili nelle decisioni circa i preparativi militari (come si nota anche in III 4-5; X 21; *Prooem.* 20,2; *Prooem.* 34,4). Le critiche di Demostene non sono prive di precedenti. Anche Isocrate ha stigmatizzato il fatto che gli Ateniesi, pur vantando grande esperienza di parole e azioni, siano così incoerenti da mostrare nello stesso giorno e sulla stessa questione pareri differenti; tanto che quello che essi biasimano prima di recarsi in Assemblea, lo votano poi per alzata di mano, e, poco dopo, tolta la seduta, criticano le decisioni prese (*Sulla pace*, 52)[5]. Prima ancora, Aristofane, negli *Acarnesi*, per bocca del Coro, definisce gli Ateniesi ταχυβούλους e μεταβούλους (vv. 630, 632)[6]; e

[3] I singoli proemî saranno citati secondo la numerazione dell'edizione CLAVAUD 1974.

[4] In un passo del *Prooem.* 25, Demostene si mostra consapevole, con forte rammarico, che, se una proposta varata con l'appoggio della maggioranza del popolo si rivela infruttuosa, esso si ritiene ingannato e, mutata subitaneamente la sua disposizione d'animo verso l'oratore che l'ha avanzata, accoglie con favore coloro che in precedenza l'hanno avversata (§ 2). Sul motivo della deresponsabilizzazione collettiva, cf. MILLER 2002: 413.

[5] Sull'assurdità rilevata da Isocrate nella conduzione di Atene della politica interna, cf. MATHIEU 1925: 128; GILLIS 1970: 204.

[6] La volubilità degli Ateniesi di fronte al mutare delle circostanze è oggetto del sarcasmo dell'interlocutore di Cremete (Aristoph. *Eccl.*, 797-798; cf. anche vv. 791-793; 826, 829) e di Prassagora, che non si pèrita di stigmatizzare il comportamento del popolo (vv. 193-196, 205).

Menelao, nell'*Oreste* euripideo, rimarca la facilità con cui lo stato d'animo dell'uditorio passa dalla pietà al furore (vv. 696-703)[7].
Per quanto concerne la revisione dei decreti, Demostene, a seconda della convenienza, ora si mostra risolutamente contrario a rivedere le deliberazioni prese, ora ne caldeggia con disinvoltura il riesame. Egli talora incoraggia il ripensamento di una posizione che egli avversa (*Prooem.* 27,2; *Prooem.* 31,4; *Prooem.* 48,1-2)[8], talaltra si limita a constatare, senza prendere posizione, il mutare opinione (μεταγιγνώσκειν) degli schieramenti (*Prooem.* 4,3)[9]. Talaltra, infine, stigmatizza l'abbandono di una posizione da lui condivisa, talaltra denunzia le ripercussioni nefaste del rimettere in discussione le deliberazioni (*Prooem.* 28,1 e in *Prooem.* 33,1).
Biasimando il tentativo, da parte dello schieramento avversario (verosimilmente dell'*entourage* di Eubulo), di riaprire il dibattito, Demostene osserva che maturare la convinzione della bontà delle misure da prendere, nel momento in cui su di esse si delibera, e deporre ostilità pregiudiziali sono due atteggiamenti che scongiurerebbero l'inconcludenza delle deliberazioni, definita a chiare lettere come una delle consuetudini più rovinose per la città (*Prooem.* 33,2; *Prooem.* 34,1)[10]. Consapevole che le deliberazioni collettive dipendono da fattori emotivi, Demostene spiega di aver preso la parola solo per rafforzare la convinzione e la fermezza dell'assemblea, che egli teme possa altrimenti vacillare (*Prooem.* 33,3)[11]; allo stesso modo, il Pericle tucidideo suole pronunziare i suoi interventi per rafforzare la disposizione d'animo dei concittadini e per rinsaldare il loro coraggio dopo che essi si sono abbandonati a paure irrazionali (II 65,9)[12]. L'oratore, dunque, interviene *per controbilanciare l'emotività.*

[7] Cf. de ROMILLY 1975: 25-28, 31.

[8] Sulla diversità di pareri come elemento che consente proficui ripensamenti e che previene la città dal prendere deliberazioni che solo in un secondo tempo possono rivelarsi dannose, cf. OBER 1989: 298-299. Parallelamente, nell'àmbito dell'oratoria giudiziaria, il mutamento di opinione della corte è presentato come atto di saggezza (Andoc. II 6; Lys. XIX 53) o, ad ogni modo, come una decisione comoda e auspicabile – specie se a fronte di una conseguenza irreparabile come la condanna a morte (Antipho V 94) – o presa sulla base di una più fondata cognizione di causa (cf. Lys. XXX 30; Isocr. XVIII 64). Il tempo si rivela allora la condizione preliminare per smorzare l'impulsività o la collera iniziale e rendere possibile il cambiamento di giudizio (cf. Isocr. XV 19). Per il tema, rinvio a FULKERSON 2004: 251-254. Una disamina della questione e dei *Prooemia* da me discussi è anche in YUNIS 1996: 252-255. Cf. pure SWOBODA 1887: 22.

[9] Lo stesso verbo μεταγιγνώσκειν, nella produzione oratoria, indica un processo intellettuale che si traduce in scelte politiche o in verdetti di tribunale e che è salutato ora positivamente (Antipho V 91; Isocr. VI 46; Demosth. XVIII 153) ora negativamente (Andoc. I 140); esso non ha implicazioni morali ed emotive e non è accompagnato da sentimenti di pentimento o rimorso (cf. Isocr. XII 232). Cf. FULKERSON 2004: 254-256.

[10] Sul tema dell'inconcludenza delle deliberazioni nel *Prooem.* 34, cf. SWOBODA 1887: 19-20; RUPPRECHT 1927: 396; YUNIS 1996: 253-254. Per il senso negativo di μεταβουλεύεσθαι di *Prooem.* 34,1, cf. FULKERSON 2004: 256. Per quanto concerne lo stretto nesso tra i *Prooem.* 33 e 34, cf. SWOBODA 1887: 24.

[11] Parallelamente, come viene osservato in alcune orazioni giudiziarie, il tener fede, da parte del popolo, alle decisioni prese, costituisce la prova della bontà di esse (come si ricava da Lys. XXVI 20; Isocr. XVIII 21). Cf. FULKERSON 2004: 253.

[12] Secondo Tucidide, Pericle sapeva controbilanciare gli eccessi emotivi dell'uditorio, ora infondendo in esso il timore, per attenuare le sue baldanzose illusioni, ora ispirando sicurezza, se esso era preso da

RIFL/BC(2016): 199-218
DOI: 10.4396/2016BC25

Permessi dalla prassi istituzionale, i ripensamenti sono riconducibili a determinati atteggiamenti mentali. La ripetizione delle deliberazioni è prevista dall'ordinamento ateniese. Il riesame di questioni già sottoposte all'attenzione del popolo fu, infatti, introdotto da Clistene al fine di limitare gli effetti perniciosi di decisioni avventate prese nell'émpito del momento. Non si tratta tanto del fatto che ogni decreto dell'Assemblea deve preliminarmente essere discusso nel Consiglio (Aristot. *Ath. Resp.* XLV 4; Demosth. XXII 5), quanto piuttosto che alcuni decreti relativi a trattati o accordi di pace richiedono due successive sedute assembleari (Thuc. I 44,1; Aeschin. II 60-61) ed altri devono essere ratificati in una successiva seduta, dopo che nella prima si è raggiunto un certo *quorum* (Andoc. I 87; Demosth. XXIV 45; ps. Demosth. LIX 89-90). Inoltre, tramite la procedura di ἀναψήφισις è possibile riaprire nella seduta successiva una questione già decisa (HANSEN 1991=2003: 447). Quanto alla volubilità dell'uditorio, essa discenderebbe da un atteggiamento erroneo, ovvero da un ascolto fortemente passivo e irrazionale, più volte oggetto di critica. Uno dei bersagli polemici di Demostene è proprio l'ascolto stranito degli Ateniesi, che egli considera una grave e dannosa distorsione delle modalità decisionali (οὐδαμῶς ἄν, ἄνδρες Ἀθηναῖοι, οὔτε τὰ πράγματα χείρω γένοιτο, οὔθ' ὑμεῖς ἀτοπώτεροι φανείητε, εἰ [...] μήτ', ἀφέντες ἃ συμφέρει, τῶν πρὸ ὁδοῦ τι περαίνοιτε, εἴητε δ' ὥσπερ τὰ θέατρα τῶν προκαταλαμβανόντων [*Prooem.* 33,2]) – (cf. RUPPRECHT 1927: 386, CLAVAUD 1974: 115, YUNIS 1996: 253).

È interessante osservare che il rimproverare la partecipazione passiva o lo scarso senso critico all'uditorio dell'Assemblea o del Consiglio e l'addossare ad esso con durezza le colpe del conseguente cattivo svolgimento della discussione (come si vede in *Prooem*. 52,1 e, per il Consiglio, in Demosth. LI 21) si trovano compresenti nelle parole pronunziate da Cleone in occasione del dibattito sulla sorte da assegnare ai Mitilenesi dopo la loro defezione dalla Prima Lega navale delio-attica. Infatti, dopo aver attaccato sdegnato l'inconcludenza delle deliberazioni – provocata dall'intervento di oratori che, avanzando, a detta di Cleone, tesi inverosimili, cercano di rimettere in discussione deliberazioni già prese – e il ripensamento sulla punizione da infliggere agli isolani, e dopo aver definito la mancata attuazione definitiva delle decisioni prese come il pericolo più grave per la città (Thuc. III 37,3)[13], il noto demagogo ateniese stigmatizza il fatto che questa, a proprio detrimento, conferisca agli oratori premî per i loro virtuosismi di oratoria e di intelligenza (38,3). Inoltre egli ascrive la responsabilità di tale danno allo straniamento e all'inerzia mentale dei membri dell'uditorio, i quali sogliono, a suo dire, essere «spettatori di discorsi e ascoltatori di azioni» (θεαταὶ μὲν τῶν λόγων… ἀκροαταὶ δὲ τῶν ἔργων [§ 4]), poiché ascoltano i dibattiti degli oratori con lo stesso rapinoso ed acritico diletto con cui assisterebbero a dispute sofistiche (ἁπλῶς τε ἀκοῆς ἡδονῇ ἡσσώμενοι καὶ σοφιστῶν θεαταῖς ἐοικότες καθημένοις μᾶλλον περὶ πόλεως βουλευομένοις [§ 7]). Egli critica

una paura immotivata o da scoramento (II 65,9). Per il tema, cf. YUNIS 1996: 83-85; MUSTI 1997: 181, 186; FANTASIA 2003: 456.

[13] Sul parallelo tra Cleone e Demostene, cf. YUNIS 1996: 253, 256. Frustrati dallo svanire delle ottimistiche previsioni di un conflitto di breve durata, esacerbati dalla rabbia di non poter impedire gli attacchi nemici ed esasperati dall'epidemia di peste, gli Ateniesi, su consiglio di Cleone, decidono di passare per le armi tutti i maschi adulti di Mitilene, che ha defezionato, e di ridurre in schiavitù donne e bambini. Il giorno dopo, però, mutano parere e ritengono troppo crudele tale disposizione; inoltre, viene convocata una sessione straordinaria dell'Assemblea (III 36,2-4). Forse Diodoto e altri moderati percepiscono il mutato stato d'animo e riescono a fare in modo che i pritani convochino una seduta straordinaria dell'Assemblea per riconsiderare le decisioni. Di qui, gli strali di Cleone sul secondo esame dell'Assemblea.

RIFL/BC(2016): 199-218
DOI: 10.4396/2016BC25

l'ascolto passivo e stranito dei membri dell'Assemblea, che, per eccesso di credulità, prestano fede ad un'evidenza fittizia evocata dalle sole parole dell'oratore, non all'evidenza della circostanza stessa (οὐ τὸ δρασθὲν πιστότερον ὄψει λαβόντες ἢ τὸ ἀκουσθέν [§ 4]). Cleone presenta, dunque, l'amore per i discorsi come la causa dell'inganno di cui i membri dell'Assemblea sono vittime, e del loro ritornare su decisioni già prese[14]. La critica di Cleone è intimamente incoerente, perché ostenta un atteggiamento provocatoriamente antiretorico che è una sapiente opzione retorica[15] e, per quanto egli sembri consapevole delle deviazioni del dibattito assembleare[16], tuttavia è lui stesso a favorirle; la sua critica, infatti, è mossa da interesse personale[17].

Certo, mettere in guardia il δῆμος dagli inganni altrui o rimproverarlo per la sua credulità o la sua deresponsabilizzazione è uno stratagemma retorico per assicurarsene la προσοχή[18]. Nondimeno, il motivo dell'ascolto passivo e immaturo dell'uditorio è oggetto di critiche di altri autori. In una fittizia allocuzione a Timoteo contenuta nell'*Antidosis* (§§ 137-138), Isocrate osserva come la moltitudine presti ingenuamente fede ai ῥήτορες; il popolo, così, come asservito, rimette il proprio destino nelle mani di politici dappoco e si fida acriticamente di loro (cf. Aristoph. *Eccl.*, 176 s.; Aeschin. III 220-225, 234; Demosth. III 31; XXIII, 147). La critica all'ingenuità o alla bonomia di chi ascolta compare pure nell'unica demegoria superstite scritta da Lisia (XXXIV 2) e anche nel lungo esordio della demegoria fittizia *Sulla pace* di Isocrate spesseggia il biasimo sull'incapacità decisionale dei membri dell'Assemblea (§§ 9, 13). Infine, Socrate, nel *Fedro* di Platone (257e-258b), sottolineando come i politici amino dare ἐπιδείξεις della loro abilità oratoria e

[14] Cleone accusa il *demos* di lasciarsi guastare moralmente da oratori bramosi di dar sfoggio di eloquenza ed intelligenza. Alcuni studiosi hanno ritenuto che in tale critica vi sia qualcosa di vero. Rinvio a COGAN 1981: 206-208; OBER 1989: 158-160. Cf. da ultimo anche YUNIS 1996: 90-91.

[15] Si rinvia a: WASSERMANN 1956: 32; WESTLAKE 1968: 63; de ROMILLY 1975: 27; RHODES 1994: 207-208; COZZO 2010: 79-80.

[16] «Demosthenes…*follows* [corsivo mio] Cleon's point that conduct of free debate is no guarantee against the threat of deceptive communication» (HESK 2000: 168, 249, 254).

[17] L'opposizione di Cleone al riesame della questione dei Mitilenesi si spiega con il fatto che egli, per giustificare e, anzi, per coonestare la sua posizione, riconosce valida ed efficace solo una deliberazione collettiva che sia espressione di un sentimento vivo e immediato; egli inoltre vede il dibattito razionale e aperto come un impedimento all'azione e al governo di un impero, nonché come un fattore che ottunde il giudizio della decisione politica. Benché liquidi sprezzantemente l'ascolto di oratori a lui concorrenti come un indulgere rovinoso al piacere dell'eloquenza, la sua arringa stessa è informata ai modi della retorica: disapprova che chi delibera ceda a sentimenti, se questi sono di pietà, ma sostiene che ad altri sentimenti (quelli di ira) occorre indulgere. Rinvio a MORAUX 1954: 8; ANDREWES 1962: 64, 72-73; WINNINGTON-INGRAM 1965: 71, 74; KAGAN 1975: 81-82; COGAN 1981: 50-52; MARA 2008: 55-57, 97-98. Osservo infine che, quantunque l'uditorio di un discorso all'assemblea riportato da Tucidide sia in genere indiviso (LONGO 1983: 140), Cleone cerca di dividere l'uditorio stesso fra quanti vogliono apparire più avveduti delle leggi e quelli che si sentono intellettualmente più limitati (Thuc. III 37,3-4), mentre Diodoto si oppone a questo (cf. soprattutto 42,5).

[18] È sempre per acquistare rispettabilità di fronte al δῆμος che può minacciare di limitarne la παρρησία, che l'oratore lo accusa di essere stato infrollito, fiaccato e ridotto all'indolenza dagli oratori che cercano di compiacerlo (come si vede in Demosth. VIII, 32-33), o di esserne in condizione di schiavitù (III, 30-32) e di essersi moralmente immeschinito (*ibid.*). In àmbito giudiziario, si presenta l'eloquenza dell'avversario come maliosa e pericolosa, per cercare di vanificarne il fascino sui giudici. A tal proposito rinvio a OBER 1989: 177.

gratificare i loro sostenitori, riduce implicitamente l'Assemblea da organo decisionale a pubblico che ama assistere passivamente a declamazioni oratorie (cf. YUNIS 1996: 187; ANDERSEN 2001: 14-15).
Della volubilità del δῆμος, dunque, si sono mostrati consapevoli sia quanti nutrono riserve sul sistema democratico ateniese, ma non vi partecipano, sia quanti, all'interno del sistema stesso, hanno operato. Nei primi essa diviene motivo di denunzia delle conseguenze perniciose del regime democratico, che si basa su una mutevolezza naturalmente insita nei suoi componenti, nei secondi viene considerata un effetto collaterale di tale sistema[19].

## 2. L'accusa della deresponsabilizzazione collettiva

Nel *Prooem.* 17, Demostene osserva come il successo dell'attuazione di una proposta dipenda tanto dall'oratore che l'ha formulata, quanto dall'uditorio che l'ha condivisa. Pervasa talvolta anche di rammarico, l'espressione del desiderio (al momento irrealizzabile) di un sostegno attivo, convinto e coerente dell'uditorio alle deliberazioni che nascono dalle proposte degli oratori ricorre anche in altre circostanze. Demostene rimarca a più riprese l'importanza, se non la necessità, della fattiva collaborazione dell'uditorio nel favorire l'individuazione e l'attuazione delle soluzioni migliori (*Prooem.* 32,3). Egli desidera che, una volta che le deliberazioni siano state ratificate a maggioranza, tutti i membri dell'Assemblea, anche gli oppositori, cooperino ad attuarle (*Prooem.* 34,3). E, all'indomani di un evento, verosimilmente di particolare gravità, esorta gli Ateniesi, non senza accenti corrucciati e pervasi di amara ironia, a dimostrare un impegno pari all'indignazione, al fine di evitare che altre sventure come quella capitata si ripetano: nessun consigliere, infatti, con la forza del solo discorso, può, secondo Demostene, risollevare la situazione, se non trova il concorso dei cittadini riuniti in Assemblea (*Prooem.* 40,1)[20].
Le esortazioni di Demostene alla corresponsabilità, pervase di amarezza polemica, trovano precedenti in Tucidide. In una missiva all'Assemblea ateniese per informarla sugli esiti rovinosi della campagna di Sicilia, Nicia rileva l'atteggiamento contraddittorio degli Ateniesi, che amano ascoltare notizie liete, ma mettono in stato d'accusa i capi politici qualora il corso degli eventi smentisca le aspettative e le previsioni espresse nei discorsi pronunziati (VII 14, 4)[21]. Nelle valutazioni che Demostene esprime sul comportamento incoerente del δῆμος si percepisce distintamente nondimeno un'eco dei giudizî di Pericle (YUNIS 1996: 256; CARMIGNATO 1998: 50-51). Tucidide ama rimarcare la contrapposizione tra la calma saggezza di quest'ultimo e le reazioni emotive ed irrazionali della folla, tra la linea politica improntata a coerenza del primo e la volubilità della seconda

[19] Sul tema della volubilità del δῆμος, cf. MOSSÉ 1962: 272.

[20] Cf. RUPPRECHT 1927: 390, 393. Demostene si mostra particolarmente convinto delle implicazioni del sostegno popolare per l'esistenza, la tenuta e l'efficienza di un qualsiasi regime politico; in XIII 17, p. es., egli afferma che nessuna risoluzione può salvare lo stato se manca la volontà degli Ateniesi. In XVIII 272 egli ricorderà che la responsabilità è sia dell'oratore, sia di coloro che ne hanno accolto le proposte.

[21] Sulle riserve e sui timori di Nicia circa l'atteggiamento degli Ateniesi in Assemblea, cf. COGAN 1981: 207. In una perorazione scritta da Lisia, i nipoti dello stesso Nicia esprimeranno il corruccio del fatto che la responsabilità delle decisioni errate che egli fu costretto a prendere su suggerimento di altri sia ricaduta esclusivamente su di lui (XVIII 2).

(WESTLAKE 1968: 39; YUNIS 1996: 85). Con lungimiranza, infatti, Pericle esprime a chiare lettere la consapevolezza che gli uomini non sogliono provare la medesima indignazione quando vengono persuasi dall'opportunità di combattere e quando si trovano nel vivo dell'azione, poiché il loro sentire oscilla in relazione agli eventi (I 140,1). Perciò, a quanti condividono il suo pensiero, egli chiede di sostenere, anche in caso di insuccesso, le decisioni comuni (τοὺς ἀναπειθομένους ὑμῶν δικαιῶ τοῖς κοινῇ δόξασιν, ἢν ἄρα τι καὶ σφαλλώμεθα, βοηθεῖν [*ibid.*])[22]. Nel suo terzo discorso, Pericle stigmatizza il fatto che la facoltà di giudizio degli Ateniesi si lasci sopraffare dallo stato d'animo del momento – ovvero l'esasperazione per il diffondersi dell'epidemia di peste[23] – e che essi, dopo aver preso decisioni quando la situazione è ancora impregiudicata, se ne pentano successivamente, quando ne sperimentano le dolorose conseguenze (καὶ ἐγὼ μὲν ὁ αὐτός εἰμι καὶ οὐκ ἐξίσταμαι· ὑμεῖς δὲ μεταβάλλετε, ἐπειδὴ ξυνέβη ὑμῖν πεισθῆναι μὲν ἀκεραίοις, μεταμέλειν δὲ κακουμένοις, καὶ τὸν ἐμὸν λόγον ἐν τῷ ὑμετέρῳ ἀσθενεῖ τῆς γνώμης μὴ ὀρθὸν φαίνεσθαι, [...], καὶ μεταβολῆς μεγάλης, καὶ ταύτης ἐξ ὀλίγου, ἐμπεσούσης ταπεινὴ ὑμῶν ἡ διάνοια ἐγκαρτερεῖν ἃ ἔγνωτε [II 61,2-3])[24]. Pericle deplora la stoltezza del popolo ateniese che, mettendo sotto accusa lui – che ha consigliato d'intraprendere la guerra –, accusa *ipso facto* anche se stesso, che in precedenza a tale proposta ha aderito (II 60,4). Egli non esita ad attaccare l'incoerenza degli Ateniesi, che, dopo avere espresso il loro assenso alla sua scelta, non si rendono conto di dover condividere con lui la responsabilità della scelta bellica (ἐμὲ δι' ὀργῆς ἔχετε, ᾧ καὶ αὐτοὶ ξυνδιέγνωτε πολεμεῖν [II 64, 1])[25]. Ritiene ingiusto esser messo sotto accusa per la decisione di intraprendere la guerra, che, agli Ateniesi provati dalle privazioni dell'assedio spartano e moralmente prostrati a séguito del dilagare dell'epidemia di peste, appare come una colpa esclusivamente sua (II 60,7). La volubilità causata dalle mutevoli circostanze storiche è considerata da Tucidide come un comportamento usuale della massa; al punto che questa, subito dopo aver decretato la destituzione di Pericle, in modo incoerente si adopera per riabilitarlo, eleggendolo stratego (II 65,4).

Convinto che gli oratori debbano compensare, in lungimiranza, l'ottusità dell'uditorio, Diodoto osserva, con amarezza, che, mentre gli oratori hanno responsabilità giuridica per i discorsi che pronunziano, l'uditorio non ha tale responsabilità (ὑπεύθυνον τὴν παραίνεσιν ἔχοντας [*ovvero gli oratori*] πρὸς ἀνεύθυνον τὴν ὑμετέραν ἀκρόασιν [Thuc. III 43,4]). Reputando, come Pericle, che, in linea di principio, di una decisione debbano rispondere tanto gli oratori che forniscono consigli, quanto l'uditorio che li ha accettati, Diodoto osserva che quest'ultimo, se subisse le loro stesse conseguenze per le decisioni prese, agirebbe in

[22] L'araldo tebano delle *Supplici* euripidee osserva ironico che, se durante il voto il popolo avesse davanti agli occhi la morte, non deciderebbe per la guerra (vv. 484-485). Cf. YUNIS 1996: 84.

[23] Sulle riprese, da parte di Pericle, di temi dei proprî precedenti discorsi, HORNBLOWER 1997: 334 ha scritto come « *he* is also echoing himself». Sulle ragioni che hanno indotto lo statista a pronunziare l'allocuzione al popolo, cf. FANTASIA 2003: 460.

[24] Parallelamente, anche Cleone, per acquistare credibilità agli occhi dell'uditorio, rivendicherà orgogliosamente la propria ferma coerenza a proposito della decisione di sterminare i Mitilenesi (ἐγὼ μὲν οὖν ὁ αὐτός εἰμι τῇ γνώμῃ [III 38,1]). Cf. MORAUX 1954: 11; RHODES 1994: 205, 207; HORNBLOWER 1997: 334; FANTASIA 2003: 457, 463-464.

[25] Cf. WESTLAKE 1968: 36-39; de ROMILLY 1975: 26-27; YUNIS 1996: 75-76, 83-84; HORNBLOWER 1997: 333 (che ha sottolineato l'efficacia retorica del rimprovero di Pericle).

modo più ponderato (43,5); egli, inoltre, critica il fatto che esso, nel vivo del risentimento per l'insuccesso di una proposta, ne attacchi l'autore, ma non si riconosca corresponsabile (*ibid.*). Diodoto sostiene, dunque, che sia gli oratori sia l'uditorio si debbano impegnare a prendere decisioni responsabili e consapevoli, dopo un'attenta valutazione razionale[26]. Più in generale, poi, Diodoto, all'interno della cornice di un dibattito istituzionale, esprime la convinzione che le pratiche della deliberazione assembleare soffochino un dibattito aperto e razionale, perché, a suo avviso, si indulge inevitabilmente a un'inopportuna emotività e si riduce lo spazio all'espressione della diversità dei pareri (45,4-7); nondimeno, secondo lui (43, 2-3), la razionalità non basta ad assicurare decisioni corrette ed è bene, per ragioni meramente contingenti e strategiche, non rifuggire dall'inganno, se ciò si rivelasse opportuno a fronte di circostanze politiche immediate (cf. MARA 2008: 58-61, 99-101, 116-117, 171).

Della fondatezza delle lagnanze, in particolare da parte degli oratori, circa la mutevolezza delle decisioni degli Ateniesi di fronte al mutamento delle circostanze, e circa la loro mancanza di lungimiranza la de Romilly si è mostrata affatto convinta (de ROMILLY 1975: 42); sulla base di passi consimili a quelli che abbiamo addotti, essa ha concluso che «les décisions des assemblées, se prenant en général sous le coup des réactions du moment, n'obéissent jamais à une réflexion d'ensemble» (*Ivi*: 38).

Nondimeno, vi è un motivo complementare da affrontare: quello dell'incoerenza tra discorsi e azioni. Il sopraccitato *Prooem.* 13 e il *Prooem.* 22 forniscono un lampante esempio di quell'atteggiamento che la de Romilly ha definito «entraînement réciproque», ovvero il reciproco trascinamento emotivo a un conformismo deresponsabilizzante (*Ivi*: 24-25, 32). Anche nel *Prooem.* 22, Demostene denunzia l'incoerenza e l'insensatezza del comportamento degli Ateniesi: pur non misconoscendone la capacità di giudizio, egli afferma provocatoriamente che essi la dimostrano perlopiù individualmente (cf. CARMIGNATO 1998: 39). Provoca, infatti, in Demostene un intimo cruccio il fatto che gli Ateniesi, pur conoscendo ciò che è giusto, non agiscano di conseguenza (§ 1). Deplora, inoltre, l'incoerenza tra le dure critiche che gli Ateniesi in àmbiti non ufficiali esprimono sulla situazione generale, e il loro concorrere, negli spazî preposti alla vita politica, a quello stato di cose di cui loro stessi si lamentano (§ 2). Non diversamente, nel discorso *Sui fatti del Chersoneso*, Demostene immagina che gli altri Greci rimproverino alla città l'incoerenza tra una continua e febbrile attività diplomatica da un lato, tesa a mettere in guardia dalla pericolosità di Filippo, e l'indolenza e l'irresolutezza nell'agire dall'altro (§§ 34-37): rileva, dunque, una contraddizione tra la consapevolezza degli Ateniesi di quanto costituisce il loro dovere e l'indebolimento delle loro energie morali, ovvero la loro riluttanza all'azione. Essi amano gli oratori che tengono un

[26] Cf. CLAVAUD 1974: 149 n.5; YUNIS 1996: 256. Particolarmente attento nel cogliere gli umori ondivaghi della massa, Tucidide stesso sottolinea come i momentanei successi inebrino il popolo di un'irragionevole ottimismo o inducano frenesia di azione (VI 63,2) o, all'opposto, come solo il panico del momento serva a convincere gli Ateniesi alla più rigorosa autodisciplina (VIII 1,4). Lo stesso motivo compare anche in ps. Xen., *Ath. Resp.* II 17. Sul tema in generale, rinvio a HESK 2000: 251; su Tucidide, più specificamente, rinvio a MORAUX 1954: 18; WASSERMANN 1956: 36; ANDREWES 1962: 74; YUNIS 1996: 94-96; FANTASIA 2003: 462. Sulla ripresa, in Diodoto, di motivi periclei, cf. RHODES 1994: 211. Dalle parole polemiche di Diodoto si evince come il δῆμος intenda riaffermare la propria irresponsabilità dell'esercizio del potere (si veda a tal proposito il summenzionato WASSERMANN).

RIFL/BC(2016): 199-218
DOI: 10.4396/2016BC25

linguaggio degno della città, ma, di fatto, sostengono, secondo Demostene, quelli che conducono una politica opposta (§ 22).
Siffatte contrapposizioni sono evidentemente moneta corrente nei discorsi simbuleutici, tanto da divenire standardizzate. Anche Isocrate, infatti, in un suo discorso assembleare fittizio, contrappone comportamento privato e comportamento pubblico; il primo funge da termine di paragone per il secondo, e il richiamo ad adeguare il comportamento pubblico a quello privato, per la sollecita e pronta individuazione di quanto è utile e bene, contiene una riserva sui modi dell'esercizio della democrazia. Nell'esordio del fittizio discorso assembleare *Sulla pace*, egli si sdegna che gli Ateniesi mostrino nelle sedi non istituzionali avversione per quei politici che hanno adulato il popolo ed hanno arrecato grave danno alla città, ma nelle questioni politiche si affidino a loro (§ 4). Egli trova altresì assurdo che gli Ateniesi, quando devono prendere una decisione sui problemi privati, si rimettano al parere dei consiglieri più competenti; ma, quando si riuniscono in Assemblea, agli esperti non prestino fede e si accendano di entusiasmo per gli oratori più volgari tra quelli che salgono sulla tribuna (§ 13). La stoltezza degli Ateniesi è tale che essi scelgono come σύμβουλοι sugli affari comuni uomini cui nessuno per affari privati si rivolgerebbe (§ 52), e che cittadini concordemente considerati πονηρότατοι sono poi reputati πιστότατοι φύλακες … τῆς πολιτείας (§ 53). All'opposto, occorrerebbe, secondo lui, scegliere come consiglieri politici quelle stesse persone la cui consulenza si cercherebbe per gli affari privati (§ 133). Così, pur sapendo e avendo sperimentato che gli uomini valenti si distinguono dai malvagi nella loro capacità di far progredire la città, gli Ateniesi pongono alla guida di quest'ultima individui che parlano e agiscono come quelli che l'hanno rovinata (§§ 122-125)[27].
La critica alla cura, da parte degli degli Ateniesi, delle occupazioni private e dell'interesse individuale a discapito di quello generale e il biasimo dell'incoerenza tra àmbito pubblico e àmbito privato risultano ben attestate nei discorsi non solo simbuleutici, ma anche giudiziarî; anche opere storiografiche e filosofiche mostrano questo contrasto fra pubblico e privato[28]. Tali critiche segnalano, a mio avviso, la

[27] Va osservato che l'incoerenza tra comportamento pubblico e comportamento privato degli Ateniesi è denunziata a più riprese nell'orazione. Al § 31 Isocrate stigmatizza coloro che pubblicamente condannano l'ingiustizia e lodano la giustizia, ma in cuor loro considerano quella utile e questa svantaggiosa. Sull'assurdità e l'illogicità che Isocrate ravvisa nella vita politica ateniese, cf. MATHIEU 1925: 128-129; GILLIS 1970: 204. Nel *Panatenaico*, lo stesso Isocrate stigmatizza l'assurdità e l'irrazionalità del comportamento degli Ateniesi, che, pur biasimando la condotta dei ῥήτορες, li pone a capo dello stato e li rende arbitri di tutte le decisioni non ascoltando i buoni consiglieri (§ 15); e non manca di osservare che la maggior parte di coloro che parlano alla folla non sa amministrare il proprio patrimonio (§ 29). Più recentemente, SINCLAIR 1988: 59, 207 ha riconosciuto la fondatezza di queste critiche e ritiene plausibile l'affievolirsi dello zelo per gli interessi a lungo termine della comunità, a discapito di quelli privati di breve termine.

[28] In un passaggio dell'orazione *Contro Leptine*, Demostene si rammarica del fatto che alla tutela dei privati cittadini, nell'àmbito del commercio, faccia da contraltare il disinteresse per quanto riguarda i beneficî collettivi dell'esenzione dalle liturgie (§ 9), e invita gli Ateniesi ad usare nella vita politica, verso quanti hanno ricevuto beneficî economici, gli stessi scrupolosi riguardi che per motivazioni uguali si riserverebbero in àmbito privato (§ 136). In tal modo, Demostene denunzia un indebolimento del senso civico e politico e stigmatizza l'inadeguatezza o la trascuratezza di un comportamento pubblico, facendone risaltare il contrasto con l'avvedutezza di cui si darebbe prova in àmbito privato. Il mancato uniformarsi delle scelte pubbliche, purtroppo irrazionali, ai più accorti comportamenti privati viene sfruttato in àmbito giudiziario da un cliente di Lisia, il quale, per costruire una ἐλέου ἐκβολή, critica il fatto che si lancino invettive, in sedi non ufficiali, contro coloro che arrecano grave pregiudizio all'integrità delle leggi e si arricchiscono a spese dello Stato, ma li si assolva, nelle sedi giudiziarie, quando costoro sono sotto processo (*Contro Nicomaco*, 30).

RIFL/BC(2016): 199-218
DOI: 10.4396/2016BC25

crisi di quell'equilibrio tra partecipazione politica e cura degli affari privati decantato da Pericle (Thuc. II 40,2) come caratteristica della nuova Atene (cf. FANTASIA 2003: 458-459); accanto a ciò, l'antitesi tra pubblico e privato fa parte di una mentalità diffusa attestataci largamente dalle fonti[29].

Le critiche alla deresponsabilizzazione del δῆμος ricorrono già nel VI-V sec. Già Solone (fr. 15,5 s. G.-P.$^2$) infatti rampogna l'incoerente atteggiamento degli Ateniesi, avveduti presi singolarmente, ma stolti nel loro insieme. Anche Prassagora, nelle *Ecclesiazuse* di Aristofane, nella parodia di un esordio assembleare, si lagna che i concittadini pensino solo al vantaggio privato a discapito dello Stato (vv. 205-208); nei *Cavalieri* (vv. 752-755), il Salsicciaio riconosce come in privato il vecchio Demos sia quanto mai avveduto (δεξιώτατος), ma nelle riunioni assembleari ascolti come inebetito (κέχηνεν ὥσπερ ἐμποδίζων ἰσχάδας). Nondimeno, Euripide (*Hec*., 607) coglie come il popolo riunito in Assemblea decida sulla base di sentimenti incontrollati ed impetuosi (de ROMILLY 1975: 24-25, 32).

Questi limiti della deliberazione assembleare vengono denunziati anche nei dialoghi di Platone. Nell'VIII libro della *Repubblica*, il sottrarsi ai proprî doveri è presentato da Socrate come una delle caratteristiche dell'uomo democratico. Nella democrazia, infatti, domina, a suo avviso, la deresponsabilizzazione individuale dai doveri civici ed istituzionali: non vi è alcun bisogno di assumersi le responsabilità del comando, né si è tenuti ad obbedire o ad andare in guerra se non lo si desidera, ma se ne può scaricare ad altri l'incombenza (557 e); l'uomo democratico partecipa alla vita politica senz'alcun criterio, in preda a pulsioni fatue ed effimere (561 c-d)[30]. Nel *Protagora*, Socrate trova assurdo che il popolo, quando in Assemblea delibera su costruzioni di edificî o di navigli, consulti le maestranze specializzate e non ammetta che i profani diano i loro consigli, ma, allorquando delibera degli interessi generali della città, si affidi a chiunque – a prescindere dal ceto sociale o dal possesso di specifiche competenze –, in modo tale che tutti cercano di fornire consigli senz'avere preparazione alcuna (319 b-d). Contraddizione insussistente invece per Protagora, che, in difesa del sistema vigente, replica che, mentre per questioni tecniche, è giusto consentire solo agli esperti di prendere la parola, tutti quanti hanno il diritto e il dovere di intervenire in questioni che riguardano la città, dal momento che Zeus ha infuso in tutti indifferentemente il senso di giustizia e la virtù politica (322e-323a; 324c)[31].

[29] Codesta antitesi si può concretizzare nell'opposizione tra cittadino privato e cittadino politicamente attivo (Aeschin. I 195; Hyp. III 27), tra abitazioni private ed edificî pubblici (Demosth. III 25-29), tra interesse pubblico e profitto privato (Xen. *Hell*. I 4,13; Demosth. XIX 1), tra finanza dello Stato e patrimonî privati (Isocr. *Areop*. 24) o tra cause private e amministrazione della giustizia nei processi pubblici (Plat. *Eutyphr*. 2a; ps. Demosth., XLVI 26). Si rinvia a HANSEN 1991=2003: 124-125; MILLER 2002: 411-412.

[30] L'uomo democratico dà libero corso a tutti i piaceri indistintamente, anche non necessarî, senza alcuna disciplina su di essi. I caratteri della conflittualità politica vengono trasposti e applicati all'indagine dell'interiorità della persona, per spiegarne l'indole e l'agire. Cf. de ROMILLY 1975: 112, 115; BERTELLI 2005: 380-387 (che parla di rappresentazione parodica, da parte di Socrate); CAMPESE 2005: 232-245.

[31] Secondo SINCLAIR 1988: 216 deve esservi un fondo di verità nelle osservazioni di Platone. Protagora dà voce alla concezione comune secondo cui ognuno possiede δικαιοσύνη e σωφροσύνη: concezione che, come lo stesso Sinclair sottolinea (p. 217), si sovrappone con quella che Pericle espone nell'epitafio (Thuc. II 40,2). Che il Protagora personaggio del dialogo, in modo coerente al sofista reale, dia voce al sentire comune degli Ateniesi, senza però cogenza argomentativa, è opinione

RIFL/BC(2016): 199-218
DOI: 10.4396/2016BC25

In realtà, ad onta delle somiglianze, è rilevante la distanza di concezioni politiche fra un Platone (che parla per bocca di Socrate) e un Isocrate - il quale è affezionato all'idea del ripristino di una πάτριος πολιτεία al posto della democrazia degenerata del tempo (*Areop.* 16-18, 58-59)[32], e fra Platone e i ῥήτορες operanti attivamente nella democrazia ateniese[33]. Per quanto concerne la concezione della funzione dell'oratoria in rapporto alla mutevolezza degli stati d'animo della folla, si può affermare che Demostene si colloca sulla linea di Tucidide piuttosto che su quella di Platone. Sia Platone che Tucidide hanno consapevolezza dell'irrazionalità, la volubilità e la mancanza di equilibrio della folla. Ma per Tucidide (II 65,9), l'oratore *non* ha il potere di *cambiare stabilmente*, ma solo di *contenere* o *controbilanciare* l'emozionalità della folla. Secondo il giudizio di Tucidide, Pericle vuole impostare con la massa un rapporto fondato sulla persuasione razionale (mentre i suoi successori, a grave detrimento dello Stato, sull'eccitazione emotiva) o su argomentazioni che convincano il δῆμος a non indulgere allo stato d'animo del momento (YUNIS 1996: 83-85; FANTASIA 2003: 456). Cómpito dell'oratore (II 60,5-6) è assicurare una certa coerenza alle decisioni della città e costituire un *remedium infirmitatis* a fronte della volubile emozionalità dell'Assemblea. Il terzo discorso di Pericle ha, infatti, avuto solo uno scopo provvisorio, ovvero ritardare la sua messa in stato d'accusa e, parallelamente, dissuadere gli Ateniesi dal concludere la pace con Sparta (65,2). Per il Socrate del *Gorgia* l'oratore è autentico, se agisce in *modo definitivo e duraturo*, perché il suo discorso non si limita al *mouere*, ma si

anche di MANUWALD 1999: 156, 173-175, 180-181. BERTELLI 2005: 324-325 osserva nondimeno che il raffronto, da parte di Socrate, fra le due situazioni è fuorviante e arbitrario.

[32] Nell'*Areopagitico* Isocrate, soffermandosi sull'anarchia sociale e morale, «*allait* tenter de concilier la condamnation platonicienne avec la défense d'une saine démocratie», per dirla con la de Romilly. Solo la ripresa dell'antica democrazia, quella autentica e moderata degli avi, porrebbe un rimedio all'anarchia a lui contemporanea causata dalla degenerata democrazia moderna (§ 20); per la de Romilly, nondimeno, l'esaltazione del passato non si può semplicisticamente considerare come una fuga nell'utopia proiettata nel passato (de ROMILLY 1975: 117-121). In particolare, Isocrate intende riproporre la πάτριος πολιτεία, in cui il popolo mantiene solo teoricamente la funzione di controllo, ma non di partecipazione (§§ 26-27). Cf. BEARZOT 1980: 121-127. In *Panatenaico*, 139,143-147 Isocrate ribadisce che la forma di democrazia migliore era quella degli avi in cui il popolo era esentato dalle cariche pubbliche, ma godeva della prerogativa di scegliere magistrati e di punirli per i loro eventuali abusi.

[33] Per Demostene (*Terza Olintiaca*, 21-22) sono modelli di oratoria quei politici del V secolo (come Temistocle o Pericle) in cui si riconoscono anche Isocrate (*Sulla pace*, 75, 126; *Antid.*, 230-236; 306-308) e Callicle, ma non Socrate. Totale è il dissenso di Socrate sul valore che Callicle annette a personalità come Temistocle e Pericle, che egli, come poi Demostene, considera tra le più insigni figure di oratori (Plat. *Gorg.* 503 b-d, 519 a). Per Callicle essi operarono esemplarmente per il bene dei cittadini (503 b-c); Socrate, invece, equipara Pericle e Temistocle agli oratori che si dànno a compiacere l'uditorio, ad accondiscendere ai piaceri dei cittadini e a procurare loro un benessere grettamente materiale (503 c-d, 517 b, 519 a), definendosi l'unico e vero politico che intenda non blandire, bensì edificare i concittadini (521d) - cf. de ROMILLY 1975: 60; YUNIS 1996: 140, 181. Nel *Menone* (93 c - 94 d; 97 b - 99 d), Socrate svaluta quei grandi politici del passato (tra cui, appunto Temistocle e Pericle) che non furono in grado di trasmettere ai loro figli la virtù politica. Un giudizio positivo sulla saggezza ed eccellenza di Pericle è invece espressa da Socrate - forse per porsi sullo stesso piano del suo interlocutore - in *Prot.* 319 d-e. Se, da un lato, per Demostene, come del resto per Socrate e lo stesso Callicle, è negativo l'appagamento degli istinti, dall'altro lato, non lo è il miglioramento delle condizioni materiali o l'accresciuta efficienza della compagine statale o la costruzione di opere pubbliche (*Contro Aristocrate*, 207). Allo stesso modo, Isocrate (*Antid.*, 234; 306), ascrive a merito di Pericle la grandiosità delle opere pubbliche e celebra lo statista per il suo fondamentale contributo alla prosperità di Atene. Cf. BERTELLI 2005: 318, 329, 336-338.

realizza nel *docere*, ovvero nel rendere i cittadini moralmente migliori, trasfondendo efficacemente in loro uno spirito di giustizia e di moderazione ed eliminando l'irrazionalità; deve, in altre parole, compiere un'efficace e duratura opera educativa tesa ad attenuare, se non a sradicare, la loro emotività volubile (515 b-c, 516 c-d). L'analisi di Socrate sull'oratoria assembleare, inoltre, prescinde dalle considerazioni del contesto di ogni *performance* oratoria, costituito dallo stato d'animo del momento, dagli interventi degli altri oratori e dalla capacità di ricezione dell'uditorio in un determinato frangente (YUNIS 1996: 145-152).

## 3. Alcune valutazioni sulle affermazioni di Demostene

Affrontiamo ora il contesto delle affermazioni di Demostene e le ragioni e modalità del suo approccio al *demos*.

1. Quando sa di non avere di fronte a sé un uditorio ostile, l'oratore fornisce indicazioni su come ascoltare o rimarca l'opportunità dell'ascolto (*Prooem*. 32,2-3; *Prooem.* 35,2; cf. COZZO 2010: 76, 84-88). Quando ha interesse ad avere la προσοχή degli ascoltatori, egli rimarca quanto è vantaggiosa e doverosa una discussione aperta e razionale, dove si possano esprimere anche i dissensi, e sottolinea la saggezza delle decisioni che in una tale discussione si possono prendere. Come egli afferma, il dibattito aperto è utile per mutare eventuali opinioni erronee (come nel già veduto *Prooem.* 48,1-2) o per essere più convinti della bontà delle proprie idee (*Prooem.* 46,3), o perché esso risulti fecondo della varietà delle proposte di varî oratori (*Prooem.* 43,1). Anche in I 1, II 31 e VIII 1 Demostene ribadisce l'importanza dell'ascolto senza animosità e preconcetti (SINCLAIR 1988: 215-216; BALOT 2004: 237-242). Affiora in queste idee l'ideologia democratica che già vediamo espressa nell'idealità dell'epitafio di Pericle – che afferma che il vero danno all'azione è agire senza essere προδιδαχθῆναι …λόγῳ (Thuc. II 40,2) – e nel discorso di Atenagora, convinto della capacità di giudizio del popolo radunato in assemblea. Come Atenagora dice, i molti sono nella condizione ideale di ascoltare i differenti argomenti e giudicare fra di essi (Thuc. VI 39)[34]. Quando, invece, l'uditorio è ostile verso altri oratori a lui rivali, Demostene ne fomenta l'intolleranza e la preclusione al dibattito (*Prooem.* 11,2; *Prooem.* 55; *Quarta Filippica*, 75)[35]. Quando, infine, esso presta ascolto o segue chi egli non vuole, questi stigmatizza la sua condotta. In altri casi ancora l'oratore lamenta la mancanza di ascolto per lui: come Isocrate si lagna che l'uditorio non ascolti gli oratori validi (VIII 3, 9-11), parimenti gli oratori politicamente attivi lamentano che l'uditorio non li ascolti o sia prevenuto (Demosth. III 32; cf. PIEPENBRINK 2003: 53). Se ne conclude *sia che l'oratore in alcune circostanze mostra di riconosce teoricamente possibile e auspicabile una discussione razionale, sia che l'atteggiamento del* δῆμος *di fronte ai dibattiti assembleari è, a seconda dei momenti, ora apprezzato, ora criticato, ora esortato, ora predisposto dalla stessa persona che volta a volta si rivolge ad esso*.

[34] A questa concezione Aristotele dà voce nella *Politica* (III 11. 1281a 42-b38): la saggezza collettiva che è frutto della somma delle proposte ispirate da ἀρετή e φρόνησις supera la saggezza dei pochi o del singolo.

[35] Su codesto aspetto, non si registrano differenze fra oratoria demegorica e oratoria giudiziaria: l'invito ad ascoltare l'avversario, le cui argomentazioni sono menzognere e fuorvianti, con ostilità o a non ascoltarlo affatto è formulato anche in Demosth. XIX 339; XX 130; XXI 108; XXIV 65; Aeschin. I 34; III 201, 206; Hyp. *Per Eussenippo*, 4. Cf. WALLACE 2004: 227; COZZO 2010: 97-98.

RIFL/BC(2016): 199-218
DOI: 10.4396/2016BC25

2. Agli Ateniesi riuniti in Assemblea Demostene riserva parole più sovente di biasimo e più di rado di apprezzamento. Egli rimprovera infatti loro la mancanza di buon senso e l'inopportuna inclinazione a prestare ascolto a oratori degeneri (IX 54-55); li accusa di essere facile preda di illusioni perniciose (IV 38, 43; X 49), nonché di andare contro i loro stessi interessi denigrando gli oratori che consigliano per il meglio (XVIII 138); deplora che essi ripongano la sua fiducia in uomini di carattere spregevole (LI 27; cf. Lys. XXX 28)[36] o lamenta il loro ottundimento (II 24-26; IV 43; XV 19; XVIII 159; cf. Lys. XXXIV 2)[37]. Altre critiche di Demostene si appuntano sull'infingardaggine (III 3), sull'inadeguatezza (II 3; V 3), sul giudizio fuorviato (*Prooem.* 7,2 = XVI 2), o su tutt'e due i vizî (XIX 224; X 6), ovvero sullo straniamento (X 1), sulla dabbenaggine (*Prooem*. 2, 2; *Prooem*. 23,2; *Prooem.* 45,3-5) e sulla stoltezza (LI 15; *Prooem.* 41,2)[38]. Ancorché in un'esigua minoranza di esordî, lo stesso Demostene usa invece altre volte espressioni di aperto apprezzamento per la capacità di giudizio e l'intolleranza che i membri dell'uditorio mostrano verso oratori a lui avversarî (*Prooem*. 35; *Proem.* 51) o in altri passi rimarca la sagacia degli Ateniesi (III 15; VI 3, 18, 27; X 13; XXIII 109)[39]. In XXIII 145-147, ossia in un discorso giudiziario – in cui non urtare la suscettibilità dei giudici diviene un'esigenza stringente – Demostene esprime un giudizio ambivalente: riconosce l'inavvedutezza dell'uditorio, ma ne fa salva la sagacia[40]. Se ne conclude in primo luogo che *l'ambivalenza di giudizî e di osservazioni dipende dalla tipologia istituzionale dell'uditorio (ossia se questo sia costituito da una corte di dicasti o dai membri dell'Assemblea) e dalle circostanze del dibattimento giudiziario o del dibattito assembleare stesso*. Che le critiche di Demostene non siano solo di principio ma siano anche dettate dall'opportunità si ricava dal fatto che esse spesseggiano nelle demegorie e nei discorsi al tribunale sono edulcorate o ricorrono meno sovente[41]. In secondo luogo, *sugli Ateniesi riuniti in assemblea, Demostene, prevalentemente nelle demegorie, ricorre al biasimo a scopo parenetico*; *ciò significa che le critiche alla passività e alla scarsa partecipazione del* δῆμος *sarebbero da considerare sia come mere costatazioni sia come affermazioni*

[36] In occasione di un processo per εἰσαγγελία Lisia osserva che il δῆμος non sa riconoscere i politici corrotti e ambiziosi (XXVII 10-11).

[37] Cf. ROISMAN 2004: 272-273. Talora anche in àmbito giudiziario gli oratori lamentano come l'ascolto degli avversarî sia passivo e ingenuo (Aeschin. III 192).

[38] Aveva indubbiamente ragione YUNIS 1996: 254-255 nello scrivere che, nei *Prooemia*, l'ingraziarsi ad ogni costo il favore dell'uditorio non rientra tra gli scopi apparenti di Demostene. Come DOVER 1974=1983: 84; 90 segnala, la critica all'uditorio e alla sua ottusità, alla sua corrività a lasciarsi ingannare, è un tratto che accomuna commedia e oratoria. Il piglio critico e ammonitorio è consentito all'oratore e, in misura maggiore, al poeta comico, cui è permesso di ritagliarsi il ruolo del moralizzatore anche con toni accesi e indignati.

[39] Secondo una concezione comune, gli Ateniesi sarebbero sagaci (Hdt I 60,3; Thuc. II 40,3; III 37,3-5; Plat. *Prot.* 319b; Eur. *Med*. 826-827, 844-845). Cf. BALOT 2004: 239.

[40] Oltre a Demostene (XIX 23-24), anche Eschine (I 178-179) riconosce che il δῆμος, pur dotato di senso di giustizia, si lascia facilmente fuorviare. In entrambi i casi l'osservazione è formulata in un discorso giudiziario.

[41] In àmbito giudiziario l'oratore suole indignarsi non con i giudici che sono stati ingannati, ma con chi li ha ingannati (cf. Demosth. XXIII 97; ps. Demosth. LIX 5).

RIFL/BC(2016): 199-218
DOI: 10.4396/2016BC25

*provocatorie atte a suscitare in esso una decisa reazione in senso contrario* (cf. PIEPENBRINK 2001: 137).

3. A fronte di tutto ciò sta l'affermazione vigorosa, nei processi politici in tribunale per γραφὴ παρανόμων o per εἰσαγγελία o per προβολή a carico dei ῥήτορες, del principio sia dell'esercizio, da parte del δῆμος stesso, di un potere immune da contestazioni e irreprensibile, sia, in modo concomitante, dell'esclusiva responsabilità dei ῥήτορες stessi nell'aver ingannato il δῆμος stesso, nel caso che questo abbia preso decisioni erronee o illegali o controproducenti (cf. PERLMAN 1963: 330; MOSSÉ 1984: 195-196; HANSEN 1991=2003: 216; HESK 2000: 54-57, 163-164, 241). Codesto principio dell'irresponsabilità, in senso istituzionale, del popolo e della responsabilità esclusiva dei ῥήτορες che ne abbia conquistato la fiducia (cf. Demosth. XIX 99) è legato alla concezione che gli Ateniesi hanno dell'impegno politico, concezione secondo cui nessun cittadino è tenuto ad impegnarsi nell'attività politica al massimo livello e alcune magistrature devono essere accessibili anche a chi non abbia una professionalità specifica[42]. Inoltre tale concezione è complementare alla netta differenziazione dei ῥήτορες rispetto agli ἰδιῶται (Aeschin. III 220; Demosth. XVIII 182; XXIII 4), tra οἱ λέγοντες e οἱ ἀκούοντες (cf. VI 5). Infine, il costituirsi di una politica «per simmorie» (secondo la suggestiva metafora impiegata da Demostene in *Seconda Olintiaca*, 29 = XIII 20), basata sulla spartizione di diritti e doveri nella conduzione della vita politica – spartizione per cui i ῥήτορες detengono una indiscussa *leadership* e, sotto di loro, stanno «gregarî» (βοησόμενοι) e cittadini, schierati in parte con gli uni e in parte con gli altri dei ῥήτορες[43] – restringe indubbiamente gli spazî di una partecipazione paritaria al governo della *polis*. Come Demostene denunzia (*ibid.*, 30), lo strapotere dei primi e la prerogativa dei cittadini di votare contro di loro impediscono l'opportuna corresponsabilità tra oratori e membri dell'uditorio e crea una conflittualità endemica, anche sul piano giudiziario, che scoraggia l'impegno degli strateghi e ritarda l'applicazione dei provvedimenti necessarî (cf. PERLMAN 1963: 329-330; HANSEN 1991=2003: 414-415). È indispensabile, invece, per Demostene, una partecipazione attiva e responsabile dell'Assemblea, non limitata all'ascolto e viziata dall'emotività (cf. TUPLIN 1998: 286; BIANCO 2004: 36).

Il fatto che Demostene (*Contro Androzione*, 8; 11) spieghi la ragion d'essere di una legge (propriamente, quella che vieta al Consiglio, in caso di inadempienza nella costruzione di triremi, il diritto di chiedere una ricompensa) con l'intento del legislatore di sottrarre il popolo ai tentativi di inganno che gli oratori (οἱ λέγοντες) possano mettere in atto grazie alla loro capacità di persuasione, sta a testimoniare, al di là dell'intento di accattivarsi i giudici, che è tutt'altro che insolito o improbabile

[42] Fondandosi sul principio che ogni cittadino è competente e in grado di esercitare cariche, il sorteggio assicura una partecipazione alle cariche di un gran numero di persone, anche di limitate qualifiche ed esperienze, nonché responsabilità. A metà del IV sec., tuttavia, l'uso del sorteggio si restringe per individuare gli esperti all'interno di un numero più ristretto. Isocrate mette in bocca al sovrano Nicocle la considerazione secondo cui l'annualità della carica sia un limite all'acquisizione di esperienza (*Nic.*, 17). Come Sinclair osserva, l'impiego del sorteggio e l'annualità delle cariche è un fattore che ad Atene ostacola, anche se non pregiudica, la continuità e l'efficienza di un'azione politica. Si rinvia a SINCLAIR 1988: 195, 213, 221-222; HANSEN 1991=2003: 445-448.

[43] Cf. MONTGOMERY 1983: 25; CANEVARO 2009: 127. In altri passi però, Demostene, per invitare i membri dell'uditorio al senso di responsabilità e, presumibilmente, per renderli vigili di fronte alle proposte di oratori a lui avversarî, afferma che sono questi ultimi a conformarsi alle attese dei primi (cf. XIII 36); anche in XVIII 277 l'oratore afferma proprio che sono gli ascoltatori ad essere τῆς τῶν λεγόντων δυνάμεως … κύρι*οι*. Sul motivo, cf. BALOT 2004: 244.

RIFL/BC(2016): 199-218
DOI: 10.4396/2016BC25

che l'uditorio possa essere tratto in errore e in inganno dagli oratori e che la capacità di discernimento di esso possa venir ottusa. Secondo Demostene, Solone avrebbe temuto che il popolo si lasciasse ingannare da abili parlatori e commettesse errori (§ 32). È così nuovamente prospettata l'eventualità che esso, per manchevolezze morali o intellettuali, possa non essere all'altezza di un esercizio consapevole della sovranità.

*Addossando ai ῥήτορες la responsabilità di averlo ingannato e promovendo eventualmente a loro carico procedimenti come la εἰσαγγελία o la προβολή o la γραφή παρανόμων, il popolo riafferma il corretto ed irreprensibile esercizio della propria sovranità e la non-responsabilità per il voto che ha dato e le decisioni che, su consiglio di quelli, ha preso*[44].

[44] Se l'oratore pronunzia un discorso ritenuto ingannevole, è passibile di εἰσαγγελία davanti all'Assemblea (e il caso è giudicato dall'Assemblea o dall'Eliea) o di προβολή, ma quest'ultima procedura è stata impiegata sporadicamente e solo fra la fine del V e la prima metà del IV sec.; quanto alla γραφὴ παρανόμων, essa si specializza come procedura contro chi, eludendo la conoscenza non professionale del diritto costituzionale da parte dei membri e svolgendo argomentazioni ingannevoli, riesca a far varare decreti in contrasto con le leggi vigenti. Hansen preferisce vedere nel IV sec. come canonico il ricorso alla προβολή per chi agisce da sicofante o contro ῥήτορες, e quello alla εἰσαγγελία per chi è accusato di aver avuto un comportamento da traditore, magari anche percependo denaro, in genere magistrato o stratego (cf. Demosth., XIX 8, 116), anche se non mancano eccezioni a questa consuetudine. Sappiamo inoltre che il νόμος εἰσαγγελτικός, secondo alcuni introdotto da Clistene nel 507 (ma Aristotele lo attribuisce a Solone [*Ath. Pol.* VIII 4]) e rivisto fra il 411/410, secondo altri promulgato dopo questa data, colpisce colui che inganna il popolo. Codesta legge sancisce una procedura contro reati politici gravi condotta di fronte all'Areopago e poi anche al Consiglio o all'Assemblea - a tal proposito si rinvia a HARRISON 1971=2001: 49-52; HANSEN 1974=2001: 25-26; HANSEN 1975=1998: 6, 13, 15-16, 19, 29, 32, 45-48, 67-71; HANSEN 1983: 39-41, 44, 54; MOSSÉ 1984: 196; HANSEN 1991=2003: 390, 395-396. Ora, da alcuni passi si evince che chi inganni il δῆμος sia soggetto ad εἰσαγγελία. Apollodoro richiama l'esistenza di leggi in forza delle quali ἐάν τις τὸν δῆμον ὑποσχόμενος ἐξαπατήσῃ, εἰσαγγελίαν εἶναι περὶ αὐτοῦ (ps. Demosth. XLIX 67). Hansen ritiene che εἰσαγγελία sia in questo passo usata in senso tecnico; per HESK 2000: 56-59 invece essa viene solo usata nel senso generico di 'denunzia'. Aristotele parla di εἰσαγγελίαι per alto tradimento da presentare in Assemblea nella seduta principale (*Ath. Pol.* XLIII 4); ma dalla metà del IV sec. il dibattimento avviene in Tribunale. Nell'orazione *Per Eussenippo*, inoltre, Iperide menziona ripetutamente il dettato del νόμος εἰσαγγελτικός, che prescrive per l'appunto la procedura della εἰσαγγελία per gli oratori che siano stati pagati dai nemici della città democratica περὶ τοῦ λέγειν μὴ τὰ ἄριστα τῷ δήμῳ o che abbiano proditoriamente consegnato loro la città (§§ 1, 4, 7-8, 29-30, 39). A differenza della γραφὴ παρανόμων, la εἰσαγγελία non comporta svantaggi per colui che l'ha avviata, se non riporta un *quorum* - cf. HARRISON 1971=2001: 50, 57; HANSEN 1974=2001: 13; HANSEN 1975=1998: 7-9, 14, 23, 124-125; SINCLAIR 1988: 157-158; HANSEN 1991=2003: 446; CAREY 2000: 49. Nella *Contro Leptine*, Demostene menziona un non meglio precisato antico νόμος, che a chiunque ricorra alla menzogna e venga meno alle promesse fatte nel Consiglio, in Assemblea e nell'Eliea prescrive la condanna capitale. Gli studiosi sono concordi nel ritenere che di προβολαί si tratta (HARRISON 1971=2001: 59; HANSEN 1975=1998: 10; HESK 2000: 61-62). Ma KREMMYDAS 2012: 364-365, 408, che identifica tale νόμος con il νόμος εἰσαγγελτικός, si richiama a Hesk, senza precisare se di προβολή o di εἰσαγγελία si tratti. XLIX 67. Per quanto concerne la προβολή, dall'impiego più raro (anche perché essa è esperibile solo nella κυρία ἐκκλησία della sesta pritania [Aristot. *Ath. Pol.* XLIII 5]), Senofonte (*Hell.* I 7,35) racconta che gli Ateniesi promossero una προβολή dinanzi all'Assemblea contro quegli oratori, tra cui Callisseno, che avevano indotto il δῆμος a condannare gli strateghi vincitori alla battaglia delle Arginuse (406 a. Cr.). Lo stesso Aristotele scrive che i pritani mettono ai voti in Assemblea le denunce (προβολαί) degli Ateniesi e dei meteci contro i sicofanti e contro quanti non abbiano mantenuto le promesse al popolo - cf. HARRISON 1971=2001: 58-60; SINCLAIR 1988: 159; HESK 2000: 52-54. Quanto alla γραφὴ παρανόμων, questa, su iniziativa di un singolo, è intentata esclusivamente contro ῥήτορες che siano accusati di aver illustrato una proposta, ritenuta illegale, in modo non limpido e corretto, fuorviando e ingannando l'Assemblea, e mira ad invalidare quei decreti che sono stati varati a maggioranza dall'Assemblea o dal Consiglio con il voto che i cittadini come ἰδιῶται hanno espresso. Nata con

4. Ma i ῥήτορες non ricorrono alle procedure suddette di προβολή, εἰσαγγελία, γραφὴ παρανόμων solo per riaffermare l'esercizio incolpevole della sovranità popolare. Lo fanno anche per mettersi in luce trascinando in giudizio i loro rivali (cf. Aeschin. III 194; SINCLAIR 1988: 136-137, 153-156, 159, 210; CAREY 2000: 56, 69-70,73; CANEVARO 2009: 136). *Sicché quelle che dichiaratamente intendono riaffermare la non-responsabilità del δῆμος non sono tanto procedure animate da un principio politico, quanto piuttosto si prestano a divenire strumento interessato della lotta politica fra i ῥήτορες*, specie nel IV secolo. Non solo: *coloro che sembrano biasimare per ragioni di principio la conflittualità della vita politica ateniese sono poi gli stessi che per ragioni private e personali la fomentano*: il dibattito assembleare è infatti anche teatro dello scontro fra i ῥήτορες (cf. Demosth. X 70; LI 20; ps. Demosth. LVIII 40; Cf. SINCLAIR 1988: 210; PIEPENBRINK 2001: 118). L'oratore ha interesse a contrapporre la validità dei proprî consigli e la moralità e le virtù del δῆμος, da un lato, alla dissolutezza degli uomini politici avversarî, dall'altro (come in Demosth. XXII 75-76; XXIV 123-124; cf. PIEPENBRINK 2003: 46; ROISMAN 2004: 263). In *Prooem*. 30,1, all'intesa che l'oratore cerca di creare con l'uditorio corrisponde un durissimo attacco agli altri ῥήτορες: in questo brano egli dichiara di vedere nei membri dell'assemblea il baluardo contro la faziosità e la litigiosità di alcuni oratori, evidentemente suoi avversarî. In XIII 13 Demostene lamenta che le orecchie degli Ateniesi sono da «guarire», avvezze come sono a udire solo falsità e ogni altra cosa – presumibilmente s'intenderà ingiuria e invettiva – piuttosto che i consigli migliori; in *Prooem*. 5,1 egli parla dell'effetto narcotizzante sull'uditorio dell'incessante scambio di accuse fra gli oratori. Tali affermazioni vanno intese sia come un tentativo dell'oratore di imporsi come unico autorevole interlocutore e di ottenere la προσοχή dell'Assemblea, sia come constatazione polemica di un dato di fatto, ossia che il δῆμος rischi effettivamente di essere stordito da una conflittualità permanente suscitata dagli stessi oratori che giudicano il suo comportamento in Assemblea (COZZO 2010: 83, 86).
Sussiste, dunque, una stretta correlazione fra osservazioni sul funzionamento dei meccanismi assembleari e contesto istituzionale. Inoltre i giudizî su tale funzionamento, regolati dai mezzi della retorica, sono formulati da chi nella retorica si è formato, quindi da un osservatore interno, fazioso e interessato, financo autoreferenziale, mai *au-dessus de la mêlée*.

## Bibliografia

ANDERSEN, Øivind (2001), *How Good Should an Orator Be?* in [a cura di] WOOTEN C. W., *The Orator in Action and Theory in Greece and Rome. Essays in Honor of G.A. Kennedy*, Brill, Leiden, pp. 3-16.

l'intento di proteggere l'Assemblea contro chi la inganna, siffatta γραφή mira a punire anche colui la cui proposta sia già stata approvata. Essa si presta poi a divenire strumento di lotta politica fra i ῥήτορες da esperire in Tribunale; inoltre il processo è sempre diretto contro i ῥήτορες che ingannano, mai contro i membri dell'Assemblea o del Consiglio che si sono lasciati fuorviare. Cf. ps. Lys. XX 20 ; Demosth. XXII 30-32 e XXIII 97. Si rinvia a HANSEN 1974=2001: 16, 26-27, 69-70; SINCLAIR 1988: 68, 112-113, 152, 214-215.

ANDREWES, Antony (1962), «The Mytilene Debate: Thucydides III. 36-49» in *Phoenix*, n. 16,2, pp. 64-85.

BALOT, Ryan K. (2004), *Free Speech, Courage and Democratic Deliberation* in [a cura di] SLUITER Ineke and ROSEN Ralph M., *Free Speech in Classical Antiquity*, Brill (Mnemosyne. Supplementum 254), Leiden, pp. 233-259.

BEARZOT, Cinzia (1980), «Isocrate e il problema della democrazia» in *Aevum*, n. 54,1, pp. 113-131.

BERTELLI, Lucio (2005), *Platone contro la democrazia (e l'oligarchia)* in [a cura di] VEGETTI Mario, *Platone. La Repubblica*, traduzione e commento, vol. VI, libri VIII-IX, Bibliopolis, Napoli; pp. 295-396.

BIANCO, Elisabetta (2004), «La figura del *rhetor* in Demostene» in *Sileno*, n. 30,1/2, pp. 31-43.

CAMPESE, Silvia (2005), *L'*oikos *e la decadenza delle città* in [a cura di] VEGETTI Mario, *Platone. La Repubblica*, traduzione e commento, vol. VI, libri VIII-IX, Bibliopolis, Napoli, pp. 189-262.

CANEVARO, Mirko (2009), «L'accusa contro Leptine: crisi economica e consenso postbellico» in *Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione Classica «A. Rostagni»*, n.s., n. 8, pp. 117-141.

CANFORA, Luciano (1989), *Discorso scritto/discorso reale in Demostene* in [a cura di] DETIENNE Marcel, *Sapere e scrittura in Grecia*, Laterza, Roma-Bari, pp. 109-117.

CANFORA, Luciano (1990), *Gli oratori attici* in [a cura di] BIANCHI BANDINELLI Ranuccio, *Storia e civiltà dei Greci. La crisi della polis*, 5, Bompiani, Milano. pp. 326-349.

CAREY, Christopher (2000), *Democracy in Classical Athens*, Bristol Classical Pr, London.

CARMIGNATO, Anna (1998), «Demostene e la *parrhesia*: diritto di critica e rifondazione dei valori democratici» in *InvLuc*, n. 20, pp. 33-57.

CLAVAUD, Robert (1974), Démostène, *Prologues*, texte établi et traduit, Les Belles Lettres, Paris.

COGAN, Marc (1981), *The Human Thing. The Speeches and Principle of Thucydides' History*, Univ. of Chicago Pr, Chicago-London.

COZZO, Andrea (2010), *Ascolto e politica nella Grecia antica e oggi* in [a cura di] COZZO A., *Le orecchie e il potere. Aspetti socioantropologici dell'ascolto nel mondo antico e nel mondo contemporaneo*, Carocci, Roma, pp. 53-99.

DOVER, Kenneth John (1974), *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Univ. of California Pr., Berkeley (trad. it. *La morale popolare greca all'epoca di Platone e Aristotele*, Paideia Editrice, Brescia (1983).

FANTASIA, Ugo (2003), Tucidide, *La Guerra del Peloponneso. Libro II*, testo, traduzione e commento con saggio introduttivo, Ets, Pisa.

FULKERSON, Laurel (2004), «*Metameleia* and Friends: Remorse and Repentance in Fifth- and Fourth-Century Athenian Oratory» in *Phoenix*, n. 58, pp. 241-259.

GILLIS, Daniel (1970), «The Structure of Arguments in Isocrates' *De Pace*» in *Philologus*, n. 114, pp. 195-210.

HARRISON, Alick Robin Walsham (1971), *The Law of Athens*, II, *Procedure*, Oxford Univ. Pr, Oxford (trad. it. *Il diritto ad Atene*, II, *La procedura*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2001).

HANSEN, Mogens Herman (1974), *The Sovereignty of the Peoples' Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the public action against unconstitutional proposals*, Odense Univ. Pr, Odense (trad. it. Graphe paranomon. *La sovranità del Tribunale popolare ad Atene nel IV secolo a.C. e l'azione pubblica contro proposte incostituzionali*, Giappichelli, Torino 2001).

HANSEN, Mogens Herman (1975), *Eisangelia. The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Impeachment of Generals and Politicians*, Odense Univ. Pr, Odense (trad. it. *Eisangelia. La sovranità del Tribunale popolare ad Atene nel IV secolo a. C. e l'accusa contro strateghi e politici*, Giappichelli, Torino 1998).

HANSEN, Mogens Herman (1983), «The Athenian 'Politicians', 403-322 B.C.» in *GRBS*, n. 24,1, pp. 33-55.

HANSEN, Mogens Herman (1991), *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structures, Principles and Ideology*, Oxford, Blackwell (trad. it. *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*, trad. it., LED, Milano 2003).

HESK, Jon (2000), *Deception and Democracy in Classical Athens*, Cambridge Univ. Pr, Cambridge-New York.

HORNBLOWER, Simon (1997), *A Commentary on Thucydides*, v. I (Books I-III), Clarendon Pr, Oxford.

KAGAN, Donald (1975), «The Speeches in Thucydides and the Mitilene Debate» in *YClS*, n. 24, pp. 71-94.

KREMMYDAS, Christos (2012), *Commentary on Demosthenes' Against Leptines: with Introduction, Text and Translation*, Oxford Univ. Pr, Oxford-New York.

LONGO, Oddone (1983), «I discorsi tucididei: uditorio indiviso e scomposizione d'uditorio» in *MCr*, n. 18, pp. 139-160.

MANUWALD, Bernd (1999), Platon, *Protagoras*, Übersetzung und Kommentar, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

MARA, Gerald M. (2008), *The Civic Conversation of Thucydides and Plato. Classical Political Philosophy and the Limits of Democracy*, Suny Press, New York.

MATHIEU, George (1925) = G. M., *Les idées politiques d'Isocrate*, Les Belles Lettres, Paris.

MILLER, Jeff (2002), «Warning the *dêmos*: Political Communication with a Democratic Audience in Demosthenes» in *HPTh*, n. 23,3, pp. 401-417.

MONTGOMERY, Hugo (1983), *The Way to Chaeronea. Forign Policy, Decision Making and Political Influence in Demosthenes' Speeches*, Universitetsforlaget, Oslo.

MORAUX, Paul (1954), «Thucydide et la rhétorique. Étude sur la structure de deux discours (III 37-48)» in *LEC*, n. 22,1, pp. 3-23.

MOSSÉ, Claude (1962), *La fin de la démocratie athénienne*, Paris.

MOSSÉ, Claude (1984), «*Politeuomenoi* et *idiôtai*: l'affirmation d'une classe politique à Athènes au IV^e^ siècle» in *REA*, n. 86, pp. 193-200.

OBER, Josiah (1989), *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of People*, Princeton Univ. Pr, Princeton.

PERLMAN, Shalom (1963), «The Politicians in the Athenian Democracy of the Fourth Century B.C.» in *Athenaeum*, n. 41, pp. 327-355.

PIEPENBRINK, Karen (2001), *Politische Ordnungskonzeptionen in der attischen Demokratie des vierten Jahrhunderts v. Ch. Eine vergleichende Untersuchung zum philosophischen und rhetorischen Diskurs*, Historia Eizelschriften 154, Steiner, Stuttgart.

PIEPENBRINK, Karen (2003), *Reflexionen über Rhetorik in der attischen Demokratie des 4. Jh. v. Chr.: Isokrates und die „aktiven" Redner im Vergleich* in [a cura di] ORTH Wolfgang, *Isokrates. Neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schiftstellers*, Wissenschaftlicher Verl. Trier, Trier, pp. 43-61.

RHODES, Peter John (1994), Thucydides, *History* III; edited with a Translation and Commentary, Aris & Phillips, Warminster.

ROISMAN, Joseph (2004), *Speaker-Audience Interaction in Athens: a Power Struggle* in [a cura di] SLUITER Ineke and ROSEN Ralph M., *Free Speech in Classical Antiquity*, Brill (Mnemosyne. Supplementum 254), Leiden, pp. 261-278.

DE ROMILLY, Jacqueline (1975), *Problèmes de la democratie grecque*, Hermann, Paris.

RUPPRECHT, Albert (1927), «Die demosthenische Prooemiensammlung» in *Philologus*, n. 82, pp. 365-432.

SINCLAIR, Robert K. (1988), *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge University Press, Cambridge.

SWOBODA, Raimundus (1887), *De Demosthenis quae feruntur Prooemiis*, C. Konegen; Vindobonae.

TUPLIN, Christopher J. (1998), «Demosthenes' *Olynthiacs* and the Character of the Demegoric Corpus» in *Historia*, n. 47,3, pp. 276-320.

WALLACE, Robert W. (2004), *The Power to Speak – and not to Listen – in Ancient Athens* in [a cura di] SLUITER Ineke and ROSEN Ralph M., *Free Speech in Classical Antiquity*, Brill (Mnemosyne. Supplementum 254), Leiden, pp. 221-232.

WASSERMANN, Felix Martin (1956), «Post-Periclean Democracy in Action: The Mytilenean Debate (Thuc. III 37-48)» in *TAPhA*, n. 87, pp. 27-41.

WESTLAKE, Henry Dickinson (1968), *Individuals in Thucydides*, Cambridge Univ. Pr, Cambridge.

WINNINGTON-INGRAM, Reginald P. (1965), «Τὰ δέοντα εἰπεῖν: Cleon and Diodotus» in *BICS*, n. 12, pp. 70-82.

YUNIS, Harvey Evan (1996), *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Cornell Univ. Pr, Ithaca (N.Y.).

RIFL/BC(2016): 219-231
DOI: 10.4396/2016BC14

# Discorsi geneticamente modificati nella democrazia dello 'streaming'. Il nuovo ordine del discorso politico nell'Italia post-berlusconiana

**Giuseppe Paternostro**
Università di Palermo
giuseppe.paternostro@unipa.it

**Abstract** In this paper I discuss some features of Italian political discourse after the ending of the so called 'berlusconismo' (that is, the specific communicative style of Silvio Berlusconi, the leader of Italian right wing for almost two decades). In particular, I display the figure of Matteo Renzi, the current Italian Prime Minister and Secretary of PD, the most important Italian political party. In my work, I try to pinpoint the peculiarity of Renzi's discourse strategies. In this vein, I suggest to use the notion of 'disphasic discourse', in order to underline the strong decrease of styles, genres and textual types variability characterizing his ways of communicating.
I focus the attention on two aspects. The first issue concerns the places (no matter if real or virtual) Renzi elected as symbol of that change on behalf of which he has based his career: the social networks and Twitter in particular. The second aspect is the storytelling technique that Renzi uses in a strategic and explicit way.

**Keywords:** political discourse, Italian politics, Matteo Renzi, Silvio Berlusconi, Politics on Twitter

**Received November 2015; accepted April 2016.**

## 0. Introduzione

La scena politica italiana, occupata nell'ultimo ventennio dalla figura di un leader *televisivo* come Silvio Berlusconi, sembra avere trovato negli ultimi due anni in Matteo Renzi (presidente del Consiglio e segretario del principale partito politico italiano, il Partito Democratico) il suo nuovo protagonista principale. In questo, sia pur ancor breve, periodo di permanenza sotto i riflettori del mondo della comunicazione (non solo politica), Renzi ha proseguito e rafforzato il processo di personalizzazione del confronto politico avviatosi nel periodo berlusconiano. Il lascito sul piano linguistico e discorsivo della stagione inaugurata dalla 'discesa in campo' di Berlusconi riguarda almeno due aspetti. In primo luogo, lo scollamento della lingua dalla realtà, denunciato in pagine brevi ma illuminanti da Gustavo Zagrebelski (ZAGREBELSKI 2010). In seconda istanza, si è avuta una significativa contrazione della varietà dei registri e dei generi, che ha posto le basi per la creazione

di un nuovo ordine discorsivo, tendenzialmente indifferente al contesto e che, proprio per questo, proponiamo di definire 'disfasico'.
L'obiettivo di questo contributo è quello di presentare i capisaldi discorsivi del progetto politico di Matteo Renzi alla luce delle più generali condizioni che caratterizzano il discorso politico odierno. In questa prospettiva, proveremo prima a indicare gli elementi di novità e quelli di continuità fra la stagione del cosiddetto berlusconismo e la fase inaugurata dall'ascesa politica di Renzi. Successivamente, ci addentreremo all'interno dell'edificio discorsivo costruito dal presidente del Consiglio, mettendone in evidenza i due tratti caratterizzanti: la pratica dello *storytelling* quale strumento discorsivo di costruzione del consenso e il ricorso al web (e ai social network in particolare) quale luogo di coltura ideale sul piano simbolico per esercitare il controllo sul discorso.

## 1. Il discorso politico e le sue componenti

Come è stato osservato da più di un autore, la politica, intesa come attività finalizzata alla conquista del potere attraverso la ricerca del consenso, esiste proprio in ragione del fatto che il raggiungimento dei suoi scopi passa attraverso i processi discorsivi che i suoi attori sono in grado di attivare. In questo senso, dunque, la politica coincide in gran parte con i discorsi che essa produce. Volendo provare a darne una definizione, il 'discorso politico' non è altro che «l'insieme degli atti e degli scambi comunicativi tra i vari soggetti coinvolti nell'azione, nell'informazione e nel dibattito politico ed effettivamente 'agiti', prodotti in una situazione definibile 'politica'» (DELL'ANNA 2010: 18). Una definizione di questo tipo cala il concetto di 'discorso politico' in una sfera più latamente pragmatica che strettamente linguistica. Di conseguenza, l'attenzione è riservata essenzialmente alle condizioni contestuali in cui il processo discorsivo ha luogo e alle relazioni fra queste condizioni e le forme che il discorso assume. Particolare rilievo è dato alle dinamiche comunicative fra gli attori del discorso politico (politici, operatori dell'informazione, cittadini/elettori) e a quelle fra i discorsi e i luoghi in cui si producono (istituzionali, massmediali, pubblici).
Negli ultimi anni si è assistito a un mutamento assai significativo di queste relazioni, con rilevanti conseguenze sulla comunicazione politica tanto nei suoi aspetti più strettamente linguistici quanto su quelli, che interessano più da vicino il presente lavoro, di tipo pragmatico (discorsivo). La natura di tale mutamento è stata letta da Giuseppe Antonelli come un cambio del paradigma comunicativo sul quale i politici incentrano la loro relazione con i destinatari dei loro messaggi, cioè i cittadini/elettori (ANTONELLI 2000). Secondo l'autore, il periodo che va dalla fine degli anni '80 a tutti gli anni '90 del XX secolo ha segnato il passaggio dal paradigma 'della superiorità' al paradigma del 'rispecchiamento'. Gualdo e Dell'Anna (2004) indicano gli aspetti maggiormente caratterizzanti il nuovo paradigma: l'opposizione fra 'vecchio' e 'nuovo'; la concentrazione attorno alla figura del leader e la conseguente personalizzazione del confronto; la mediatizzazione e la spettacolarizzazione del dibattito; l'applicazione sistematica di strategie di marketing; la sostituzione delle tradizionali formule linguistiche considerate 'oscure' con altre apparentemente più semplici, ma altrettanto vaghe; sostituzione di riti e simboli 'vecchi' con 'nuovi' riti e simboli, spesso legati al mondo digitale.
Con il cambio di paradigma osservato da Antonelli le condizioni del discorso politico italiano si allineano a quelle del resto del mondo occidentale. Esse mostrano, sul piano generale, una duplice e complementare rottura: la prima è quella fra

RIFL/BC(2016): 219-231
DOI: 10.4396/2016BC14

componente dialettica e componente retorica, la seconda è quella fra compente argomentativa e componente narrativa del discorso politico[1]. Su quest'ultimo aspetto in particolare esiste una ormai nutrita bibliografia, che conferma come il discorso politico contemporaneo partecipi ampiamente del *narrative turn* che, negli ultimi anni, ha interessato le scienze sociali nel loro complesso (cfr. BAMBERG 2007)[2].
A quest'ultimo proposito, va osservato che il discorso politico è, per sua intima essenza un discorso che fa un non secondario ricorso alla manipolazione. Secondo Paola Desideri, infatti, esso non può essere

> descritto unicamente come un insieme di enunciati in rapporto cognitivo-referenziale con il reale, perché, invece, quest'ultimo subisce i processi di narrativizzazione propri del racconto e di conseguenza della manipolazione discorsiva (DESIDERI 2006: 168).

Se, dunque, la presenza della narrazione non è una novità in sé del discorso politico odierno, nuova è la sua funzione e, soprattutto, il suo divenire frequentemente oggetto di discorsi 'meta', quasi che il mutamento di paradigma a cui abbiamo accennato poco sopra renda necessario, anche da parte degli stessi politici, di esplicitare la natura narrativa dell'attività politica (cfr. infra, par. 7).

## 2. Renzi: un delfino putativo?

La prepotente ascesa di Matteo Renzi (in poco più di due mesi, fra la fine del 2013 e l'inizio del 2014, ha conquistato prima la segreteria del suo partito e poi la carica di presidente del Consiglio) ha senza dubbio colmato il vuoto, in termini di carisma e di capacità di personalizzazione del discorso politico, lasciato dalla fine della parabola di Silvio Berlusconi.
Al fondatore di Forza Italia l'ex sindaco di Firenze è stato spesso accostato, e di Berlusconi è stato da molti (compreso lo stesso Berlusconi) considerato un epigono. Come osserva Barile (2014), l'accostamento fra i due si giustifica con la loro comune capacità di trovare modalità di costruzione dell'identità politica diverse da quelle tradizionali. Entrambi sanno muoversi, almeno nella percezione della pubblica opinione, fra spontaneismo e pianificazione, pragmatismo e proposta di un orizzonte di speranza, vita quotidiana e marketing. A una più attenta analisi emergono, tuttavia, sostanziali motivi di differenza, a partire dall'orizzonte metaforico da essi disegnato. Il 'nuovo miracolo italiano' e il 'cambiamento di verso' sono, infatti, due metafore che nascondono due profili identitari e due narrazioni diversi, ma, al tempo stesso complementari. La complementarità dei due profili spiega il bisogno di

[1] Sulla delicatezza e sull'importanza del mantenimento nel discorso politico dell'equilibrio fra componente dialettica e componente retorica del discorso politico hanno molto riflettuto gli studiosi della scuola olandese di analisi dell'argomentazione (cfr., fra gli altri, i saggi contenuti nella prima parte di VAN EEMEREN e GRASSENS 2012).

[2] Come osserva assai opportunamente Salmon (2008), questa svolta narrativa somiglia piuttosto a un *revival* o, ancor più semplicemente, alla scoperta da parte delle discipline legate al marketing (di cui la politica odierna si serve) di ciò che, secondo la nota affermazione di Roland Barthes, «è presente in tutti i tempi, in tutti i luoghi, in tutte le società; il racconto comincia con la storia stessa dell'umanità; non esiste non è mai esistito in alcun luogo un popolo senza racconti; tutte le classi tutti i gruppi umani hanno i loro racconti […]» (BARTHES 1969: 7).

legittimazione reciproca di cui il cosiddetto 'Patto del Nazareno' sarebbe l'espressione più compiuta[3].
Entrambe le identità politiche poggiano sulla comune necessità di costruirsi un nemico. Ma, e qui risiede la prima differenza sostanziale, mentre Berlusconi indica il nemico in un chiaro altro da sé ('i comunisti', 'i magistrati', 'l'Italia che odia'), Renzi lo cerca al proprio interno (la classe dirigente del proprio partito, che deve essere 'rottamata').
La scelta del nemico interno non è casuale. Per poter proporre una narrazione autonoma, della quale sia il protagonista assoluto, Renzi ha dovuto, infatti, liberarsi della vecchia dirigenza del partito, che aveva, di fatto, accettato di ricoprire il ruolo di antagonista in una storia in cui qualcun altro (Berlusconi appunto) rivestiva i ruoli archetipici di eroe e mentore.
Il secondo elemento di discontinuità risiede nel contesto in cui i due personaggi hanno imposto la loro presenza. Se Berlusconi ha fondato un partito trasferendovi i modi e le strategie del marketing aziendale, Renzi ne ha conquistato uno già esistente, imponendo il suo linguaggio, i suoi modi, il suo stile personale. Non più, insomma, uomini e donne di partito fedeli a una 'ditta' (per usare la metafora bersaniana), ma una 'ditta' che diviene fedele a un uomo-partito.
Se Berlusconi aveva portato nel governo della cosa pubblica un modello concepito per la gestione e la comunicazione aziendale, basato essenzialmente sul controllo dei mezzi di informazione (*in primis* la televisione), Renzi prova a imporre un ordine del discorso incentrato sul rapporto diretto (predicato prima ancora che praticato) fra potere e cittadini, attraverso l'eliminazione del filtro dei cosiddetti corpi intermedi (organi di informazione, ma anche associazioni di categoria e sindacati, con i quali entra spesso in polemica).

## 3. Il discorso disfasico

Uno dei punti qualificanti dell'ordine del discorso renziano è rappresentato dalla neutralizzazione del contesto quale fattore di condizionamento del processo di costruzione del discorso. Questa operazione è una delle manifestazioni del processo di "disintermediazione" (BENTIVEGNA 2002) che si sta facendo strada nella comunicazione politica. Espressione simbolica di questo processo è la pratica dello *streaming*, cioè della trasmissione in diretta via internet di eventi politici istituzionali o riguardanti la vita interna dei partiti.
Prendiamo il caso più noto, quello della diretta degli incontri fra le delegazioni del Partito Democratico e del Movimento 5Stelle in occasione delle consultazioni per la formazione del governo nel 2013 (presidente incaricato Bersani) e nel 2014 (presidente incaricato Renzi). Quelle dirette hanno modificato radicalmente la natura pragmatica e discorsiva degli eventi. Da discussioni schiettamente argomentative la cui struttura partecipativa è limitata agli attori fisicamente compresenti allo scambio, che sono al tempo stesso mittenti e destinatari del discorso, essi si sono trasformati in qualcosa di molto più simile a un dibattito, i cui destinatari reali sono gli spettatori (cioè i cittadini/elettori). L'elemento propagandistico (componente peraltro

[3] Con l'espressione 'Patto del Nazareno' si intende l'accordo politico stretto fra Silvio Berlusconi e Matteo Renzi nel corso di un incontro tenutosi il 18 gennaio del 2014 nella sede del Partito Democratico di largo del Nazareno a Roma (donde il nome con cui è conosciuto). Il patto prevedeva la collaborazione fra PD e Forza Italia nel percorso di revisione del titolo V della Costituzione. L'accordo è stato rotto nel gennaio 2015 a causa del mancato accordo sull'elezione del presidente della Repubblica.

RIFL/BC(2016): 219-231
DOI: 10.4396/2016BC14

essenziale della comunicazione politica) ha finito, dunque, per invadere uno spazio discorsivo tradizionalmente riservato al confronto dialettico fra posizioni diverse.
L'incontro fra Grillo e Renzi del 19 febbraio 2014 rappresenta in modo assai eloquente questa commistione di piani e generi discorsivi. La memoria di quel confronto è legata alla battuta di Renzi «Beppe, esci da questo blog!», con la quale accusava Grillo di essere responsabile di un fenomeno di cui Renzi stesso è, in una certa misura, uno dei protagonisti: una sorta di mutazione genetica delle forme del discorso politico, in cui la sostanza prende il sopravvento sulla forma, dando luogo a un discorso che potremmo definire 'disfasico'. Con questo aggettivo intendiamo un discorso tendenzialmente indifferente al contesto, che non tiene nel debito conto le specificità dei luoghi e delle situazioni nelle quali il discorso politico si svolge e alle cui condizioni enunciative dovrebbe adeguarsi. Nel discorso disfasico la costruzione argomentativa lascia il posto agli slogan, la retorica ha la meglio sulla dialettica, il ragionamento cede il campo alla seduzione asseverativa del *tweet*, che di questo nuovo ordine discorsivo è una delle espressioni più interessanti dal punto di vista analitico. Attraverso l'attività su Twitter, siamo, infatti, in grado di individuare alcune peculiarità del discorso renziano, che andranno sicuramente confermati da un successivo e approfondito confronto con dati prodotti in contesti discorsivi, diafasicamente e diamesicamente diversificati (interviste televisive, interventi parlamentari, comizi, saggi, ecc.). Vedremo, infatti, come la comunicazione veloce di Twitter sia stata scelta da Renzi come simbolo di quel 'cambiamento di verso' che egli ha deciso di imprimere al Paese di cui due anni fa ha preso le redini.

## 4. Controllare il discorso con un *tweet*

Nel perseguire il suo progetto, Renzi sembra adottare le stesse strategie che per Foucault il potere, in tutte le sue forme, mette in campo per esercitare il proprio controllo sul discorso. Il luogo in cui tale controllo assume, in Renzi, un valore simbolico è il mondo dei *social network*. Le modalità di gestione del suo profilo Twitter rispecchiano, infatti, quasi perfettamente le parole che, quasi quaranta anni fa, Foucault metteva in bocca all'Istituzione nella sua celebre lezione inaugurale al Collège de France:

> Non devi aver timore di cominciare; siamo tutti qui per mostrarti che il discorso è nell'ordine delle leggi; che da tempo si vigila sulla sua apparizione; che un posto gli è stato fatto, che lo onora ma lo disarma; e che se gli capita d'avere un qualche potere, lo detiene in grazia nostra, e nostra soltanto (FOUCAULT 2014: 4).

In effetti, Twitter si presta assai bene a essere luogo di controllo del discorso attraverso le procedure messe in luce da Foucault. Twitter è, infatti, un mezzo che esclude dando l'impressione di includere. Questa è, crediamo, la ragione profonda della passione di Renzi per questo *social network*. In esso il discorso assume quasi plasticamente la forma di un fiume impetuoso lungo il quale vengono poste delle dighe che ne irreggimentano lo scorrere. Tale compito è svolto da due funzionalità tecniche offerte dal mezzo, il *retweet* e la menzione, che selezionano coloro che hanno diritto d'accesso al discorso.
Il *retweet* e la menzione sono armi di potere simbolico molto forti con cui il politico esercita una vigilanza sul discorso, sul suo apparire, sulla selezione degli attori

autorizzati ad accedervi, ma anche su ciò che va lasciato scorrere e che, dunque, non va considerato degno di appartenere all'ordine legittimo del discorso.
Queste funzionalità fungono da strumenti tecnici che consentono di esercitare il controllo esterno e interno sull'accesso al discorso attraverso le procedure individuate da Foucault (interdetto, partizione, volontà di verità, per quanto riguarda il controllo esterno; commento, autore, discipline per quanto attiene al controllo interno).
Ai filtri rappresentati da *retweet* e menzione, Renzi aggiunge un terzo filtro, costituito dall'*hashtag* #matteorisponde, che agisce sul controllo interno al discorso, in quanto la sua legittimazione avviene attraverso la selezione delle domande a cui rispondere e la 'rarefazione' conseguente dei soggetti ammessi al discorso, che sono coloro che potranno godere del privilegio di ricevere la risposta.
In termini foucaultiani, *retweet*, menzione e *hashtag* rappresentano

> la forma più visibile e superficiale dei sistemi di restrizione […] costituita da ciò che si può raggruppare sotto il nome di rituale; il rituale definisce la qualificazione che devono possedere gli individui che parlano […];esso definisce i gesti, i comportamenti, le circostanze, e tutto l'insieme di segni che devono accompagnare il discorso (*Ivi*: 20).

## 5. La gestione crossmediale della comunicazione

Il web rappresenta il perno dell'ordine discorsivo renziano da un duplice punto di vista: quello della percezione dell'opinione pubblica e quello delle affermazioni esplicite dello stesso Renzi, che propone Twitter come simbolo di quel cambiamento di verso che vorrebbe imprimere all'Italia. Il valore simbolico che egli annette al suo *social network* preferito è desumibile dal seguente passaggio tratto da un suo libro del 2012, *Stil Novo*, sul quale torneremo fra poco, che per molti versi rappresenta una silloge del 'Renzi-pensiero' (espressione lemmatizzata anche dal vocabolario Treccani on line).

> Se fate i conti, alcune terzine funzionerebbero benissimo nella logica dei centoquaranta caratteri: «Ahi serva Italia, di dolore ostello / nave sanza nocchiere in gran tempesta / non donna di provincie ma bordello!» o ancora «Fatti non foste a viver come bruti / ma per seguir viritute e canoscenza», cosa che ci fa bene ricordare sempre (RENZI 2012: 24[4]).

Nel brano, Renzi paragona i 140 caratteri che costituiscono la lunghezza massima consentita dei messaggi su Twitter alle terzine dantesche. Renzi immagina che, se vivesse oggi, Dante avrebbe un blog e comunicherebbe via Twitter.
La brevità di Twitter sembra, inoltre, adeguarsi assai bene al decisionismo che caratterizza il presidente del Consiglio italiano. In Twitter la politica ha trovato uno strumento assai duttile per accorciare i tempi di diffusione dei contenuti, ma anche per ridurre gli spazi del ragionamento argomentativo. Renzi ha saputo sfruttare Twitter come sponda tecnologica con cui mostrare un cambiamento di verso anche nei rituali che contraddistinguono la dialettica fra le forze politiche.
Renzi, tuttavia, non si limita ad adattarsi al formato, ma crea uno stile discorsivo che trae forza dai 140 caratteri. Quasi tutti i suoi *tweet* sono costruiti su un ritmo che sembra assumere quasi una formalizzazione metrica, in forza della quale

[4] Traiamo le citazioni e i relativi numeri di pagina dalla versione e-book.

RIFL/BC(2016): 219-231
DOI: 10.4396/2016BC14

l'accostamento fra *tweet* e terzine dantesche, pur confermandosi forse azzardato, assume una valenza assai meno propagandistica di quanto l'affermazione che abbiamo riportato poco sopra potrebbe suggerire a prima vista. Se consideriamo l'attività di Renzi su Twitter come una pratica discorsiva organica e per niente estemporanea, scopriamo che la scrittura dei *tweet* segue una strategia che non è lasciata al caso, ma che, al contrario, mostra una coerenza sia sul piano del progetto politico sia su quello della contingenza degli avvenimenti.
Nei *tweet* del presidente del Consiglio le riflessioni, le polemiche e gli annunci sui fatti al centro del dibattito vivono del costante richiamo ai capisaldi del suo progetto politico. Uno sguardo agli *hashtag* nei quali sono raggruppati i venti *tweet* che hanno ricevuto l'apprezzamento maggiore nell'arco dei primi dodici mesi in cui Renzi è stato alla guida del governo svela l'esistenza di un filo rosso che costituisce l'ossatura (la *fabula*, direbbe un narratologo) di una storia riconoscibile.
Con i suoi annunci a 140 caratteri, Renzi costruisce la sua personale variante del berlusconiano 'contratto con gli italiani'. Gli 'impegni concreti' della campagna elettorale del 2001, che traducevano in slogan i punti sottoscritti da Berlusconi in diretta televisiva nel programma condotto da Bruno Vespa, diventano in Renzi, grazie alla velocità e alla concisione sincopata imposte dal terreno ideale di Twitter, eventi vissuti nel momento in cui accadono. Il primo *tweet* lanciato da Palazzo Chigi poche ore dopo il giuramento del suo governo dà simbolicamente avvio al cambiamento di verso.

> (1)
> @matteorenzi
> Oggi con @graziano_delrio sui dossier. Metodo, metodo, metodo. Non annunci spot, ma visione e concretezza da sindaci. #buonadomenica

Nella passione di Renzi per Twitter si può scorgere un ulteriore motivo di superamento del modello discorsivo berlusconiano, che riponeva nel mezzo televisivo la sede del suo controllo simbolico del discorso. Se volessimo stabilire un'altra proporzione, potremmo affermare che la tv sta a Berlusconi come i *social network* stanno a Renzi.
Questa proporzione è tuttavia riduttiva in quanto non tiene conto delle relazioni crossmediali che i due personaggi sono in grado di intessere. Mentre Berlusconi ha costruito tutta la sua fortuna, non solo politica, sulla tv, ed ha, dunque, avuto con essa un rapporto strutturale, ma potremmo dire, anche consustanziale, Renzi è riuscito, per ragioni anagrafiche, a fare di questo mezzo un uso meramente strumentale, proprio di una fase del rapporto fra politica e mezzi di comunicazione ormai pienamente consolidata. Questa differenza sostanziale emerge nelle diverse reazioni dei due personaggi a trasmissioni o personaggi televisivi che veicolano contenuti sgraditi.
Di Berlusconi si ricordano le telefonate con le quali interveniva in programmi televisivi di informazione politica per contestarne contenuti od ospiti sgraditi (celebri quelle nelle trasmissioni di Floris e Santoro). Con quegli interventi Berlusconi tentava di modificare l'andamento dell'evento dall'interno, provando cioè a diventarne un partecipante ratificato.
Renzi, è riuscito, invece, a influenzare l'andamento di una trasmissione senza agirvi dall'interno. Il 26 gennaio 2015, mentre su *La 7* era in corso il programma "Piazza Pulita", condotto da Corrado Formigli, Renzi lancia il seguente *tweet*:

RIFL/BC(2016): 219-231
DOI: 10.4396/2016BC14

(2)
@matteorenzi
Trame, segreti, finti scoop, balle spaziali e retropensieri: basta una sera alla tv e finalmente capisci la crisi dei talk show in Italia.

Il *tweet* consente di osservare la capacità di Renzi di muoversi fra mezzi di comunicazione differenti, fra i quali istituisce un collegamento che mostra come essi possano divenire complementari. Per proseguire il confronto con il comportamento del predecessore, il *tweet* di Renzi è stato letto come il corrispettivo *social* del cosiddetto 'editto bulgaro', cioè della conferenza stampa nella quale nel 2002, durante una visita ufficiale a Sofia, l'allora premier attaccò pesantemente Enzo Biagi, Michele Santoro e Daniele Luttazzi, chiedendone l'allontanamento dalla TV di Stato. Il paragone con le telefonate in diretta e con l'editto bulgaro è venuto subito in mente a qualche utente di Twitter:

(3)
@nomeutente
@matteorenzi e falla sta telefonata che te sfoghi…

(4)
@nomeutente1
@matteorenzi Dagli editti bulgari agli (*sic!*) twittereditti la strada è breve!

L'elemento più interessante di tutto quanto l'episodio è il fatto che Renzi è riuscito a realizzare una sorta di chiasmo mediale per il quale su Twitter si parla di un evento che ha luogo in TV e in TV si parla di ciò che su Twitter si dice dell'evento TV.

(5)
@nomeutente
@matteorenzi comunque è cambiato il tema della trasmissione. Ora si parla del tuo tweet.

## 6. L'ideologia della narrazione

Nel corso della stessa sequenza di *tweet* riportata nel paragrafo precedente, uno dei collaboratori di Renzi, Davide Ricca, interviene con un *post* (successivamente cancellato), che induce Renzi a replicare per spiegare il motivo del suo fastidio nei confronti della trasmissione.

(6)
@dadoricca
@matteorenzi che dici usciamo e ci si prende una birretta? Molto meglio

(7)
@matteorenzi
@dadoricca È una cosa serie Davide. Dobbiamo cambiare modo di raccontare l'Italia e la politica. Non siamo quella roba lì.

Con il riferimento a un modo di raccontare l'Italia che 'non gli garba', Renzi si pone su un piano non dissimile nel merito, ma diverso nel metodo, da quello dell'editto berlusconiano contro giornalisti e trasmissioni sgradite. Mentre Berlusconi chiese esplicitamente la chiusura di quelle trasmissioni e l'allontanamento dei loro

conduttori dalla TV di Stato per ragioni personali, l'attacco di Renzi è costruito sul piano, per così dire, della politica (ancor prima che dell'ordine) del discorso. È un attacco che chiama in causa una pratica evocativa che, nel discorso renziano, svolge la fondamentale funzione di stabilire un contatto empatico con la platea degli elettori, stabilendo e ricreando quel nuovo senso di comunità che il *tweet* che abbiamo appena visto auspicava.

Per raggiungere i suoi scopi, Renzi fa un ricorso sistematico allo *storytelling*, inteso come una strategia che mette insieme marketing e ideologia. Sul legame fra narrazione e politica esiste una bibliografia ormai vasta (citiamo qui solo SALMON 2014, FONTANA SGREVA 2011). Qui ci limitiamo ad osservare che quella che viene considerata come una novità nel modo di fare comunicazione politica non è altro che la conseguenza della fine del grande ombrello delle ideologie novecentesche, le quali si facevano garanti della razionalità dei discorsi politici. La caduta di questi ombrelli ha portato alla necessità di piegare la pratica narrativa al racconto non più di un'idea e di un'appartenenza (a un blocco geopolitico, a una classe sociale, a un partito politico) ma di una persona specifica, che, attraverso questo racconto, trova una legittimazione non più come rappresentante ma come proprietaria di una soggettività politica.

La politica come racconto non giunge certo in Italia con Renzi. Anche Berlusconi vi ha fatto ricorso. Si pensi solo all'opuscolo, significativamente intitolato *Una storia italiana*, che riempì la cassetta delle lettere di milioni di cittadini italiani durante la campagna elettorale per le politiche del 2001. Tuttavia, l'attuale presidente del Consiglio ha accompagnato l'uso della narrazione a espliciti riferimenti alla necessità di basare l'attività politica sul racconto di una storia in cui tutti possano riconoscersi. In una certa misura, Renzi, a differenza di Berlusconi, non si limita a praticare lo *storytelling*, ma si spinge anche a teorizzarlo.

Inoltre, va osservato che la stessa funzione che la narrazione svolge nei due personaggi è diversa. Entrambi incarnano l'archetipo narrativo dell'eroe (talvolta anche quello dell'aiutante/mentore). Ma mentre il fondatore di Forza Italia usava la narrazione per presentarsi all'Italia profonda come il difensore da un nemico da lui stesso costruito, Renzi se ne serve per sollecitare il lato emozionale del destinatario, per poi però proporgli una sistemazione razionalmente rassicurante e fondata sulla speranza. Anche in questo caso, un *tweet* scritto nel suo primo giorno da capo del governo riesce a dare il senso nel quale Renzi ricorre alla narrazione.

> (8)
> @matteorenzi
> Grazie per i messaggi. Compito tosto e difficile. Ma siamo l'Italia, ce la faremo.
> Un impegno: rimanere noi stessi, liberi e semplici.

Il *tweet* è del 22 febbraio 2014, cioè il giorno successivo al giuramento del gabinetto da lui presieduto. Il riferimento all'Italia e alla sua storia funge, in questo *tweet*, da argomento dell'opinione espressa («ce la faremo perché siamo l'Italia»).

La volontà di razionalizzare l'emozione (e dunque di dare sostanza argomentativa alla forma narrativa) trova la sua espressione programmatica in *Stil Novo,* un volume pubblicato da Renzi nel 2012, quando era ancora sindaco di Firenze. «Un amore non si giustifica, ma si racconta», scrive l'attuale presidente del Consiglio. In questa affermazione troviamo il senso profondo dell'uso della narrazione nel discorso politico della fase attuale: la volontà di sostituire il ragionamento con il racconto. In un'intervista apparsa sul numero 10/2015 del settimanale *L'Espresso,* Renzi ha

ribadito il concetto in modo assai chiaro: «Il premier è uno che racconta una storia. Se non sa farlo il resto è inutile. La novità rispetto al passato è che la nostra è una storia vera, credibile».
Il libro è strutturato in modo da favorire una connessione fra il contenuto della storia e le esperienze, passate e presenti, sia dell'autore sia del fruitore della storia.
Nella odierna società 'liquida', Renzi punta a un modello forte di *storytelling*, basato sui punti di riferimento sicuri e riconoscibili di un passato capace di risvegliare nei lettori il senso di appartenenza a una collettività con alle spalle una tradizione secolare, di cui rivendica l'eredità. In questa prospettiva, egli fa di tutto per istituire un legame di continuità fra se stesso e gli atti compiuti in qualità di sindaco di Firenze e le gesta di alcuni dei personaggi più illustri di questa città.

> Forse non avete mai pensato al granduca Cosimo come un rottamatore *ante litteram* o ai Medici come a banchieri favorevoli alla patrimoniale. Considerare Dante un modello per la sinistra probabilmente vi stupirà, e di sicuro stupirebbe lui (RENZI 2012: 11).

Nel libro Renzi presenta gli assi portanti del suo personale «ponte narrativo» (FONTANA, SGREVA 2011), con la comparsa dei principali schemi archetipici della narrazione: l'eroe *in primis* (egli stesso), ma anche gli antagonisti e 'i guardiani della soglia'. Ecco, perciò, comparire i bersagli principali della sua 'vis rottamatoria' e della sua battaglia per il rinnovamento della classe dirigente, gli «autorevolissimi, eminentissimi e capacissimi professoroni universitari (tutti rispettabili, per carità ma alcuni sembrano più sòle che soloni a giudicare dai risultati)» (*Ibidem*).
Va da sé che questi «custodi soporiferi di un patrimonio che immaginano di loro proprietà» fanno parte del mondo da rottamare, in quanto difendono il passato «con un'ostinazione tipica degli adepti di una setta più che dei funzionari di una pubblica comunità» (*Ibidem*).
E conclude con una presa di posizione che rivela il cambio di paradigma ideologico, che necessita di un cambio di paradigma linguistico-discorsivo: «Continuo a pensare che la grande sfida dei prossimi anni non sarà tra conservatori e progressisti, ma tra paurosi e coraggiosi» (*Ibidem*).
Il cambiamento di verso investe anche le parole che costituiscono il repertorio lessicale del linguaggio politico. Nel momento in cui si cambiano le parole si finisce per riprogrammare e modificare l'oggetto a cui le parole si riferiscono.
Il bisogno di narrazione è esplicitamente affermato in un passaggio del libro-manifesto, in cui egli individua nella mancanza di una narrazione in grado di scalzare quella – legata al Sessantotto – della generazione precedente le ragioni del diffuso scetticismo circa la capacità della generazione nata fra gli anni '70 e gli anni '80 di assumere la guida della società italiana.

> Noi nati negli anni Settanta-Ottanta soffriamo della stessa malattia dei fiorentini con Pinocchio: non riusciamo a comunicare bene quello che siamo. Non abbiamo una storia collettiva da raccontare, pur avendo realizzato grandi cose. […] Intorno al Sessantotto la generazione dei nostri padri ha costruito (qualcuno potrebbe dire ricamato) una narrazione di valori, idealità, passione che costituisce un richiamo permanente. […] E noi abbiamo accettato il loro racconto come l'unico possibile (RENZI 2012: 175).

Il libro si chiude come si era aperto, cioè con un'esplicita affermazione dell'importanza della narrazione per una comunicazione 'vincente'. L'uso di 'tre

*slides* e due battute' (comportamento che è stato più volte rimproverato allo stesso Renzi) sembra essere consentito, dunque, solo se inserito nel quadro di legittimazione discorsiva rappresentato dalla narrazione.

> L'idea di una diversa capacità di immaginazione per il nostro Paese è fondamentale. Vincerà chi saprà raccontare meglio una storia credibile. […] Chiedono bellezza i cittadini globali del XXI secolo. Chiedono emozioni e un progetto nel quale credere. Chiedono di essere coinvolti, non ammaestrati con tre slide e due battute (RENZI 2012: 180).

## 7. Conclusioni

Il potere ha sempre usato e saputo manipolare i mezzi di comunicazione di massa. La novità rappresentata da Renzi non sta, dunque, in questo. Egli, semmai, si presenta come colui che, più dei suoi concorrenti diretti (per età anagrafica del leader, come, ad esempio, Salvini, o per essere a capo di un movimento nuovo in grado di coagulare un forte consenso attorno a sé, come Grillo), ha saputo interpretare il cambiamento di paradigma comunicativo che sta avvenendo in questi anni. Dalla prevalenza di una comunicazione incentrata sul solo mezzo televisivo (il cui campione era Silvio Berlusconi) si è passati a un villaggio mediatico sempre più interconnesso, in cui vince chi meglio sa muoversi fra più mezzi.

In questo lavoro abbiamo voluto rimarcare come il linguaggio di Renzi non sia affatto il frutto delle scelte estemporanee di un bullo di periferia (come Scalfari ha definito il presidente del Consiglio), ma il risultato di una meditata elaborazione politica, di cui il libro-manifesto del 2012 è una delle tappe fondamentali.

La struttura argomentativa della narrazione renziana, esplicitamente concepita per essere spezzettata in *tweet* da 140 caratteri fruibili autonomamente, mettono giocoforza in ombra la componente dialettica incentrata sull'argomentazione a favore di quella retorica e persuasiva, incentrata sulla narrazione. La costruzione del discorso in vista della sua riutilizzabilità in un altro contesto mediale rafforza l'idea che l'ordine discorsivo creato da Renzi abbia una natura che abbiamo proposto di definire 'disfasica', in quanto basata sulla forte contrazione delle differenze di registro, generi testuali e tipi discorsivi. In un siffatto orizzonte comunicativo, la narrazione svolge una funzione fondamentale, che sussume nel discorso la componente argomentativa, che viene implicata ora nella premessa, ora nella tesi, ora negli argomenti del discorso.

Attraverso lo s*torytelling*, Renzi crea un «ponte narrativo» (FONTANA, SGREVA 2011) sul quale scorrono storie di cui i cittadini possano percepirsi come gli attori principali. In questo senso il #matteorisponde (rubrica settimanale su Twitter, che dal 2016 viene trasmessa in diretta streaming su Facebook) diviene luogo di ascolto più che di interazione reale, un modo per raccogliere, al netto delle critiche e degli attacchi, possibili temi da fare oggetto di altre storie per rafforzare l'intima essenza del suo progetto, che consiste nel costruire una nuova forma di mediazione (politica, sociale, informativa), una re-intermediazione come la definisce Bentivegna (2015), che consiste nella ricerca di un contatto diretto con i cittadini, che alla rappresentanza affianchi la rappresentazione.

**Bibliografia**

ANTONELLI, Giuseppe (2000), *Sull'italiano dei politici nella seconda Repubblica*, in VANVOLSEM Serge et al. (a cura di), *L'italiano oltre frontiera* (Atti del V Convegno Internazionale del Centro di studi italiani), Franco Cesati, Firenze, pp. 211-234.

BARILE, Nello (2014), *Brand Renzi. Anatomia del politico come marca*, Egea, Milano.

BAMBERG, Michael (2007), a cura di, *Narrative. State of the Art*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia.

BARTHES, Roland (1969), *Introduzione all'analisi strutturale dei racconti*, in *Id*., (a cura di), *L'analisi del racconto*, Bompiani, Milano.

BENTIVEGNA, Sara (2002), *Politica e nuove tecnologie della comunicazione*, Laterza, Roma-Bari.

BENTIVEGNA, Sara (2015), *A colpi di tweet. La politica in prima persona*, Il Mulino, Bologna.

COSENZA, Giovanna (2007), *Semiotica della comunicazione politica*, Carocci, Roma.

COSENZA, Giovanna (2012), *Spotpolitik. Perché la casta non sa comunicare*, Laterza, Roma-Bari.

DELL'ANNA, Maria Vittoria (2010), *Lingua italiana e politica*, Carocci, Roma.

GUALDO, Riccardo, DELL'ANNA, Maria Vittoria (2004), *La faconda Repubblica. La lingua della politica in Italia*, Manni, Lecce.

DESIDERI, Paola (2006), *La comunicazione politica: dinamiche linguistiche e processi discorsivi*, in GENSINI Stefano (a cura di), *Fare comunicazione*, Carocci, Roma.

FONTANA, Andrea, SGREVA, Gianluca (2011), *Il ponte narrativo. Le scienze della narrazione per le leadership politiche contemporanee*, Lupetti, Milano.

FOUCAULT, Michel (1971), *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris *(L'ordine del discorso*, trad. di, FONTANA Alessandro, Einaudi, Torino, 2014.

RENZI, Matteo (2012), *Stil novo. La rivoluzione della bellezza da Dante a Twitter*, Rizzoli, Milano.

SALMON, Christian (2008), *Storytelling. La fabbrica delle storie*, Fazi, Roma.

SALMON, Christian (2014), *La politica nell'era dello storytelling*, Fazi, Roma.

VAN EEMEREN, Frans Hendrik e GARSSEN, Bart (2012), a cura di, *Exploring Argumentative Contexts*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia.

ZAGREBELSKY, Gustavo (2010), *Sulla lingua del tempo presente*, Einaudi, Torino.

RIFL/BC(2016): 232-241
DOI: 10.4396/2016BC15

# Una prospettiva naturalistica sulla costruzione del consenso: i processi decisionali negli animali umani e non umani

**Antonino Pennisi**[1], **Santina Giannone**[2], **Laura Giallongo**[3]

**Abstract** The dynamics concerning power aroused particular attention to the social and political studies focusing, in particular, on the consensus-construction and its organization. The rhetoric of power is one the most debated issues of the *sapiens* political system; it represents the *summa* of personal and group strategies, experiences and objectives. The communication between individuals of the same rank also exists in the remaining animal world, which compares with power and consensus dynamics in a less evident way but, equally decisive. The relationships between conspecifics, especially among primates, are strongly influenced by the rank difference and the dynamics for the achievement and maintenance of consensus as confirmed by the biopolitics studies which have been reformulating a strongly deterministic view of the animal societies. Our researches are set in this context of studies to explore the power management in animal societies and the ethological "rhetoric" of consensus, which as we attempt to demonstrate here, is strongly influenced by the social capacity to mediate the conflicts and acquire a useful role in terms of social service as interpreter of the ecological rationality inspirer of the group decisions. It is in this process where the construction of the ethological context leadership happens.

**Keywords:** social cognition, biopolitic, animal consensus, leadership, ecological rationality

**Received November 2015; accepted April 2016.**

## 0. Introduzione

Per molte specie animali la formazione di un gruppo è una strategia adattiva vantaggiosa (WRANGHAM 1980; VAN SCHAIK 1983; TELLA ET AL. 1988; MEUNIER ET AL. 2006) che consente ai singoli individui di godere di una maggiore protezione dai predatori, di essere più competitivi nella caccia o nelle dinamiche di ricerca e acquisizione del cibo, oltre che di ottimizzare alcuni processi intragruppo nell'allevamento della prole o altre attività sociali. La vita in gruppo,

[1] Università degli studi di Messina; apennisi@unime.it

[2] Università degli studi di Messina; sgiannone@unime.it

[3] Università degli studi di Messina; lgiallongo@unime.it

RIFL/BC(2016): 232-241
DOI: 10.4396/2016BC15

tuttavia, rappresenta anche un potenziale terreno di scontro per le medesime attività per cui la comunità può essere vantaggiosa. Tra queste, in particolare, fonti di conflitto sono spesso l'acquisizione del cibo e l'accoppiamento. I conflitti che si originano all'interno del gruppo sono talvolta risolti mediante scontro aggressivo diretto tra due o più contendenti; in molti casi, invece, le scelte riguardano tutto il gruppo e in seno ad esso si cerca una scelta condivisa. I processi di espressione della scelta, dunque, possono presupporre la ricerca e la costruzione di consenso diffuso. Due sono le strategie maggiormente utilizzate, secondo gli etologi, dalle comunità animali non umane nella gestione e costruzione del consenso: 1) la leadership diffusa e 2) la leadership personale (LECA ET AL. 2003; CONRADT & ROPER 2005). Mentre la prima prevede modalità specie-specifiche di consultazione 'allargata' del gruppo, da cui scaturisce una decisione condivisa sulla base dei criteri di 'utilità ecologica', la seconda è determinata, o in alcuni casi innescata, dalla manifestazione di uno o due leader del gruppo, che viene in un secondo momento seguita da una parte o dalla totalità della comunità stessa.
All'assunzione della prima o della seconda strategia contribuiscono innumerevoli fattori: anzitutto le caratteristiche biologiche che determinano sesso, età, stazza, ad esempio; il radicamento dell'individuo nel gruppo in termini di rango e di posizionamento sociale; a queste si aggiungono i condizionamenti specie-specifici determinati dalla conformazione sociale, oltre alle pressioni ecologiche dettate dall'ambiente in cui il gruppo animale svolge la propria esistenza. Per molto tempo si è ritenuto che i fattori filogenetici (WILSON 1975; DAWKINS 1976) fossero determinanti rispetto a quelli ontogenetici nell'acquisizione del potere e che gli individui più dotati in termini di forza fisica, stazza, vigore, fossero i predestinati all'acquisizione del dominio. Il recente declino della sociobiologia, tuttavia, culminato nell'abiura del suo padre fondatore, (NOWAK ET AL. 2010) ha aperto strade a nuovi percorsi di ricerca (PENNISI 2014) che valorizzano l'importanza delle relazioni sociali come strategia adattiva che favorisce l'acquisizione di centralità nella costruzione del consenso.

## 1. Leadership diffusa

La risoluzione dei conflitti di interesse, potenzialmente pericolosi per la coesione del gruppo e dunque ampiamente svantaggiosi in termini di riproduzione, difesa, opportunità di foraggiamento e cure parentali- l'investimento genitoriale nella prole che gioca un ruolo determinante nella fitness individuale e di gruppo- richiede spesso l'utilizzo della leadership diffusa per la gestione del potere sociale. Gli studi etologici hanno chiarito i fattori coinvolti nelle scelte comunitarie: dimensione del gruppo ed eterogeneità dei membri, distribuzione dei costi e gestione delle informazioni, sarebbero infatti decisivi nelle pratiche di *decision-making* nelle specie sociali. La leadership diffusa è efficace nei gruppi molto numerosi ed eterogenei, con ampi conflitti di interesse e distribuzione asimmetrica dei costi di consenso, ed inoltre nelle comunità ampie nelle quali risulta complesso gestire le informazioni centralmente. La coesione di gruppo, nonché i vantaggi delle vita comunitaria, hanno infatti permesso la diffusione della risoluzione democratica dei conflitti sociali.
Il voto animale ed in generale le pratiche democratiche nelle specie sociali – evinti dagli studi condotti dagli etologi sul comportamento animale nel loro ambiente naturale e nell'ambito della teoria dei giochi e delle decisioni – hanno rilevanza biopolitica per la valutazione dell'efficacia delle scelte sociali umane, nonché degli effetti che la retorica politica può avere a lungo termine per la nostra specie

(PENNISI 2014; PENNISI & GIALLONGO 2015). L'etologia del voto animale ha costituito, grazie alla grande quantità di esempi empirici diffusi tra le specie sociali e all'uniformità, nonché alla regolarità dei parametri monitorati, un quadro teorico di ipotesi e teorie accreditate (CONRADT & ROPER 2005, 2007; LIST 2004; CONRADT & LIST 2009). Per ogni singolo processo decisionale vengono presi in esame una serie di standard scientifici: corpo elettorale (i soggetti coinvolti nelle decisione di gruppo); comportamento di voto espresso tramite vocalizzazioni, danze, movimenti di attesa e di notifica; la soglia di voti necessaria alla presa di decisione di gruppo, dunque il *quorum*; i costi di consenso e i conflitti di interesse. Tali parametri hanno permesso di classificare i processi decisionali animali per tipologia – le scelte vengono prese principalmente per sincronizzare i movimenti del gruppo nel tempo e nello spazio – e sistema comunicativo (CONRADT & ROPER 2010). La trasmissione di informazioni rilevanti per effettuare la decisone di gruppo può avvenire localmente (*local communication*) – diffusa nelle comunità di ampie dimensioni nelle quali ogni individuo comunica ad un numero limitato di conspecifici – o le informazioni vengono scambiate tra ogni membro nei gruppi ristretti (*global communication*).

Le procedure di voto al fine di raggiungere il consenso sono diffuse in molte specie con sistemi sociali più o meno complessi e capacità cognitive diversificate (BLACK 1988; VISSCHER 2007; KING & SUEUR 2011; PRINS 1996; BOUSQUET, SUMPTER & MANSER 2011). Le pratiche decisionali consensuali nei parlamenti ecologici coinvolgono il gruppo nella sua interezza. Ogni membro comunica la propria preferenza tra due o più azioni che si escludono a vicenda, dunque 'vota' per le dinamiche di gruppo. Le decisioni assumono caratteristiche diverse per le specie-specificità biologiche, nonché per le pressioni ecologiche dell'habitat naturale e riguardano scelte cruciali e strettamente correlate alla fitness. Ne sono un esempio i processi migratori negli uccelli o la ricerca nel nido negli insetti ed in generale gli spostamenti per il cibo e l'accoppiamento. In una prospettiva naturalistica le prese di decisione delle altre specie vengono intese come risultato di un processo evolutivo, in cui sono le strategie più vantaggiose a determinare il successo riproduttivo. Tale razionalità ecologica – valutata per l'efficacia adattiva dei processi di *decision-making* – coinvolge pochi parametri decisionali e si fonda sullo scambio di segnali veritieri, univoci e non manipolabili, producendo comportamenti controllabili e vantaggiosi in termini di fitness per l'intera comunità.

Gli insetti sociali (api e formiche) fondano le scelte di gruppo, per le migrazioni e la ricerca di nuove dimore, sul consenso (SEELEY 2010; SEELEY & VISSCHER 2004; DORNHAUS ET AL. 2004; PRATT ET AL. 2002; PRATT 2005). Le esploratrici nella ricerca di potenziali nidi individuano attraverso una serie di proprietà alle quali mostrano preferenza – dimensione e forma della cavità, esposizione alla luce, altezza e posizione dell'ingresso, inoltre la presenza o meno di strettoie e l'umidità – i siti più soddisfacenti. La trasmissione delle informazioni ottenute dall'ispezione avviene tra le api per mezzo delle danze dell'addome: i siti migliori per proprietà verranno pubblicizzati con danze più vivaci, dunque con un numero maggiore di circuiti e durature nel tempo. Tra le formiche il reclutamento avviene conducendo gli altri membri del gruppo al nuovo sito, tramite scie feromoniche e *tandem-running,* dunque il contatto continuo tra l'esploratrice e la formica reclutata durante la conduzione al sito. Ogni potenziale nido proposto simultaneamente delle esploratrici viene ispezionato ricevendo o meno il supporto, tramite le danze o le *tandem-running*, con l'aumento dei sostenitori per un sito infatti prende avvio la competizione tra le possibili dimore. Il processo decisionale richiede

lunghe sessioni di votazione e si protrae sino al raggiungimento del *quorum* – la soglia di preferenze necessaria per effettuare la presa di decisione di gruppo – dunque l'aumentano di sostenitori di un sito con le danze e la diminuzione del dissenso o per le formiche maggiore presenza di conspecifici nel nuovo sito che nella vecchia dimora, che determinano la migrazione della colonia.
La sincronizzazione dei movimenti di gruppo nel tempo e nello spazio tra i primati avviene spesso attraverso una condivisione democratica delle scelte (BOINSKI & CAMPBELL 1995; KING & SUEUR 2011; KUMMER 1968; NORTON 1986; STEWART & HARCOURT 1994), poiché la risoluzione dei conflitti in una società dispotica, nella quale un solo individuo assume la dominanza e prende le decisioni per il gruppo, determina una forte asimmetria dei costi di consenso, infatti il resto del gruppo subordina la propria scelta a quella del dominante. I macachi fondano le proprie scelte sociali sul consenso, infatti ogni membro del gruppo, indipendentemente dalla posizione nella gerarchia di dominanza, concorre alla presa di decisione: i movimenti riutilizzati specie-specifici permettono di esprimere la propria preferenza tra le proposte alternative e richiedono un duplice quorum per i tempi e per la direzione dello spostamento dell'intero gruppo, garantendo coesione ed efficienza. I cebi cappuccini propongono gli spostamenti attraverso i comportamenti attesa, ogni individuo abbandona la posizione di riposo, proponendo una direzione, ed emette una serie di trilli a bassa frequenza sino al raggiungimento della soglia *quorum*. Nei gruppi osservati sono sufficienti poche manifestazioni di consenso (*quorum* assoluto), ciò permette di effettuare scelte efficienti in breve tempo. I comportamenti di notifica vengono utilizzati dai babbuini per coordinare il gruppo nelle fasi di spostamento. Solo i maschi dominanti propongono contemporaneamente movimenti in diverse direzioni ed attirano l'attenzione dei conspecifici con vocalizzazioni. Qualora una delle direzioni proposte raggiunga la soglia *quorum*, un numero maggiore di sostenitori, avverrà lo spostamento del gruppo. Nei gorilla si assiste all'integrazione tra leadership diffusa e personale, spesso infatti le scelte che riguardano i tempi e la direzione dello spostamento avvengono attraverso la manifestazione della disponibilità dei membri del gruppo alla presa di decisione del dominante.

## 2. Leadership personale

Le modalità di decisioni condivise elencate nel paragrafo precedente, non escludono la possibilità di una leadership personale; questa, infatti, è spesso innesco per le decisioni della restante parte del gruppo. In special modo in alcuni tipi di votazione, il cosiddetto '*making move*', il consenso è manifestato dal gruppo attraverso il movimento condiviso da una parte consistente della comunità (*quorum*), ma è innescato da singoli individui. Ci sono infatti degli individui che hanno più influenza degli altri; nella maggior parte dei casi si tratta dei maschi dominanti che insieme ai correlati o agli affiliati riescono a influenzare un maggior numero di *follower*. La capacità di essere 'influenti' in ambito etologico si confronta con la difficoltà di trasporre un concetto strettamente antropocentrico con le modalità di relazioni sociali animali. La scelta di ciascun individuo è tuttavia mediata da fattori comuni anche alla socialità del *sapiens*, tra cui la solidità del rapporto che intercorre tra due individui, la sua durata, la rispettiva posizione nella scala gerarchica e nella rete sociale. L'influenza etologica si può dunque configurare come una serie di concause, biologiche e sociali, che rendono una posizione più autorevole dal punto di vista retorico, ma certamente ampiamente rafforzata anche da condizionamenti sociali che

oltrepassano i rapporti di forza e sconfinano negli aspetti di interdipendenza ecologica che ciascuno snodo della comunità condivide con gli altri.
Nelle situazioni di *decision making*, infatti, la scelta passa attraverso diverse fasi. In gruppi costituiti da un alto numero di individui, ad esempio, è probabile che essi assumano dei comportamenti casuali in fase di confronto e decisione, secondo i meccanismi della *social facilitation* o *anonymous mimetism*; da un prima fase random si passa poi al *selective mimetism* (SUEUR ET AL. 2009; SUEUR & DENEUBOURG 2011; PYRITZ ET AL. 2011a; PYRITZ ET AL. 2011b), ovvero quando il comportamento assunto in fase di confronto è dato dall'imitazione di altri soggetti; la scelta di chi imitare non avviene a caso, bensì tenendo conto della loro posizione sociale; la selezione del comportamento da imitare può essere influenzata o dalla comunanza genetica o da relazioni affiliative, secondo una capacità decisionale che oggi è ampiamente riconosciuta alla cognizione animale. In questa fase la leadership personale risulta dunque determinante per la conseguente leadership diffusa (KING 2010). L'etologia del potere indaga la socialità animale attraverso le relazioni, definite dalla letteratura recente *special relationships* o *friendships*, e tende anzitutto a porre l'attenzione sui rapporti costituiti tra individui non imparentati, valutando gli effetti che dominanze e leadership hanno nel tempo (GIANNONE 2014). I gruppi animali di ogni specie, in particolari modo i primati, tendono a essere composti da individui di varia età, stazza, sesso, provenienza, stato riproduttivo e rango di dominanza. Il coordinamento spaziale e quello temporale, dunque, è reso particolarmente difficile da queste differenze, ciascuna delle quali porta con sé un differente livello di relazione sociale. Da alcune ricerche, tuttavia, emerge con chiarezza che non tutti i componenti del gruppo sono influenti alla stessa maniera, ma ve ne sono alcuni che stimolano il movimento partendo per primi e hanno più *follower* di altri. La comunicazione animale nelle situazioni di decisione comune può servirsi di segnali discreti come movimenti del corpo (DALL ET AL. 2005) intesi a orientare la decisione altrui. In questo caso i movimenti o le assunzioni di posture sono vere e proprie informazioni da un emittente a un destinatario (SCOTT-PHILLIPS 2008). Le informazioni possono però essere veicolate da segnali non esattamente discreti e, dunque, volontari. In particolar modo alcuni segnali che riflettono lo stato fisiologico o biologico di un individuo (FISCHER & ZINNER 2011a) non sono emessi con lo scopo di influenzare gli altri individui, ma finiscono per farlo indirettamente. I segnali nel campo dell'etologia del consenso e del potere comprendono dunque tutti quegli atteggiamenti, movimenti, emissioni di suoni che possono influenzare il comportamento degli altri conspecifici (MAYNARD SMITH & HARPER 2003). Nel gorilla di montagna (WATTS 2000) un individuo, quasi sempre il leader, inizia il movimento e poi è presto seguito da tutti gli altri; questo tipo di decisione è classificato come una *unshared consensus*. Tuttavia in molti casi, sebbene le decisioni siano prese da un membro in particolare, esse sono precedute dall'aumento di vocalizzi, come a significare una disponibilità al movimento (STEWART & HARCOURT 1994). In molti casi sono i più anziani a cominciare il movimento, spesso le femmine se le società sono connotate con una certa importanza del sesso femminile (BOINSKI & GARBER 2000). In altri casi sembra che tutto il gruppo si esprima attraverso grugniti e vocalizzazioni: in tal senso i segnali sono intesi come veri e propri comportamenti. I segnali vocali, tuttavia, sono tutt'altro che neutri rispetto all'emittente. Spesso, infatti, veicolano informazioni importanti anche in merito all'identità dell'emittente e dunque assumono valenza diversa a seconda di chi egli sia (MARLER & HOBBETT 1975; CHAPMAN & WEARY 1990; FISCHER ET AL. 2002). In alcune specie c'è bisogno di un consenso minimo per

partire: nei cebi cappuccini, ad esempio, il movimento inizia se c'è un movimento da almeno tre membri del gruppo. I babbuini, invece, utilizzano quelli che sono chiamati *notifying behaviours* (KUMMER 1968), ovvero posture stereotipate con cui cercano di convincere i conspecifici a seguirli. Quando si raggiunge un *quorum* adeguato il branco si mette in movimento. La rimodulazione continua della traiettoria comune, attraverso movimenti di posizione eretta e abbassata è stata studiata nei bufali (PRINS 1996). Molto significative sono inoltre le posizioni assunte dai leader dei gruppi. Secondo alcuni calcoli che si inseriscono nel computo delle relazioni tra conspecifici nell'ottica del network e degli snodi (*ties*), è possibile definire il contributo che ciascuno animale dà alla decisione finale attraverso il movimento, soprattutto calcolando il suo coefficiente di centralità (CONRADT & LIST 2009). Quando il gruppo è ampio, infatti, è più probabile che l'informazione si diffonda velocemente dal centro verso i margini, che viceversa. Le modalità di comunicazione del consenso animale, dunque, lungi dall'essere somma di concause occasionali, si esprimono anche attraverso la centralità spaziale che gli individui di maggior autorità assumono all'interno del branco in movimento.

## 3. Conclusioni

Il problema del consenso e i modelli teorici al centro del dibattito politico contemporaneo richiedono una rilettura della classica polarizzazione tra le diverse concezioni di democrazia, nonché delle sua degenerazioni, imponendo una riflessione sul ruolo e le forme della retorica nelle scelte democratiche. Numerose specie sociali raggiungono il consenso tramite processi decisionali democratici, come si evince da molti recenti studi. Il contributo della teoria dei giochi e dei meccanismi etologici di *decision making* hanno messo in evidenza alcuni *pattern* comunicativi che, pur assumendo forme diverse in base alla specie-specificità biologica e ai contesti eco-sociali, garantiscono alle diverse specie una condivisione delle scelte ecologiche più importanti per il gruppo. La competizione tra più proposte alternative viene armonizzata attraverso l'elaborazione delle informazioni raccolte tramite la comunicazione locale, da cui derivano le deliberazioni che coinvolgono tutti i membri del gruppo. Ciò accade regolarmente sia negli insetti che nei primati. In seno a tali modalità consultive emerge la pratica del voto animale, che si fonda sul peso dell'esperienza degli individui anziani del gruppo o, sulla qualità e quantità dei segnali, sulla veridicità delle informazioni comparabili olisticamente e non manipolabili intenzionalmente, poiché pragmaticamente univoche. Le persuasioni retoriche dei parlamenti animali, nonostante i conflitti di interesse, producono scelte consensuali ecologicamente efficaci, poiché l'unità del gruppo risulta una strategia adattiva a lungo termine. Le procedure di voto e l'adozione di sistemi simbolici per la manifestazione del consenso tra le altre specie sociali aprono importanti scenari per l'indagine della gestione del potere e delle organizzazioni politiche e sociali della cognitività linguistica, che possono essere riletti assumendo una prospettiva biopolitica di matrice naturalistica. Ciò consentirebbe di valutare l'efficacia adattiva della retorica della persuasione linguistica e gli effetti sulle pratiche sociali quando questa assume forme non linguisticamente, ma ecologicamente fondate. L'organizzazione gerarchica delle interazioni sociali emerge in maniera chiara soprattutto nelle decisioni collettive che presuppongono il movimento come strumento efficace di organizzazione del gruppo e in quanto tale si conferma come momento privilegiato di 'dibattito politico' e di esercizio 'retorico'.

**Bibliografia**

BLACK, Jeffrey M. (1988), «Preflight signalling in swans: a mechanism for group cohesion and flock formation», in *Ethology*, Blackwell Publishining LTD, Oxford, n. 79 (2), pp. 143-157.

BOINSKI, Sue, CAMPBELL, Aimee F. (1995), «Use of trill vocalizations to coordinate troop movement among white-faced capuchins: a second field test», in *Behaviour*, Brill, n.132 (11), pp. 875-901.

BOINSKI, Sue GARBER, Paul A. (2000), *On the move: How and why animals travel in groups*, Chicago, University of Chicago Press.

BOUSQUET, Christophe A. H., SUMPTER, David J., MANSER, Marta B. (2011), «Moving calls: a vocal mechanism underlying quorum decisions in cohesive groups», in *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, n. 278 (1711), pp. 1482-1488.

CHAPMAN, Colin A., WEARY, Daniel M. (1990), «Variability in spider monkeys' vocalizations may provide basis for individual recognition», in *American Journal of Primatology*, Wiley-Liss, n. 22 (4), pp. 279-284.

CONRADT, Larissa, LIST, Christian (2009), «Group decisions in humans and animals: a survey», in *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, n. 364 (1518), pp. 719-742.

CONRADT, Larissa, ROPER, T. J. (2005), «Consensus decision making in animals», in *Trends in ecology & evolution*, n. 20 (8), pp. 449-456.

CONRADT, Larissa, ROPER, T. J. (2007), «Democracy in animals: the evolution of shared group decisions», in *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, n. 274 (1623), pp.2317-2326.

CONRADT, Larissa, ROPER, T. J. (2010), «Deciding group movements: Where and when to go», in *Behavioural Processes*, n. 84 (3), pp. 675-677.

DALL, Sasha R., GIRALDEAU, Luc-Alain, OLSSON, Ola, MCNAMARA, John M., STEPHENS, David W. (2005), «Information and its use by animals in evolutionary ecology», in *Trends in ecology & evolution*, n. 20 (4), pp. 187-193.

DAWKINS, Richard (1976), *The selfish gene*, Oxford University Press, New York.

DORNHAUS, A., FRANKS, N. R., HAWKINS, R. M. & SHERE, H. N. S. (2004), «Ants move to improve: colonies of Leptothorax albipennis emigrate whenever they find a superior nest site», in *Animal Behaviour*, n. 67 (5), pp. 959-963.

FISCHER, Julia, HAMMERSCHMIDT, Kurt, CHENEY, Dorothy. L., SEYFARTH, Robert. M. (2002), «Acoustic features of male baboon loud calls: influences of context, age, and individuality», in *The Journal of the Acoustical Society of America*, n. 111 (3), pp. 1465-1474.

FISCHER, Julia, ZINNER, Dietmar (2011), «Communicative and cognitive underpinnings of animal group movement», *Coordination in Human and Primate Groups*, Springer, Berlin Heidelberg, pp. 229-244.

GIANNONE, Santina (2014), «Dalla vulnerabilità genetica a quella ecologica. Etologia della debolezza per una prospettiva biopolitica della collaborazione», in *Elephant&Castle*, n. 10, CAV Centro Arti visive Università degli Studi di Bergamo.

LECA, Jean-Baptiste, GUNST, Noelle, THIERRY, Bernard, PETIT, Odile (2003), «Distributed leadership in semifree-ranging white-faced capuchin monkeys», in *Animal Behaviour*, n. 66 (6), pp. 1045-1052.

LIST, Christian (2004), «Democracy in animal groups: a political science perspective» in *Trends in Ecology & Evolution*, n. 19 (4), pp. 168-169.

KING, Andrew J. (2010), «Follow me! I'ma leader if you do; I'ma failed initiator if you don't?», in *Behavioural Processes*, n. 84 (3), pp. 671-674.

KING, Andrew J. & SUEUR, Cedric (2011), «Where next? Group coordination and collective decision making by primates», in *International Journal of Primatology*, n. 32 (6), pp. 1245-1267.

KUMMER, Hans (1968), *Social organization of hamadryas baboons: A field study*, Karger, Basel.

MARLER, Peter, HOBBETT, Linda (1975), «Individuality in a Long-Range Vocalization of Wild Chimpanzees», in *Zeitschrift für Tierpsychologie*, n. 38 (1), pp. 97-109.

MAYNARD, Smith John, HARPER, David (2003), *Animal signals*, Oxford University Press, New York.

MEUNIER, H., LECA, Jean-Baptiste, DENEUBOURG, J. L. , PETIT, Odile (2006), «Group movement decisions in capuchin monkeys: the utility of an experimental study and a mathematical model to explore the relationship between individual and collective behaviours», in *Behaviour*, n. 143 (12), pp. 1511-1527.

NORTON, G. W. (1986), *Leadership decision processes of group movement in yellow baboons*, in ELSE, J. G., LEE, P. C. (a cura di), *Primate ecology and conservation*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 145-156.

NOWAK, Martin Andreas, TARNITA, Corina E., WILSON, E. O. (2010), «The evolution of eusociality», in *Nature*, 466 (7310), pp. 1057-1062.

PENNISI, Antonio (2014), *L'errore di Platone: Biopolitica, linguaggio e diritti civili in tempo di crisi*, Il Mulino, Bologna.

PENNISI, Antonio, GIALLONGO, Laura (2015), *Come votano gli animali. Un contributo di etica naturalistica per una nuova idea di biopolitica*, in AIRENTI

Gabriella, CRUCIANI Marco, DI NUOVO Santo, PERCONTI Pietro, PLEBE, Alessio (a cura di), *Le scienze cognitive a confronto. Oltre i confini della teoria*, Corisco edizioni, Roma-Messina, pp. 233-244.

PRATT, S. C. (2005), «Behavioral mechanisms of collective nest-site choice by the ant Temnothorax curvispinosus», in *Insectes Sociaux*, n. 52 (4), pp. 383-392.

PRATT, S. C., MALLON, E. B., SUMPTER, D. J., FRANKS, N. R. (2002), «Quorum sensing, recruitment, and collective decision-making during colony emigration by the ant Leptothorax albipennis», in *Behavioral Ecology and Sociobiology*, n. 52 (2), pp. 117-127.

PRINS, Herbert H. T. (1996), *Ecology and behaviour of the African buffalo*, Chapman & Hall, London.

PYRITZ, L. W., KING, A. J., SUEUR, C., FICHTEL, C. (2011), «Reaching a consensus: Terminology and concepts used in coordination and decision-making research», in *International Journal of Primatology*, n. 32 (6), pp. 1268-1278.

PYRITZ, L. W., KAPPELER, P. M., FICHTEL, C. (2011), «Coordination of group movements in wild red-fronted lemurs (Eulemur rufifrons): processes and influence of ecological and reproductive seasonality», in *International Journal of Primatology*, n. 32 (6), pp. 1325-1347.

ROUGHGARDEN, Joan (2004), *Evolution's rainbow: Diversity, gender, and sexuality in nature and people*, University of California Press, Berkeley.

ROUGHGARDEN, Joan (2009), *The genial gene: Deconstructing Darwinian selfishness*, University of California Press, Berkeley.

SCOTT-PHILLIPS, Thom C. (2008), «Defining biological communication», in *Journal of evolutionary biology*, n. 21 (2), pp. 387-395.

SEELEY, T. D., VISSCHER, P. K. (2004), «Quorum sensing during nest-site selection by honeybee swarms», in *Behavioral Ecology and Sociobiology*, n. 56 (6), pp. 594-601.

SEELEY, T. D. (2010), *Honeybee democracy*, Princeton University Press Princeton.

STEWART, K. J., HARCOURT, A. H. (1994), «Gorillas' vocalizations during rest periods: signals of impending departure?», in *Behaviour*, n. 130 (1), pp. 29-40.

SUEUR, C., PETIT, Odile, DENEUBOURG, J. L. (2009), «Selective mimetism at departure in collective movements of Macaca tonkeana: an experimental and theoretical approach», in *Animal Behaviour*, n. 78 (5), pp. 1087-1095.

SUEUR, C. & DENEUBOURG, J. L. (2011), «Self-organization in primates: Understanding the rules underlying collective movements», in *International Journal of Primatology*, n. 32 (6), pp. 1413-1432.

TELLA, J. L., HIRALDO, F. & DONAZAR, J. A. (1998), «The evolution of coloniality: does commodity selection explain it all?» in *Trends in ecology & evolution*, n. 13 (2), pp. 75-76.

VAN SCHAIK, Carel P. (1983), «Why are diurnal primates living in groups?» in *Behaviour*, n. 87 (1), pp. 120-144.

VISSCHER, P. K. (2007), «Group decision making in nest-site selection among social insects», in *Annu. Rev. Entomol*., n. 52, pp. 255-275.

WATTS, D. (2000), *Mountain gorilla habitat use strategies and group movements, in On the move: how and why animals travel in groups* (eds), University of Chicago Press, Chicago, IL, pp. 351-374.

WILSON, Edward Osborne (1975), *Sociobiology: The new synthesi*s, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.

WRANGHAM, Richard W. (1980), «An ecological model of female-bonded primate groups», in *Behaviour*, n. 75 (3), pp. 262-300.

RIFL/BC(2016): 242-249
DOI: 10.4396/2016BC17

# Se il genere epidittico fosse insegnato

**Benoît Sans**
Université Libre de Bruxelles
bsans@ulb.ac.be

**Abstract** Among the speech genres defined by Aristotle, epideictic was the genre of consensus, unity and fraternity and, like the other genres, was taught through exercises. In this paper, assuming the hypothesis that the epideictic genre and its techniques could still be useful in modern societies, I remind of the teaching of this specific genre and the techniques acquired thanks to this practice; then I try to make suggestions to recreate such kind of rhetorical training for contemporary audiences.

**Keywords:** rhetoric, philology, papyrology, epideictic, *progymnasmata*

**Received September 2015; accepted April 2016.**

## 0. Introduzione

È risaputo che dalla sua nascita nel quinto secolo avanti Cristo la retorica è stata insegnata e che questo insegnamento comprendeva degli esercizi. È anche risaputo, dalle riflessioni di Perelman o di Pernot sul genere epidittico (PERELMAN 1950 [2012]; PERNOT 1993: 710-723; si veda anche DANBLON 2001), che questo genere permetteva di esercitare il consenso, di rinforzare l'adesione ai valori della città e di compensare la critica, o talvolta l'aggressività, dei dibattiti politici e giudiziari. Facendo l'ipotesi che la capacità di fare tali discorsi sia ancora utile per i futuri cittadini, può essere interessante sapere come si insegnava il genere epidittico e se gli esercizi antichi possano ancora essere utili per insegnarlo oggi. Sono le questioni alle quali cercherò di rispondere nel presente articolo.

Dopo i primi sofisti e i *dissoi logoi*, che consistevano nel sostenere con l'argomentazione due punti di vista opposti sulla stessa questione, l'insegnamento della retorica si è sviluppato, e sono apparsi nuovi esercizi. Per quanto riguarda i primi secoli dopo Cristo, conosciamo bene la formazione retorica grazie alle indicazioni dei trattati teorici, ma anche a manuali pratici, collezioni di esercizi ed alla documentazione papirologica. Dopo le lezioni di base del *grammaticus*, gli alunni o studenti si esercitavano dal *rhetor* su un insieme di esercizi chiamati *progymnasmata* che andavano da composizioni semplici a tecniche complesse e argomentazioni complete (CRIBIORE 2001; PERNOT 2000: 194-200; WEBB 2001). I *progymnasmata* preparavano gli alunni alla tappa seguente, le declamazioni (PERNOT 2000: 200-207), e dopo alla vita pubblica. Questi esercizi hanno inspirato i professori di retorica per molti secoli ma quando la retorica è divenuta *disciplina non grata* nelle scuole, sono stati quasi completamente dimenticati. Con i miei

RIFL/BC(2016): 242-249
DOI: 10.4396/2016BC17

colleghi del "GRAL" dell'Università di Bruxelles cerchiamo di reintrodurre tali esercizi nell'insegnamento secondario e universitario. Così, facciamo una sorta di archeologia sperimentale: testiamo gli esercizi per osservare gli effetti, per verificare se raggiungono gli obiettivi e per comprenderli meglio grazie alla pratica (si veda FERRY & SANS 2015). Per la preparazione degli eventuali esperimenti sul genere epidittico con alunni e studenti, vorrei fare qui un'indagine preliminare concentrandomi sulle fonti pedagogiche. In primo luogo, ricorderò come s'insegnava il genere epidittico nell'antichità e che cosa insegnava, e infine proporrò qualche suggerimento per adattarlo a pubblici contemporanei.

## 1. L'allenamento di base: i *progymnasmata*

### 1.1 La documentazione papirologica

Tralasciando le prime attestazioni del genere relative all'epoca classica, comincerò il percorso storico con la documentazione papirologica ed il catalogo fatto da Francisca Pordomingo (2004) dei papiri utilizzabili fino al quarto secolo dopo Cristo; i soggetti corrispondono a quelli che incontriamo nella letteratura e nei manuali contemporanei:

- P. Mil. Vogl. III 123 (Pack$^2$ 2525; LDAB 7011),III s. p. C.: *encomia* di Minosse, Radamanto e Tideo;
- P. Gron. inv. 66 (edd. Hendriks – Parsons – Worp, 1981; LDAB 4694), II s. d. C.: encomio di Alessandria;
- Swiderek 1966 (LDAB 7077), II s. d. C.: encomio del *logos*;
- P. Köln VII 286 (LDAB 5043), II-III s. d. C.: encomio di Dioniso;
- P. Oxy. LXVIII 4647 (LDAB 10223), II-III s. d. C.: encomio del cavallo
- P. Oxy. VII 1015 (Pack$^2$ 1847; LDAB 5218), III s. d. C.: encomio di Teon il ginnasiarca;
- P. Oxy. XVII 2084 (Pack$^2$ 2527; LDAB 5369), III s. d. C.: encomio del fico;
- P. Oxy. L 3537 (LDAB 5556), III-IV s. d. C.: encomio di Ermes ed Antinoo;
- P. Vindob. G. 29789 (Pack$^2$ 2528); LDAB 5580), III-IV s.: encomio di Achille.

Particolarmente interessante è il papiro Mil. Vogl. III 123 (Pack$^2$ 2525; LDAB 7011) che risalirebbe al terzo secolo avanti Cristo ed è più antico degli altri; sarebbe uno dei pochi documenti che abbiamo conservato per l'epoca ellenistica. Questo papiro presenta alcuni encomi di eroi: si possono riconoscere le lodi di Minosse, Radamanto e Tideo. Nel trattamento di ogni soggetto, si possono anche riconoscere alcuni *topoi* tipici del genere epidittico, come l'*eugeneia*, la *paideia*, le virtù e le prodezze, definiti da Aristotele e nei manuali dell'epoca imperiale. L'editore italiano Cazzaniga (1957; 1965) pensava che fosse una collezione di encomi di epoca anteriore, ma Pernot (1993: 43-44), e più recentemente Fernandez Delgado (2012), hanno sostenuto che siano piuttosto le note di un retore. Questo papiro sarebbe quindi un documento unico che potrebbe aiutare a stabilire un nesso tra le prime manifestazioni del genere e le molte fonti della Seconda Sofistica. Vorrei insistere sulle caratteristiche del documento che annunciano evoluzioni posteriori. Nella tradizione, Minosse e Radamanto appaiono più spesso con un terzo personaggio, Eaco, perché hanno un *curriculum* esemplare e sono divenuti giudici dell'Ade; sono *endoxoi*, nella terminologia epidittica, soggetti perfetti e positivi per un discorso di lode. Quindi,

possiamo supporre che il professore avesse infranto la trilogia per sorprendere gli studenti ed aumentare la difficoltà dell'esercizio. Infatti, la vita di Tideo presenta alcuni problemi secondo la topica epidittica: è figlio di seconda unione (forse illegittima o incestuosa), fu allevato in un porcile, fu costretto a lasciare la patria, perché commise un omicidio, ma diventò un eroe nella guerra dei Sette contro Tebe. Tuttavia, prima di morire in questa guerra, perse il favore di Atena, e l'immortalità, perche mangiò i cervelli dei nemici dalle teste (GRIMAL 2007 [1951]: 465). Tale soggetto che combina aspetti negativi e positivi sarebbe stato chiamato *amphidoxon* nella terminologia posteriore. C'è un altro interessante particolare nel trattamento del *topos* dell'educazione. Sul papiro danneggiato, si possono ancora leggere due volte le parole greche "*ou pepaideumenos*" che sembrano significare "anche se non ha ricevuto (buona) educazione"; possiamo supporre che le parole seguenti fossero all'incirca "è divenuto un eroe" o "ha costruito la propria gloria grazie alle sue virtù naturali" (CAZZANIGA 1965: 35). Il professore ha probabilmente pensato che fosse una buona strategia affrontare il problema e trasformarlo in mezzo di lode, e ha voluto esercitare gli studenti in questa strategia retorica.

### 1.2 I manuali di *progymnasmata*

Le molte fonti di epoca imperiale permettono di acquisire molte informazioni sull'insegnamento del genere epidittico. L'encomio faceva parte dei *progymnasmata* come si vede nei manuali di Elio Theone, Hermogene, Aftonio e Nicolao (PATILLON 2002; 2008; KENNEDY 2003), da Quintiliano (*Inst*. II-III) o Libanio (GIBSON 2008). Con questo esercizio, gli studenti imparavano a costruire un discorso di lode con un metodo che combinava l'*inventio* e la *dispositio*. Per esempio, per fare l'elogio di una persona, dopo una breve introduzione (*exordium*), si lodava l'origine, la famiglia, la patria; dopo si poteva parlare delle qualità esteriori (come la ricchezza) o dei doni della natura (la bellezza, la forza, il talento artistico). La parte centrale era la più importante dell'encomio: si menzionavano le virtù, illustrate con azioni famose (o viceversa, le azioni illustrate tramite le virtù). Se era gloriosa, si poteva anche parlare della morte del personaggio. Il discorso terminava con una comparazione (*synkrisis*), sempre a favore della persona lodata, ed una breve conclusione. L'oratore poteva riempire liberamente le parti del discorso, ma la struttura globale era abbastanza rigida. Un altro esercizio chiamato il "*koinos topos*" ("luogo comune") consisteva nel fare un'amplificazione su un tema o un tipo di personaggio (per esempio, l'omicida o il seduttore); tali sviluppi possono facilmente essere inseriti in discorsi deliberativi o giudiziari. Gli studenti praticavano anche il biasimo sugli stessi soggetti dell'encomio, ma i manuali non danno molte informazioni: il biasimo era confinato nella scuola e non poteva esprimersi nello spazio pubblico (PERNOT 1993: 481-490), salvo che come parte di un discorso di un altro genere (SANS 2014). I retori della Seconda Sofistica amavano il paradosso e possiamo supporre che anche gli esercizi paradossali fossero praticati (Polibio XII, 26b; PERNOT 1993: 532-543; DANDREY 1997: 9-35), ma non faceva parte del percorso di base (non appare nei manuali): come Gorgia per l'encomio di Elena, era un gioco (*paignion*) o una sfida, un esercizio di virtuosità per retori agguerriti che volevano dimostrare (*epideixis*) il proprio talento ed essere ammirati. Vorrei piuttosto focalizzarmi sulle competenze tecniche necessarie per fare un encomio standard (PERNOT 1993: 129-178; 254-265; 674-710). L'oratore doveva avere un'ottima padronanza delle tecniche di amplificazione (comparazione, encomio indiretto, autorità) e di argomentazione: doveva mostrare perché il personaggio era degno di

lode, perché le sue azioni illustravano le sue virtù; talvolta, quando il soggetto non era completamente "endossale", doveva difenderlo e salvare la sua reputazione. Per trovare argomenti, l'oratore faceva uso dei *topoi* e del bagaglio culturale: doveva conoscere il mondo dove viveva e sapere le cose che erano, nella sua società, o per tutti, degne di lode o di biasimo. In questo modo, gli studenti costruivano progressivamente un repertorio ricco e flessibile di valori, talvolta contraddittori (Arist., *Rhet*., I, 9, 1367b 12-20), per ogni situazione. Naturalmente, l'encomio doveva esprimersi con uno stile adatto (PERNOT 1993: 333-421). Nell'epoca ellenistica e romana, possiamo osservare un'evoluzione dei soggetti (PERNOT 1993: 178-249): si facevano gli elogi di eroi, leader, scrittori, dei, animali, *apsycha* (oggetti e astrazioni), ma anche soggetti contemporanei come intimi, amici, autorità e imperatori.

## 2. Perfezionamento

Dopo il corso di base, alcuni studenti seguivano un perfezionamento nel genere epidittico per i molti concorsi organizzati nelle regioni dell'impero romano, ma anche per le circostanze della vita privata e pubblica dove si poteva fare un discorso (PERNOT 1993: 60-66; HEATH 2004: 218-254). Alcuni trattati erano dedicati solamente al genere epidittico come i due trattati attribuiti a Menandro Retore e quello attributo a Dionigi di Alicarnasso, che risalgono al terzo secolo dopo Cristo (RUSSEL & WILSON 2004 [1981]). Il secondo trattato di Menandro e quello di Dionigi sono organizzati secondo le circostanze. Ogni andirivieni, ogni evento, era un'occasione per fare discorsi: per esempio, il *genethliakos logos* era il discorso di compleanno, il *gamêlios logos* era quello di matrimonio, il *klêtikos* era quello di invito, l'*epibatêrios* quello di arrivo, il *syntaktikos* quello di partenza. L'importanza di questi rituali non è da trascurare: erano un mezzo per attirare l'attenzione, per costruire una reputazione e per avvicinarsi al potere. In un mondo dove la politica e la giustizia erano più o meno controllate dal potere imperiale (PERNOT 2000: 170-178; HEATH 2004: 277-279), l'attività retorica e politica si sviluppava attraverso il genere epidittico grazie a una strategia di "svolta". Pernot (1993) dà l'esempio dei discorsi di ambasciata: il discorso di una città che aveva subito un disastro cominciava con la lode dell'imperatore e della sua generosità passata e continuava con un lamento sulla sorte della città e del suo splendore; così, l'imperatore si sentiva costretto ad essere di nuovo generoso con una città degna del suo aiuto.

Questi discorsi circostanziali sono particolarmente interessanti perché dovevano accordarsi con la realtà, che provocava alcuni problemi e tensioni (PERNOT 1993: 522-523). In primo momento, l'oratore doveva trovare informazioni ed argomenti per riempire le parti del discorso; successivamente, doveva essere specifico e spiegare perché la persona o la città lodata era differente e migliore delle altre. Ovviamente, non poteva dire tutto ciò che aveva trovato, ma doveva scegliere gli argomenti più pertinenti. Ma il problema principale era che la realtà corrispondeva raramente al modello. Menandro Retore (I, 346, 9-19; 353, 25-26) propone una classificazione dei soggetti probabilmente inspirata al genere giudiziario: accanto del *endoxon* e del *paradoxon*, immagina l'*amphidoxon* e l'*adoxon*; quest'ultimo sembra riferirsi a qualcosa di chiaramente negativo e cattivo sia a qualcosa che semplicemente non poteva entrare nel modello epidittico; qualcosa di sconosciuto o di insignificante (PERNOT 1993: 537-539). Talvolta, il nuovo governatore che si doveva accogliere con discorso adeguato (il *prosphonêtikos logos*) non aveva una famiglia o una patria conosciuta e non aveva partecipato a campagne militari

RIFL/BC(2016): 242-249
DOI: 10.4396/2016BC17

vittoriose, ma bisognava ugualmente dire qualcosa di buono. Con un pensiero che si sforza di considerare ogni caso ed una intenzione pedagogica, i manuali come quello di Menandro cercavano di offrire soluzioni pratiche (PERNOT 1993: 522-525; 715-717):

1) Si poteva evitare il problema eludendo i fatti imbarazzanti. Dato che ciascuno conosceva i *topoi* e l'organizzazione del discorso, si creava un'aspettativa che bisognava soddisfare. I trattati raccomandavano di nascondere le carenze attirando l'attenzione sugli aspetti postivi. Se l'imperatore non aveva una famiglia conosciuta, si poteva parlare solamente degli antenati più noti (MENANDRO, Trattato II, 370, 15-20) o ricordare che era di ascendenza divina (*Ivi*, 21-28).
2) Quando il problema non poteva essere eluso, si poteva trasformarlo in motivo di lode, come abbiamo visto a proposito di Tideo. Menandro scrive che se una città non può essere lodata per la propria localizzazione, se si trova in un deserto, possiamo dire che questo rende la gente più resistente. I trattati erano basati sul principio che ogni elemento poteva essere lodato e proponevano un doppio trattamento per ogni *topos* (PERNOT 1993: 520).

> Se il dio è venerato dai Greci ma non dai barbari, potresti dire che il dio l'ha evitato (…); se lo è anche dai barbari, potresti dire che anche i barbari non l'hanno ignorato (ALEX. NOUM. 338, 19-26; SPENGEL III, p. 5).
>
> Generalmente, possiamo trovare motivi di lode dalle città vicine: se la nostra città è più potente, protegge le altre; se è meno potente, la loro gloria brilla su noi (*Excerpta rhetorica*; HALM, p. 587, 28-30).
>
> Certo le piante [possono essere lodate] nel stesso modo (…): se hanno bisogno di molta cura, le ammirerai; se non ne hanno bisogno, le ammirerai ugualmente (Ps-HERMOG., *Prog*., 18, 1-4).

3) Un'altra soluzione era fare uso del futuro o del passato; nel caso di una persona, si poteva dire che avrebbe sicuramente avuto in futuro le qualità che non aveva ancora o che non avrebbe fatto gli errori dei predecessori (MENANDRO, Trattato II, 378, 16-26). A proposito della giustizia, per esempio, Menandro consiglia di dire al nuovo governatore che «uguaglierà Minosse, imiterà Radamanto, competerà con Eaco» (*Ivi*, 380, 22-23) o più generalmente «se un uomo sa tutto ciò che è necessario, esamina tutto con prudenza, come potrebbe non essere chiaro e ammesso da tutti che governerà per il bene degli amministrati?» (*Ivi*: 3-6).
4) Infine, si poteva semplicemente mentire. Nella *Retorica* di Aristotele (*Rhet*. I, 9, 1367a 32 - b 7) leggiamo già che «bisogna considerare, per lodare o biasimare, che le qualità che somigliano alle qualità reali sono identiche a quelle» (si veda anche *Rhetorica. Ad Alex*. III, 1, 1425b 36-38). Il genere epidittico non consiste nel dire come stanno le cose nella realtà, ma nel mostrarla più bella. I trattati retorici esaminavano tutte le possibilità: non si preoccupavano dell'etica, ma della tecnica, il che non significava che non prendevano in considerazione l'etica. Alcuni trattati raccomandavano di inventare qualità ed informazioni, ma secondo la verosimiglianza e quando non c'erano conseguenze da temere (negli esercizi per esempio; MENANDRO, Rhet. II, 371, 11-14). Nel caso di discorsi reali, esitavano a raccomandare la bugia per motivi filosofici o pratici: di fronte alla persona lodata e ad uditori che la conoscevano bene, mentire poteva rendere il discorso poco convincente e maldestro, ed instillare il dubbio sul talento e l'onestà dell'oratore (*Ivi*,

397, 30-398, 5). Il discorso epidittico doveva essere lusinghiero, ma anche vicino alla realtà e pertinente; ciò rappresentava la sfida e l'interesse della composizione.

## 3. Come insegnare il genere epidittico: alcuni suggerimenti

Possiamo aggiungere queste tecniche alle precedenti. Quello che volevo mostrare è che accanto alla funzione del genere epidittico, la pratica di questo genere insegnava tecniche specifiche e competenze utili. Ma c'era bisogno di altre qualità: la creatività, l'agilità del pensiero, l'avvedutezza (HEATH 2004: 16-17; 234) che permettevano di adattare il modello e di fare buone scelte tra le strategie retoriche in poco tempo. Ma le fonti danno anche informazioni sul modo in cui il genere epidittico veniva insegnato. Il principio di questo insegnamento non è rivoluzionario, ma era probabilmente efficace: con gli esercizi di base, gli studenti imitavano e apprendevano modelli ed una topica; dopo, si aumentava la difficoltà con soggetti problematici secondo il modello (ed il principio di dire sempre qualcosa di buono) e grazie al contatto con la realtà; gli eroi, dei o dirigenti famosi erano d'altronde parte di una cultura ancora presente; la progressione andava dall'*endoxon* al *paradoxon*. Gli studenti dovevano adattare il modello, che diventava una guida per il pensiero piuttosto che una norma. Un insegnamento sperimentale del genere epidittico potrebbe cominciare dalla lettura di estratti o discorsi tipici per presentare il genere e dall'imitazione di tali discorsi su soggetti *endossali*, come fare la lode della propria città o del personaggio preferito, per esempio in vista di una pubblicità; si potrebbe continuare con un soggetto *adossale* (un animale sconosciuto) o *amphidossale* (una celebrità controversa); praticare il biasimo degli stessi soggetti potrebbe esercitare la flessibilità, ma anche testare vantaggi e svantaggi di questa strategia (DOMINICY 2001: 49-77; FERRY 2015). Un'altra strada sarebbe quella di lavorare sul modo dell'*ethopoiia*: un esercizio che consisteva nell'imitare l'*ethos* e il *pathos* di un personaggio determinato o di un tipo di personaggio in circostanze specifiche; per esempio: "quali sarebbero le parole di una persona che deve fare il discorso per l'inaugurazione di questo museo ?". Si potrebbe aumentare la difficoltà aggiungendo circostanze problematiche: per esempio, fare un discorso dopo avere ricevuto il Nobel della pace quando il proprio paese è impegnato nei conflitti, o celebrare l'anniversario di una società petrolifera o finanziaria recentemente impegnata in uno scandalo. Così, gli studenti sentirebbero la difficoltà di creare l'*homonoia*, le tensioni tra il modello e la realtà, la necessità della tecnica e dell'allenamento. Sarebbe anche un'iniziazione alle questioni etiche grazie alla pratica. Infine, si potrebbe usare l'elogio o il biasimo paradossale, ma con prudenza. Questi esercizi sembrano spesso impressionanti o divertenti, ma possono anche dare l'impressione di essere artificiali e privi di utilità reale; se li integriamo invece in una riflessione e in un percorso coerente, rappresentano una sfida interessante per scoprire il piacere della performance e della tecnica.

**Bibliografia**

CAZZANIGA, Ignazio (1957), «Frammenti di encomia a Minosse, Radamanto e Tideo», in *Studi Italiani di Filologia Classica*, n. 29, pp. 133-173.

CAZZANIGA, Ignazio (1965), «Frammenti di encomia a Minosse, Radamanto e Tideo», in *Papiri dell'Università degli Studi di Milano,* vol. III, Università degli Studi di Milano, Milano, pp. 19-49.

CRIBIORE, Raffaella (2001), *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton University Press, Princeton.

DANBLON, Emmanuelle (2001), «La rationalité du discours épidictique» in *La mise en scène des valeurs. La rhétorique de l'éloge et du blâme*, Delachaux et Niestlé, Lausanne, pp. 19-47.

DANDREY, Patrick (1997), *L'éloge paradoxal. De Gorgias à Molière*, Presses Universitaires de France, Paris.

DOMINICY, Marc (2001), «L'épidictique et la théorie de la décision» in *La mise en scène des valeurs. La rhétorique de l'éloge et du blâme*, Delachaux et Niestlé, Lausanne, pp. 49-77.

FERNANDEZ DELGADO, José-Antonio (2012), «Modèles progymnasmatiques de l'époque hellénistique» in *Actes du 26$^{e}$ colloque international de papyrologie. Genève, 10-26 août 2010*, Droz, Genève, pp. 239-247.

FERRY, Victor (2015), «How to Blame in Democracy?», in *Proceedings of the 8th Conference of the International Society for the Study of Argumentation*, July 1 to July 4 2014.

GIBSON, Craig A. (2008), *Libanius's Progymnasmata. Model Exercises in Greek Prose Composition and Rhetoric*, Society of Biblical Literature, Atlanta.

GRIMAL, Pierre (1951), *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Presses Universitaires de France, Paris.

GOYET, Francis (2013), «Le problème de la typologie des discours», in *Exercices de rhétorique* n. 1, disponibile su https://rhetorique.revues.org/122.

HEATH, Malcolm (2004), *Menander. A Rhetor in Context*, Oxford University Press, Oxford.

KENNEDY, George A. (2003), *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*, Society of Biblical Literature, Atlanta.

PATILLON, Michel (2002), *Aelius Théon. Progymnasmata*, CUF, Paris.

PATILLON, Michel (2008), *Corpus Rhetoricum*. T. 1. *Préambule à la rhétorique. Aphtonios, Progymnasmata. Pseudo-Hermogène, Progymnasmata*, CUF, Paris.

PERELMAN, Chaïm, OLBRECHTS-TYTECA, Lucie, (1950), «Logique et rhétorique» in *Rhétoriques*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, pp. 59-95.

PERNOT Laurent, 1993, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, 2 vol., Institut d'études augustiniennes, Paris.

PERNOT, Laurent (2000), *La rhétorique dans l'Antiquité*, Le Livre de Poche, Paris.

PORDOMINGO, Francisca (2007), «Ejercicios preliminares de la composición retórica y literaria en papiro: el encomio» in *Escuela y literatura en Grecia Antigua*, Università degli studi di Cassino, Cassino, pp. 405-453.

RUSSEL, Donald, WILSON, Nigel (1981), *Menander Rhetor. A Commentary*, Clarendon Press, Oxford.

FERRY, Victor, SANS, Benoît (2015), «Rhétorique et citoyenneté»,in *Exercices de Rhétorique* n. 5 disponibile su https://rhetorique.revues.org/399

SANS, Benoît (2014), «Discours sur la transgression et transgression du discours: les formes du reproche dans le corpus livien», in *Canadian Society for the Study of Rhetoric*, 28-30 maggio 2014.

WEBB, Ruth (2001), «The Progymnasmata as Practice» in *Education in Greek and Roman Antiquity*, Brill, Leyde - Londres - Cologne, pp. 289-315.

RIFL/BC(2016): 250-261
DOI: 10.4396/2016BC16

# Cultivating emotions: a rhetorical and agonistic framework for political passion.

**Mauro Serra**
Università di Salerno
maserra@unisa.it

**Abstract** The role of passions in politics is paradoxical. They are traditionally considered a threat, but at the same time, also as a result of research in neuroscience, we recognize more and more that we can't do without them. Hence a stalemate well represented by the relationship between the two main conceptions of democracy, agonistic democracy and deliberative democracy. The former appeals to the passions but without being able to explain how to urge them without being a victim of them, the latter describes a reason free from passions, but has the problem of engaging citizens and can be susceptible to the charge of motivational impotence. Faced with this situation, rhetoric seems to be a discipline that can provide a theoretical framework to connect fruitfully reason and passions in political sphere. This framework has three distinctive features: the role of *doxa* (belief) as link between reason and passions, an agonistic conception of truth, a tragic view of world based on a deep awareness of the limits of human reason and the belief that rhetorical action is the means by which identities become temporarily enacted and forged in response to the needs of a specific contingent situation.

**Keywords:** passions, rhetoric, agonism, politics, doxa

**Received September 2015; accepted April 2016.**

## 0. Introduction

As known, the relation between passions and politics is problematic. In fact, the role of passions in the public sphere is usually considered in a negative light. Emotions[1] are considered to be the expression of prejudices and vested interests so that it tends to be held that they should be neutralized in order to exercise decisional and deliberative activity which should characterize political life in the most appropriate way. In fact, in this sphere only the adoption of an impartial perspective is able to guarantee the correctness and validity of the decisions taken. On the other hand, if it is true that the history of political thought in the west has been dominated by the conviction that an adequate way of combining reason and passion does not exist, the

[1] I will use interchangeably the terms "passion" and "emotion", since for the purpose of my argument a (however problematic) distinction between the two concepts is not necessary.

most recent acquisitions of the cognitive sciences and neuroscience seem to seriously question the possibility of using practical rationality in the absence of passions and feelings, however. This data constitutes an important challenge to traditional theories. In fact, if:

> we are ignoring one essential aspect of our political experience, that is, the fact that we are essentially (though not esclusively) 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).

Facing this challenge, in the following pages I will try to support the idea that rhetoric can still supply useful instruments to outline a theoretical frame which takes into account the data available. In particular, rhetoric seems to be able to offer a suitable theoretical frame for the close interrelation that it establishes between belief (*doxa*) and passions (*pathē*). Furthermore, the merits of rhetoric emerge more clearly by comparing it with some of the main alternative models in circulation today: deliberative democracy, agonistic democracy and a model which is directly inspired by the most recent neuroscientific research. My starting point is thus a brief consideration of these models.

## 1. Deliberative democracy: the primacy of reason

Now the deliberative model of democracy represents a consolidated theoretical frame with a variety of not completely congruent directions. In substance, the deliberative model promotes democratic practices where citizens play an active role, exchanging opinions and information and reciprocally persuading themselves, offering reasons before taking a formal decision. In reality, not all supporters of deliberative democracy place the same importance on making decisions. In fact, some of them interpret deliberation as an end in itself which produces an open, dynamic public sphere, which in turn generates an informed opinion. In both cases the key term is *deliberation* and it indicates a process including discussion and dialogue where judgments and different reasons are elaborated, defended, criticised and revised. The motivation for giving greater importance to deliberation derives from a sense of limitation of the previous models of democracy – in particular, the aggregative one. According to the deliberative model, a sense of trust in the government and institutions is necessary to maintain our cooperation. If we lose, we must have the sensation of having lost fairly and that the system still deserves our support. The supporters of deliberative democracy obviously place at the centre of their interest the question of how to ensure that deliberation is a process of inclusive communication, adopted in conditions that allow the participants to meet and compare themselves as equals. To be considered valid claims, they must conform to certain conditions or norms. For example, Habermas claimed that deliberative rules are implicit presuppositions contained in every communicative practice. We must presume that an "ideal speech situation" exists in order for us to speak, that is: «Anyone acting communicatively must, in performing any speech action, raise universal validity-claims and suppose that they can be vindicated» (HABERMAS 1996a: 119). All moral expectations imply certain norms of rationality and impartiality that can be found in the procedures of deliberative democracy: this

means that these expectations must be interpreted in the universal sense, be sincere and true. So democracy should move towards this ideal, eliminating distorsions of communication and allowing the moral expectations to be collectively convalidated. From this point of view: «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). This is the reason why supporters of deliberative democracy reject passions and emotions. The efforts to change other people's opinions within the deliberative process must only call on reason since it is only rational deliberation that can guarantee transparent communication and consensus. On the contrary, passion is considered a form of manipulation since it supplants reason and pushes the participants to accept arguments on the basis of feelings which are not subject to verification and automatic replies in symbols which do not stand up to rational scrutiny. Now the question is: does communicative action, as it is conceived, actually exist? Obviously, an affirmative reply does not require empirical observation of uses of the language which correspond to an "ideal speech situation", which would be impossible and useless. The crucial point of Habermas' thesis is the following: a society cannot reproduce its cultural tradition nor permit socialization among its members by resorting only to punishment and reward. Given the cognitive nature of these processes, they depend on discursive practices of rational argumentation which can motivate beliefs and actions. Consequently, the question becomes: where do linguistic acts derive their power of coordinating interactions from? Habermas' reply is indicative and problematic:

> […] a speaker can *rationally motivate* a hearer to accept his speech act offer because – on the basis of an internal connection between validity, validity claim, and redemption of a validity-claim – he can assume the *warranty* for providing, if necessary, convincing reasons that would standup to a hearer's criticism of the validity-claim. Thus a speaker owes the binding force of his illocutionary act not to the validity of what is said but to *the coordinating effect of the warranty* that he offers: namely to redeem, if necessary, the validity-claim raised with his speech act [ . . .] the place of the empirically motivating force of sanctions (contingently linked with speech acts) is taken by the rationally motivating force of accepting a speaker's guarantee for securing claims to validity (HABERMAS 1984: 302)

In other words, facing traditional fears regarding the role of passions, rhetoric and the construction of discourse, Habermas attempts to save the distinction between persuasion and coercion by hypothesizing an idealized process of persuasion which coincides with communicative rationalization from which all power relations are eliminated. The first distinction is then reinforced by linking reason (conceived intersubjectively) and persuasion. More precisely, Habermas takes the discursive dimension of persuasion, removes its rhetorical and emotional components and merges it with reason. What is required is a rational spur to form beliefs which is called conviction, in contrast with the act of persuasion which is more widely characterized from an emotional point of view. The possibility that a pure reason motivates persuasion and action is, however, exactly what remains problematic and makes Habermas' theory susceptible to the accusation of motivational impotence (ABIZADEH 2007).

RIFL/BC(2016): 250-261
DOI: 10.4396/2016BC16

## 2. Agonistic democracy: passions and politics

During her work, Chantal Mouffe has repeatedly emphasized the importance of recuperating passions for political thought and has bitterly criticized those scholars of rationalistic matrix whose relationship with politics, even if it takes passions into account, considers it to be something that has to be kept under control or suppressed. For such scholars, passions are a continual source of instability, at the antipode of reason. On the contrary, Mouffe invites us to see passions as indissolubly linked to politics. They allow collective political identifications and are thus an important source of motivation. Following Lacan, Mouffe underlines the impossibility of ignoring emotional forces that feed and make possible collective identifications. What motivates individuals and makes political action possible is passionate attachment to socially built collective identity. Using Derrida's idea of a "constitutive outside", Mouffe claims that every collective identity presupposes a "they" to whom the emotional strength of the aggression is directed. The affective ties which keep the members of a group united are such that the conflict is an constitutive dimension of politics. The social sphere is divided, like the "self" for that matter. In opposition to the theorists of liberal, deliberative democracy guilty of assuming the perfect transparency of an atomistic and rational " ego", for Mouffe the "self" is divided and does not have an essence nor is it possible to reduce it to an aware, rational "ego". Thus, the subject is formed through a series of imperfect identifications in symbolic order and no identification can capture the totality and singularity of the real body, the close-circuit of drives (MIHAI 2014). Lacking a clear, defined identity, the "self" is impermeable to reason. On the contrary, it is always searching for an elusive identity to invest in affectively. Therefore, our aim should not be to repress passions but to tame them. In the opposite case, we would meet two dangers. Firstly, there is always the possibility that the non democratic parties take possession of passions and use them against the democratic idea. This is the case of the extreme right whose rhetoric often resounds with the anger of the excluded. Secondly, unless democratic institutions provide opportunities for agonistic disputes, passions can burst out publicly in a destructive way as in the case of the continuous revolts of the Parisienne suburbs. Mouffe's most important conviction is that blindness to the affective dimension of politics and its role in maintaining collective identity prevents the liberal and deliberative democrats from realizing the limited role that reason plays in pushing people to take part in politics. It is the power of an idea that inspires imagination and relates the citizens' wishes, pushing them to interact in the public sphere. Obviously, this does not mean that rational arguments do not play a role in Chantal Mouffe's concept of politics. However, what this role could be is not absolutely clear. In fact, she claims, for example, that:

> 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)

But an agonistic conception of democracy must assume that citizens are more than mere slaves of their passions: rather they must be considered potentially able to reply to democratic interpellations and to be partially responsible for their affective manifestations in the public sphere. Should we choose to follow Mouffe in her intention to recognize the role that passions play in democratic practices and in the

mechanisms of identification, we must presuppose that individuals are at least partially permeable to persuasion, exhortation and reflection. The same idea of "taming" passions has too strong disciplinary connotations which do not agree with an agonistic conception of democracy that considers citizens as agents involved in collective processes of contestation. Given her understanding of the difference between enemies and adversaries and her insistence on the necessity to redirect passions towards democratic purposes, an agonistic conception of rationality must presuppose that political emotions can be democratically directed, that is to say, intersubjectively and publicly, through persuasion and exhortation. Thus, agonistic democracy must incorporate an explanation of how individuals can be democratically encouraged to take responsibility for their emotions. To keep antagonism at bay or neutralize it, requires the cooperation of democratic citizens as agents whose emotions must be congruent with a public, democratic obligation. However, if Mouffe excludes the possibility that they can be filtered democratically and publicly, she reproduces the same understanding of passions – as passive, uncontrollable, needing to be kept under control – proposed by the theorists of liberal and deliberative democracy. Until we understand that passions presuppose – alongside physiological reactions – thought and reflection, until we understand that they can be socialized to serve a democratic agenda, until we assert their malleability and capacity to respond to persuasion and exhortation in an agonistic context, we will not be able to realize the productive strength they can render publicly.

## 3. From a neuroscience point of view: which relationship between reason and emotions?

Although the same neuroscience has not elaborated the implications for politics of its discoveries, numerous recent studies in the field of political science base themselves on it in order to explore the emotive dimension of political judgment. For example, George Marcus (2002; 2013) has contested what he considers the dominant position of political judgment in present day political science, which places reason in contrast with emotions and considers that politics needs protecting (through reason) from citizens' passions. He identifies two fundamental ways in which affective pushes, deriving from the limbic system of the brain, contribute to deliberation and decisions. Firstly, emotion indirectly guides strategic choices regarding behavior, modelling our moods. These moods are, in turn, based on 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. Usual replies guide most political decisions for most people. When citizens take political decisions, for example by voting, their judgments are usually casual, even thoughtless because they are based on patterns of thought and behavior that have emotional salience for them and have become rooted habits. So emotional replies shape the habits that guide most political deliberations. However, emotions can also shake our usual patterns of judgment. This is the second way that emotions condition political decisions. What Marcus calls the brain's surveillance system, which involves emotional responses to external stimuli, acts to scan the environment for novelty and sudden intrusion of threat. In this case emotions signal the discoveries of our continual analysis of the environment, raising the level of anxiety when they perceive novelties or threats, for example, and focalizing our attention on the relevant objects. We are engaged in active deliberative politics when the surveillance system promotes some emotions, particularly anxiety. Active, meditated deliberation needs the stimulus of emotions to realize itself and

Marcus (with other scholars) underlines the fact that empirical studies regarding behavior carried out during voting confirm this conclusion. Therefore, it is less probable that individuals that remain "dispassionate" about politics judge rationally since they lack the emotional push necessary to motivate more greatly meditated decisions.

While it is beyond the scope of my argumentation to establish if the empirical data confirm Marcus' position, it is, however, sufficient to underline a conceptual weakness in his approach (moreover, already noticed by other scholars, e.g. KRAUSE 2013). Despite the accurate attention paid to emotions, this model of good political deliberation paradoxically tends to neglect their role. In fact, in this theoretical model the role of emotions is either to undermine good deliberation, in the measure in which emotions control our behavioral attitudes which push us to reply to political questions without adequate reflection, or to start good deliberation through emotional signals like anxiety. So Marcus tells us that emotion enables conscious consideration to be invoked for circumstances that merit the use of reason. But how does emotion contribute to good deliberation once in course? What is its role in practical rationality? Although these questions are not formulated explicitly, the impression is that also the model proposed by Marcus results in leaving emotions in the margins in favor of a report which privileges rationality.

To summarize what has been said so far. We have seen three models with the following characteristics: 1) deliberative democracy has no role at all for the passions; 2) agonistic democracy emphasizes the role of passions but has almost no role for rational deliberation; 3) a two-layer model inspired by neuroscience does not provide a real interaction between passion and reason.

## 4. Rhetorical framework: *doxa* as link between reason and passions

Addressing my attention to rhetoric, I will concentrate on only one, decisive element, the role of belief and its relationship with passions. Let us start from the definition of passions (*pathē*) which Aristotle provides in *Rhetoric* (1378a21):

> Those things which, by undergoing change, people come to differ in their judgments and which are accompanied by pain and pleasure, for example, anger, pity, fear and other such things and their opposites (trans. Kennedy).

Although Aristotle does not always explain clearly how emotions produce judgment, a widespread interpretation is that emotions influence judgment through belief. According to this cognitive approach, beliefs determine emotions, whose variations (caused by these initial beliefs) in turn influence other beliefs or decisions (judgments) with regard to actions in the political sphere or regarding the guilt or innocence of a person in the judicial field. Aristotle's discussion of single emotions seems to confirm this interpretation.

> Let anger be [defined as] desire, accompanied by [mental and physical] distress, for apparent retaliation because of an apparent slight that was directed, without justification, against oneself or those near to one. If this is what anger is, necessarily the angry person always becomes angry at some particular individual (for example, at Cleon but not at an [unidentified] human being) and because he has done or is going to do something to him or to those near to him; and a kind of pleasure follows all experience of anger from the hope of getting retaliation (Aristotle, *On Rhetoric*, 1378a30-b2, transl. Kennedy).

RIFL/BC(2016): 250-261
DOI: 10.4396/2016BC16

> Let fear [phobos] be [defined as] a sort of pain and agitation derived from the imagination of a future destructive or painful evil; for all evils are not feared; for example, [a person does not fear] that he will become unjust or slow-witted but [only] what has the potential for great pains or destruction, and these [only] if they do not appear far off but near, so that they are about to happen; for what is far off is not feared: all know that they will die, but because that is not near at hand they take no thought of (Aristotle, *On Rhetoric*, 1382a22-28, transl. Kennedy).

In both cases Aristotle suggests that a thought or belief is essential for emotion. Anger requires the belief that one has been offended without reason whereas fear presupposes the conviction of an imminent evil. In both cases, if thought or belief is lacking, also emotion is lacking. In the same way, if one shows that the reasons for feeling a particular emotion are unjustified, then my emotions should disappear or, at least, diminish. On the other hand, since Aristotle's objective (like all the rhetoric tradition for that matter) is to make the orator able to provoke these emotions, he needs to know what produces them: now it seems that the conviction subject to the whole rhetoric enterprise is that belief (and reasoning) are the core of the question. In order for rhetoric to do what Aristotle wants it to do, it is necessary that emotions can be evoked and eliminated by speech and reasoning in quite a reliable way. So belief acts as a fundamental element in the link between speech on the one hand and passions on the other. On closer inspection, the situation in Aristotle appears more complicated and, for this reason, object of discussion among scholars. In fact, while there is wide consensus on the fact that passions implicate a representational state in Aristotle, on the other hand, the identification of this state is different. For some scholars, (NUSSBAUM 1994) it is a question of *doxa* while for others (MOSS 2012) it is *phantasia*. This is not the place to enter into the details of a complex question which, for that matter, has been reconstructed with a generally convincing solution in a very recent study by Jamie Dow (2015). It is sufficient for our purposes to underline first of all that there does not necessarily seem to be an incurable conflict between the two positions (Dow 2015:183 note 2). Those who insist on the involvement of *phantasia* are more interested in identifying the psychological capacity involved in this activity while those who make reference to *doxa* intend to underline «what really is a crucial and central fact about emotions, namely that they are related to the subject's *perspective*» (DOW 2008: 215). In the second place, the Aristotlean theory of passions in some way seems to presuppose a sometimes problematic relationship between *phantasia* and *doxa*. In fact, as stated in the *Ethics*, passions, even if they belong to the non rational part of the soul, are able to agree with *logos*. Significantly, this agreement is described by Aristotle as the capacity of passions to obey (*epipeithes*, *EN* 1.7, 1098a4) or, more generally, to be persuaded by reason/language (*NE*, 1.13, 1102b33) or to give attention to it (*EE*, 2.1, 1219b30-1). In any case, the recourse to a series of terms which refer to the sphere of persuasion does not seem casual since it is precisely the structural dependence on conviction and persuasion that allows the differentiation between *doxa* and *phantasia* as Aristotle explicitly states in *On the Soul*:

> It remains, then, to see whether [representation] is belief: for belief also turns out to be either true or false. But, belief depends on credence (for it is not possible for someone who forms a belief not to have credence in what seems to be), but credence belongs to none of the beasts, while many of them have

> representation. Moreover, every belief depends on credence, credence depends on having been persuaded, and persuasion depends on λόγος; but while representation belongs to some of the beasts, none of them have λόγος (Aristotle, *On the Soul*, 3.3, 428a18-24, transl. McCready-Flora: 2011:16 modified).

On the other hand, the link between *pathos* and *doxa* explains why passions are an essentially social phenomenon that can be better dealt with, as Aristotle states, by asking three questions: I mean, for example, in speaking of anger, what is their state of mind when people are angry and against whom are they usually angry and for what sort of reasons (ARISTOTLE, *On Rhetoric*, 1378a25-26).
We can get an adequate idea of the social nature of passions by taking into consideration Aristotle's treatment of shame.

> Since shame is imagination [*phantasia*] about a loss of reputation and for its own sake, not for its results, and since no one cares about reputation [in the abstract] but on account of those who hold an opinion of him, necessarily a person feels shame toward those whose opinion he takes account of. 15. He takes account of those who admire him and whom he admires and by whom he wishes to be admired and those to whose rank he aspires and those whose opinions he does not despise. Now people want to be admired by those and admire those who have something good in the way of honors or from whom they happen to be greatly in need of something those people have in their control, as lovers [want love or sexual favors]; but they aspire to the rank of those [they regard as] like themselves, and they take account of prudent people as telling the truth, and their elders and educated people are of such a sort. And they feel more shame at things done before these people's eyes and in the open; hence, too, the proverb "Shame is in the eyes" (Aristotle, *On Rhetoric*, 1384a22-36, transl. Kennedy).

Without denying that shame can have a physical manifestation - someone who is ashamed could blush - according to Aristotle, the causes of shame are directly connected to the position he occupies in a particular social situation. As Daniel Gross writes:

> 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 (GROSS 2007: 42).

## 5. Heidegger's gaze: rhetoric in the Marburg course of 1924

The constitutive link between *doxa* and *pathos*, or rather belief and passions, and the centrality that this link occupies in the definition of a human being and what characterizes us as humans, constitutes one of the most significant points developed by Heidegger in one of the courses held before the editing of *Sein und Zeit* which finished in 1927. In the summer semester of 1924, Martin Heidegger, then a young professor at the University of Marburg, held a course dedicated to Aristotle's

RIFL/BC(2016): 250-261
DOI: 10.4396/2016BC16

*Rhetoric* entitled *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. In the interpretation proposed by Heidegger, *doxa* expresses the authentic "being with one other in the world". In fact, it is characterized by a protolinguistic mood but also by a non meditated perspective. Not being a fully realized mental attitude, *doxa* could seem a way of being which we could share with other animate beings. Not by chance, Heidegger, prior to the critical position formulated in *Sein und Zeit* in 1927, warns us that «the seductive power of the Other constituted in *doxa* can be strong, and what should be a fundamental affirmation of our being-in-the-world can be flattened into received opinion. This is where we return, in a certain undesirable sense, to a nonhuman state» (GROSS 2005: 31). On the other hand, what makes *doxa* a typically human condition is its temporary condition, its opening and the fact that it could always be different. For Heidegger the dynamism that characterizes *doxa* is made possible by *pathos* because without emotions only apathy and a thoughtless opinion would remain. It is only *pathos* that makes *logos* emerge from *doxa*. Without doubt, the capacity to speak is already contained in *doxa* as is the possibility to change someone's opinions and to show things from another point of view (thus *doxa* already indicates a way of being inaccessible to other animate beings). So *doxa* becomes the basis and the reason to speak to each other and negotiate our respective points of view. In fact, although it has a certain tendency towards fixedness, in *doxa* there is always the latent possibility to be different and the tendency to leave the discussion open. At the same time, *doxa* is where dialogue emerges from and finds its motivation and is the object of negotiation in dialogue at the same time. In *doxa* we are already there in the world with others in a way which is at the same time essential, though temporary. Furthermore, it is by starting from *doxa* that it its possible both to articulate the interests in a community and to construct evidence to support our reasoning. It is precisely the placing of every particular *doxa* in brackets that makes us human and thus uncertain, unfinished and subject to desire. We must act in a world which is characterized by mere probability and thus we are susceptible to emotion and change.

Although Heidegger does not make explicit reference to it, still before than in Aristotle, in one of the fundamental rhetorical texts, *Helen's Encomium* by Gorgias, it is possible to find not only recognition of *doxa* as the cognitive horizon starting from which discursive activity in man becomes comprehensible but also the identification of the indissoluble link between *doxa* and *pathos*. In Gorgia's opinion, Helen's action and the attempt to justify her become a paradigmatic reflection on the human condition. «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). If men were omniscient, the thing that is explicitly denied by Gorgias in par. 11 of the *Encomium*, every discourse would be true and there would no longer be space for eloquence and passions. In such case, every form of discourse would become superfluous: there would be nothing to discuss, nothing to describe and nothing to debate. It is precisely our limits, the fact that *doxa* (with its inextricable connection with passions, *Hel*. 8-10) represents our cognitive horizon that makes us human (neither God nor animal) and that pushes us to speak and practice eloquence. As men, we live in a world of probability where, on the one hand we cannot take for granted that others share our same opinions and, on the other hand, we cannot think our beliefs are unattackable. In this reality, the rhetorician, or better each man exercising his personal eloquence, does not have argumentation available which guarantees the truth. From that derive not only the fragility that characterizes our condition but also, and it is an aspect which receives greater value

in Gorgias than in Aristotle[2], the inevitably agonistic nature of our linguistic practice. For Gorgias, *logos*, starting from the one formulated by him in defence of Helen, has an intrinsically agonistic nature, always in opposition to another discourse of a contrary nature. The examples Gorgia quotes in paragraph 13 to clarify the nature of *logos* and its powers are extremely clear on this point. Discursive practice of orators, philosophers or even scientists, are invariably characterized by two elements: 1) they cannot rise above the *doxa* which, as we have seen, constitutes the cognitive horizon of man; 2) they are competitive, or better, they are performed in the opposition of (at least) two competing *doxa*. Obviously, Giorgia does not fail to notice that this practice could be transformed in the practice of violence, as the same situation of Helen seems to show. However, the possibilities of avoiding a similar danger are recognized not so much in appealing, as happens for example in Socratic dialogue, to an interior mood of the interlocutors which appears difficult to control though, but rather to the capacity to provide themselves with the necessary tools to take part in a discursive contest. Thus, it is not completely true that it is not possible to avoid the power of discourse. In fact, a way of doing this exists and is represented by the capacity to articulate a stronger discourse than the one proposed by our interlocutor:

> 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 (IJSSELING 1995: 350)

I shall not judge whether this provides a satisfactory answer to all the difficulties linked with the power of the word and its complex relationship with our passions. Rather, one should understand that human beings cannot step outside of the order of speaking and of the constitutive relationship between discourse, passion and belief.

## References

ABIZADEH, Arash (2007), «On the philosophy/rhetoric binaries. Or, is Habermasian discourse motivationally impotent?», in *Philosophy & Social Criticism*, 33, 4, pp. 445-472.

DOW, Jamie (2008), «The Role of Emotion-Arousal in *Aristotle's Rhetoric*», PhD thesis, University of St. Andrews.

DOW, Jamie (2015), «Passions and Persuasion in *Aristotle's Rhetoric*», Oxford University Press, Oxford-New York.

GROSS, Daniel M. (2007), «The Secret History of Emotions in *Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Sciences*» Chicago University Press, Chicago-London.

[2] But for Aristotle see the recent ZANGONI 2015, especially pp. 230-241.

GROSS, Daniel M. (2005), *Introduction. Being-Moved: The Pathos of Heidegger's Rhetorical Ontology*, in, GROSS, Daniel M., KEMMANN, Ansgar, *Heidegger and Rhetoric*, State University of New York Press, Albany, pp. 1-45.

HABERMAS, Jürgen (1984), *Theory of Communicative Action*, vol. 1, Beacon Press, Boston (MA).

HABERMAS, Jürgen (1996a), «What is universal pragmatics?» in *The Habermas reader*, Polity Press, Cambridge, pp. 118–131.

HABERMAS, Jürgen (1996b), «Discourse ethics», in *The Habermas reader*, Polity Press, Cambridge, pp. 180-192

HEIDEGGER, Martin (2009), *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis

IJSSELING, Samuel (1995), *Power, Language, and Desire*, in B. E. Babitch (edited by) *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire*, Kluver Academic Publishing, pp. 335-353

KINGSTON, Rebecca (2011), *Public Passion. Rethinking the Ground for Political Justice*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston

KRAUSE, Sharon R. (2008), *Civil Passions. Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, Princeton University Press, Princeton-Oxford

KRAUSE, Sharon R. (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

MARCUS, George M. (2002), *The Sentimental Citizen: Emotion* in *Democratic Politics*, Penn State University Press,

MARCUS, George M. (2013), *Reason, Passion, and Democratic Politics: Old Conceptions – New Understandings – New Possibilities*, in James E. Fleming (edited by) *Passions and Emotions*, New York University Press, New York-London, pp. 127-188

MARTIN, James (2013), «A feeling for democracy? Rhetoric, power and emotions», in *Journal of Political Power*, 6, 3, pp. 461-476

MCCREADY FLORA, Ian (2011), *Belief and Rational Cognition in Aristotle*, PhD Dissertation, University of Michigan

MIHAI, Mihaela. (2014), «Theorizing Agonistic Emotions», in *Parallax*, 20, 2, pp. 21-48

MOUFFE, Chantal (2000), *The Democratic Paradox*, Verso, London

MOSS, Jessica (2012), *Aristotle on the Apparent Good*, Oxford University Press, Oxford

NUSSBAUM, Martha C. (1994), *The Therapy of Desire*, Princeton University Press, Princeton (NJ)

ZANGONI, Lara (2015), *La dialettica dimenticata. La topica aristotelica nel dibattito contemporaneo*, PhD Thesis, University of Palermo

RIFL/BC(2016): 262-269
DOI: 10.4396/2016BC18

# Teorie dell'argomentazione e scelte democratiche. Una critica interna al dibattito italiano

**Timothy Tambassi**
Università degli Studi del Piemonte Orientale
timothy.tambassi@gmail.com

**Abstract** The purpose of the article is to analyze the relationship among the argumentation theory, its fallacies and democratic choices by reference to public contests. Firstly, the aim will be pursued in accordance with what has been suggested in the Italian debate by Franca D'Agostini and Paola Cantù. In nutshell, the main thesis proposed by the authors holds that the argumentation theory might have an influence on the electors' opinion and, consequently, might condition their democratic choices. All this considered, in the second place, the limits of that perspective will be pointed out and its grounding assumptions will be critically discussed.

**Keywords:** Argumentation Theory, Fallacies, Democratic Choices, Public Debate, Rationality

**Received September 2015; accepted April 2016.**

**1.** Il rapporto tra teorie dell'argomentazione, dibattito pubblico e scelte democratiche è stato oggetto di un rinnovato interesse nel dibattito contemporaneo, dando vita a numerose pubblicazioni mirate a una complessiva rialfabetizzazione logico-filosofica della nostra cultura, attenta all'attualità e all'effettività dei discorsi pubblici, e consapevole di quali e di come siano fatte le regole dell'argomentazione e dei contesti a cui si applicano. Tali ricerche sottolineano una diffusa convinzione dell'importanza di dotare i cittadini di strumenti critici nei confronti degli argomenti usati nel dibattito pubblico, e nello specifico di migliorarne le competenze argomentative, rafforzandone così il ruolo di osservatori attivi di tale dibattito e delle decisioni democratiche. L'idea di fondo è che l'esercizio di tali competenze non debba essere prerogativa dei soli teorici dell'argomentazione, ma possa essere compiuto correttamente da chiunque disponga degli strumenti argomentativi adeguati, nella consapevolezza che imparare a valutare gli argomenti possa influenzare lo stile (e la qualità) del dibattito pubblico[1], e che la consuetudine di

[1] In altre parole, per un buon uso del dibattito pubblico le regole del confronto razionale dovrebbero essere note e pubblicamente riconosciute, e anche, eventualmente, la loro fragilità (contestuale o strutturale) che, insieme all'ignoranza, è fonte potenziale di errore e di inganno.

RIFL/BC(2016): 262-269
DOI: 10.4396/2016BC18

chiedere buone ragioni a sostegno di una qualsiasi tesi debba diventare prerogativa di ogni cittadino.

**2.** Il dibattito italiano si è mostrato particolarmente ricettivo a riguardo. Tra le recenti pubblicazioni, *E qui casca l'asino. Errori di ragionamento nel dibattito pubblico* di Paola Cantù e *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico* di Franca D'Agostini, costituiscono due esempi particolarmente significativi, condividendo l'obiettivo di promuovere una maggiore competenza logico-argomentativa e fornendo gli elementi di teoria dell'argomentazione funzionali all'analisi del dibattito pubblico.

**3.** Nel caso di Cantù, tale obiettivo si esplicita nell'esercizio di individuazione e di analisi dei vari errori di ragionamento e di violazioni delle regole argomentative[2], tecnicamente definiti *fallacie*[3], evitando che questi passino inosservati e agiscano inavvertitamente (risultando efficaci). Secondo l'autrice, infatti, la sanzione dei ragionamenti scorretti è utile per garantire il rispetto delle regole che permettono il raggiungimento di un accordo dialettico razionale tra i partecipanti: riconoscere le fallacie è il primo passo per favorire la falsificazione di una tesi e dunque la crescita della conoscenza. Non solo, «l'individuazione delle fallacie è uno strumento utile per eliminare le ambiguità e avviare una discussione» critica che miri alla convinzione dell'uditorio «attraverso la ricerca della verità o dell'affidabilità delle tesi discusse» (CANTÙ 2011: 6-7). E tale discussione dovrebbe svilupparsi a partire da un terreno comune tra i parlanti (definizioni univoche, conoscenze, premesse e regole condivise), ma anche dalla chiarezza e dall'accuratezza dell'interpretazione delle formulazioni proprie e altrui.

**4.** La riflessione di D'Agostini è invece rivolta a "bonificare il terreno" su cui agiscono gli argomenti, caratterizzato da un avvelenamento generalizzato delle procedure argomentative, tale per cui non esiste ragione né torto, e perciò rischia di prevalere chi ha torto, ossia la ragione peggiore. Questa condizione, secondo l'autrice, è rischiosa ma non è un male in sé:

> un certo grado di nichilismo nel dibattito pubblico, ossia il gioco libero delle opinioni in cui intervengono seduzione e fortuna, e non c'è verità ultimativa, ma solo il prevalere contestuale di una tesi su un'altra, di volta in volta, è un dato

[2] Si tratta, principalmente, di errori di forma logica, di ragionamento, punti di partenza differenti, utilizzi ambigui di termini (errate definizioni o definizioni diverse), argomenti invalidi perché le premesse non adducono ragioni sufficienti a sostegno della conclusione, mancanze dovute all'omissione di dati rilevanti, errori dovuti all'intrusione di dati non pertinenti alla discussione, e infine incapacità di portare buone ragioni a favore delle ipotesi che si vorrebbero difendere (CANTÙ 2011: 167).

[3] La teoria delle fallacie è la parte della teoria della comunicazione che si occupa di violazioni involontarie o strategiche delle regole argomentative, dunque degli errori e degli inganni della comunicazione umana. Essa è considerata un campo problematico, perché le regole in molti casi hanno solo valore contestuale e possono essere difettose e incerte, dunque non si è sicuri che funzionino come dovrebbero. E se le regole non funzionano diventa difficile afferrare e sanzionare le violazioni.

RIFL/BC(2016): 262-269
DOI: 10.4396/2016BC18

> importante della ragione democratica, è il prezzo che la democrazia deve pagare per salvaguardare la libertà. (D'AGOSTINI 2010: 215)

**5.** Come detto, comune a entrambe le autrici è sottolineare come tale esercizio critico sia essenziale per ogni cittadino che voglia partecipare attivamente al dibattito pubblico (specie democratico), entrando in dialogo o in discussione con l'altro, e appropriandosi degli strumenti che possono servirgli per esercitare razionalmente la propria sovranità. Si evidenzia dunque un aspetto importante del dibattito pubblico democratico, e cioè «quel che si definirebbe *il primato del terzo* nelle situazioni controversiali democratiche, ossia il primato di chi recepisce gli argomenti su chi li produce» (*Ivi*: 15) ed è sovrano rispetto alla verità pubblica. La situazione democratica prevede due o più disputanti di fronte al pubblico degli elettori-cittadini: è infatti portata stessa della democrazia che, idealmente, un politico cerchi di accrescere il proprio consenso con argomenti razionali[4] (rispondendo a ogni attacco con ragioni che potranno a loro volta essere messe sotto attacco o difese e non impedendo lo sviluppo della discussione).

> L'elettore-cittadino dovrebbe, idealmente, giudicare la verità delle tesi proposte, sulla base della bontà (persuasività e correttezza) degli argomenti usati per sostenerle. Il successo dell'argomento prodotto [...] è dunque nelle mani del pubblico degli elettori. Un cittadino consapevole [...] è perciò una garanzia importante (se non fondamentale) per la qualità del confronto pubblico (*Ibidem*).

In altre parole, non si esclude che il cittadino dotato di strumenti di valutazione pari a quelli dei sistematici manipolatori, possa fronteggiare il sistema generale della manipolazione, riconoscendo l'inganno.

**6.** Franca D'Agostini, inoltre, soffermandosi sul rapporto tra teoria dell'argomentazione e dibattito democratico, ne sottolinea tre aspetti fondamentali. Il primo è che la politica, specie quella democratica, è fatta, in concreto, di tesi e argomenti che si confrontano, dunque ha un legame inequivocabile con la «logica» intesa in senso ampio, cioè come riflessione tecnica e teorica sui modi in cui funzionano, o dovrebbero funzionare, ragionamenti e argomenti umani[5]. Di conseguenza, secondo aspetto, il meccanismo della comunicazione pubblica consiste essenzialmente nella valutazione di tesi, valutazione che segue vie (relativamente) obbligate: cercarne la verità, la plausibilità, la coerenza con quello che so (anche se a volte si è semplicemente attratti dal linguaggio e dall'urto comunicativo). Il terzo aspetto, infine, è che gli argomenti hanno efficacia pubblica, in ambito democratico, per diverse ragioni: sono ascoltati da più persone, per un tempo più lungo; sono logicamente ed epistemologicamente corretti; hanno strumenti speciali di supporto

[4] In democrazia, infatti, il potere dipende dalle scelte elettorali dei cittadini, e le scelte elettorali dei cittadini dalle loro opinioni. Dunque, la prima fragilità della democrazia dipende dalla varietà e incertezza delle opinioni degli elettori.

[5] Più in generale, secondo D'Agostini, l'analisi dell'argomentazione è legata a logica (teoria formale del ragionamento), retorica (teoria della persuasione), filosofia (teoria della verità, dell'essere, del giusto, del bello).

(autorità, credibilità o fascino di chi li propone, o del luogo in cui vengono proposti). Queste però sono solo le ragioni per cui l'argomento ha successo in quanto convince, è persuasivo. Ovviamente, si può anche dare il caso di un argomento che ha successo, è pubblicamente efficace, pur non convincendo affatto[6] (*Ivi*: 221).

**7.** Va infine sottolineato come un ulteriore elemento comune a entrambe le proposte sia il presupporre la buona fede del lettore/elettore/cittadino e il suo effettivo utilizzo delle competenze argomentative (una volta acquisite). Secondo Cantù, infatti, un lettore attento alla struttura e al contesto del ragionamento non sarà convinto da ragionamenti che sono comode battute per evitare di rispondere alle critiche (CANTÙ 2011: 6-7). D'Agostini si spinge oltre, considerando gli elettori come agenti razionali in buona fede (e non sprovveduti, e secondo l'autrice non si vede perché non debbano esserlo) che, in condizioni normali, ragionano abbastanza bene e quello che non sanno intuiscono (e dunque intuiscono anche quale è l'argomento migliore)[7].

**8.** È tuttavia interessante notare come le stesse autrici sembrino notare alcuni limiti di tale approccio. Cantù ne individua essenzialmente due. Il primo è che la razionalità e la competenza logico-argomentativa non è l'unica depositaria di una verità teorica o politica. Il dibattito pubblico non si limita infatti alla valutazione di tesi ma è composto *anche* da stratagemmi retorici usati nella propaganda (non argomenti, ma linguaggi volti a persuadere l'interlocutore sulla base di richiami politici o demagogici). Il secondo è che l'analisi proposta non è l'unica possibile: l'analisi degli argomenti pubblici mostra infatti come la ricostruzione di un argomento non sia univoca e la valutazione di un argomento risulti correlata alla determinazione del contesto di enunciazione del ragionamento, alla ricostruzione e alla struttura dell'argomento stesso, all'analisi dei termini e del linguaggio utilizzato, e alla sufficienza e alla rilevanza delle ragioni addotte nelle premesse a sostegno della conclusione. Sono cioè possibili analisi alternative di ciascun argomento e non si può evitare di compiere ben precise scelte di ricostruzione. Dunque, anche il teorico dell'argomentazione, se richiesto, dovrebbe essere pronto a fornire motivazioni per tali scelte, e magari anche a dichiarare apertamente per quale squadra tiene (*Ivi*: 7).

**9.** D'Agostini sottolinea, invece, come il suo punto di vista non sia necessariamente migliore, ma anche come la competenza argomentativa (di cui tutti i cittadini

[6] Va inoltre sottolineata quella che forse è la tesi fondamentale della proposta di D'Agostini: «Ogni disputa (soprattutto se si presenta come disputa pubblica) riguarda le credenze, e cioè la verità. Ora, questo ci dà un certo margine di intervento, perché le credenze sono di principio accordabili, se si evita la slealtà intellettuale (che maschera una disputa di interesse come disputa di credenza), e se entrambi i contendenti hanno di mira l'accordo. (E nel contesto democratico l'accordo è la finalità-base del confronto: dunque chi non lo persegue in sede argomentativa non ha le idee chiare, oppure vuole togliere di mezzo la democrazia, e regnare da sé). Di regola quando una disputa di credenza è veramente (o sembra essere) irriducibile, non componibile, vuol dire che nessuno sa con esattezza come stanno le cose, esiste cioè una lacuna nelle nostre conoscenze, dunque entrambi i disputanti hanno torto» (D'AGOSTINI 2010: 18-19).

[7] D'AGOSTINI 2010: 221.

RIFL/BC(2016): 262-269
DOI: 10.4396/2016BC18

dovrebbero disporre e che può essere acquisita da chiunque) da sola non sia sufficiente: occorre infatti un'abilità argomentativa rivolta al perseguimento del vero, del bene e del giusto, con la consapevolezza della fragilità della verità e delle conoscenze, accanto alla consapevolezza di ciò che fa di un argomento un buon argomento.

> Si dice a volte che la teoria dell'argomentazione in politica è inutile, perché di fatto le persone non argomentano, ma urlano, spaventano e seducono. Non credo sia davvero così. Ma anche posto che nell'ambito democratico regnino incontrastate violenza, seduzione e irrazionalità, a maggior ragione si potrà convenire che il solo modo per venirne a capo è promuovere la conoscenza di ciò che rende realmente buono un argomento (D'AGOSTINI 2010: 14-5).

**10.** Non mancano ovviamente altre possibili criticità. Per esempio: la comunicazione pubblica consiste effettivamente e prevalentemente nella valutazione di tesi riconducibili a retorica, logica e teoria dell'argomentazione e non in fattori di ordine casuale, irrazionale, emotivo e così via? È veramente portata della politica democratica e della discussione pubblica l'utilizzo della teoria dell'argomentazione? Perché tale esercizio è essenziale per ogni cittadino che voglia partecipare attivamente al dibattito pubblico (specie democratico) e per rafforzare il suo ruolo di osservatore e critico di tale dibattito? In che modo la teoria dell'argomentazione può incidere sulle scelte democratiche? Perché un agente (del dibattito pubblico) deve essere razionale? Perché, se razionale, deve essere in buona fede? Perché, pur avendo gli strumenti logico-argomentativi a propria disposizione, dovrebbe poi utilizzarli? Perché dovremmo decidere di argomentare, o meglio di argomentare correttamente, piuttosto che non farlo? Come convincere chi non utilizza la teoria dell'argomentazione che il suo utilizzo è preferibile al suo non utilizzo? Come convincere chi sostiene che la teoria dell'argomentazione è inutile e non è importante argomentare, né argomentare bene, e non è nemmeno interessato ad argomentare questa stessa tesi?[8] E ancora, è possibile argomentare a favore dell'utilizzo dell'argomentazione se non assumendo, implicitamente, il suo utilizzo? Ha ragione a mio avviso Cantù quando sostiene che anche il teorico dell'argomentazione se richiesto, dovrebbe essere pronto a fornire motivazioni delle sue scelte (in questo caso il perché dell'utilizzo dell'argomentazione) e magari anche a dichiarare apertamente da che parte sta. E non si discute che le autrici, come abbiamo visto, lo facciano apertamente. Ma argomentare a favore della teoria dell'argomentazione utilizzandola come strumento, potrebbe essere vista, per certi versi, come una *petitio principii*. Ma d'altra parte, se non si argomentasse, che ragioni potremmo portare a sostegno della teoria dell'argomentazione?

**11.** Ora, ciò che qui, in particolare, intendo mettere in discussione sono essenzialmente due punti. Il primo è il perché utilizzare la teoria dell'argomentazione rispetto ad altro. Il secondo è se il legame tra teoria dell'argomentazione e scelte democratiche sia effettivamente vincolante. Per cercare una risposta, mi rifarò ad

[8] A tal proposito non dobbiamo dimenticare che il dibattito pubblico non è costituito dai soli teorici dell'argomentazione, e una posizione di questo tipo può, in linea di massima, essere sostenuta senza particolari problemi.

RIFL/BC(2016): 262-269
DOI: 10.4396/2016BC18

alcune mie precedenti considerazioni[9] in cui applicavo la distinzione di Rudolf Carnap tra questioni interne ed esterne[10] alla teoria sociale (e in particolare alla teoria della giustizia) [11], per poi estenderle alla teoria dell'argomentazione e al suo rapporto con le scelte democratiche.

**12.** Brevemente, si considerino due differenti teorie sulla giustizia[12], giustizia$_1$ e giustizia$_2$, e una domanda che metta in discussione la prima (giustizia$_1$) facendo appello alla seconda (giustizia$_2$), ossia a una teoria diversa da (o meglio esterna a) quella messa in discussione, per esempio la domanda «è giusta$_2$ giustizia$_1$?». Ora, è legittimo rispondere a tale domanda facendo appello a una teoria della giustizia diversa (o esterna) alla teoria della giustizia messa in questione? In altre parole, giustizia$_1$ è valutabile attraverso giustizia$_2$ e viceversa? O ancora, date due differenti teorie sulla giustizia, è possibile un confronto tra tali teorie? Se non è possibile, allora le due teorie sono incommensurabili. Se è possibile, allora è sempre possibile formulare una nuova teoria della giustizia (giustizia$_3$) e porre le domande «è giusta$_3$ giustizia$_1$?» o «è giusta$_3$ giustizia$_2$?» e così via, per ogni nuova teoria della giustizia in una infinita moltiplicazione di confronti possibili. Entrambi i casi sembrano evidenziare delle difficoltà nell'individuare sia una teoria della giustizia privilegiata, sia un qualsiasi criterio volto a tal fine. Infatti, a ogni criterio è sempre possibile porre la domanda (esterna) è «giusto$_y$ il criterio$_x$?», e la risposta rientra in uno dei due casi elencati. Ma se, potendo sempre essere osservata dall'esterno, qualsiasi teoria sembra destinata a risultare parziale (e la stessa domanda esterna non fa eccezione), è dall'interno che ogni teoria può trovare, pur nella sua particolarità, la propria legittimità, come parte di un processo più generale del movimento dei punti di vista e della moltiplicazione delle teorie stesse[13]. Ed è su tale legittimità interna che si fonda la libertà nel fare, nel formulare e nel moltiplicarsi delle teorie (a loro volta parziali),

[9] Cfr. TAMBASSI 2011.

[10] Cfr. CARNAP 1950. Per una critica a tale distinzione cfr. QUINE 1975 e HAACK 1976.

[11] In particolare, astraendo dalla specificità della proposta di Carnap, ho sostenuto come, dato un sistema (qualunque sistema, diversamente da Carnap anche non linguistico), una questione è interna se valutata e risolta all'interno del sistema in questione; è invece esterna se mette in discussione il sistema dato e lo stato di cose che presuppone: non trova dunque risposta in esso perché fa appello a qualcosa di esterno al sistema in questione. Dalla tale distinzione sono derivate tre considerazioni. La prima è che non è sempre facile distinguere, con precisione, fra questioni interne ed esterne, che possono infatti mostrare una certa continuità. Ciò avviene anche a causa dell'eterogeneità della nozione di sistema, che non esclude, di per sé, la possibilità di sistemi complessi, indeterminati, vaghi, contraddittori, e così via. La seconda è che, dato un sistema e una questione (a esso) esterna, è sempre possibile individuare o formulare un sistema (più ampio o semplicemente diverso) che trasformi la questione esterna in una questione interna. Allo stesso modo, dato un sistema e una questione (a esso) interna, è sempre possibile individuare o formulare un sistema che trasformi la questione da interna a esterna. Di conseguenza, terza considerazione, nulla, di principio, impedisce di tentare di rispondere a una domanda esterna. In che modo? Semplicemente, attraverso un sistema non messo in discussione dalla domanda stessa, ma che in esso possa trovare risposta – passando cioè da esterna a interna. Inoltre, dato il nuovo sistema, sarà sempre possibile porre nuovamente una questione esterna, che potrà a sua volta trovare risposta in un *altro* sistema (più ampio o diverso) passando da esterna a interna, e così via.

[12] Per semplicità non consideriamo giustizia$_1$ e giustizia$_2$ come contraddittore, antinomiche e così via.

[13] Cfr. TAMBASSI 2015. Una posizione simile è difesa in GENOVESE 2013.

nel proporre teorie alternative, nello spostare continuamente il nostro punto di vista, a prescindere dalla possibilità di un confronto effettivo tra due teorie differenti o dall'individuazione di una teoria privilegiata.

**13.** Ora, cosa succederebbe se provassimo ad estendere tali considerazioni alla teoria dell'argomentazione? Potremmo per esempio sostenere che, così come per qualsiasi teoria della giustizia, anche la teoria dell'argomentazione possa trovare solo dall'interno la propria legittimità, apparendo a uno sguardo esterno solo come un particolarismo tra gli altri a cui ogni teoria (e dunque anche gli oppositori della teoria dell'argomentazione) sembra essere condannata. Analogamente, troveremmo difficoltà sia nel privilegiare la teoria dell'argomentazione rispetto ai suoi detrattori (e viceversa) sia nell'individuare criteri volti a tale fine. Non solo, sarà sempre esclusivamente dall'interno che il legame tra teoria dell'argomentazione e decisioni democratiche potrà trovare la propria legittimità. Dall'esterno, infatti, sembrerebbe destinato a sua volta a essere un particolarismo tra gli altri, al pari di una qualsiasi posizione che neghi questo legame. Anche in questo caso troveremmo difficoltà nel privilegiare una posizione rispetto a un'altra come così nell'individuare criteri volti a tale fine. A ciò si potrebbe forse obiettare che se ogni teoria (della giustizia, dell'argomentazione, e così via) risulta essere parziale, lo stesso potrebbe allora dirsi anche per questa mia stessa proposta. Non ho nulla da eccepire a riguardo e sono pronto ad accettarlo. Ma se, a mio avviso, questo non rappresenta di per sé un limite a quanto sostenuto (anzi non farebbe che confermare a sua volta quanto difeso), un limite potrebbe essere il fatto che, così concepito, dal particolarismo non si esce e rischia di diventare tautologico. Ma allora come uscirne?

## Bibliografia

CANTÙ, Paola (2011), *E qui casca l'asino. Errori di ragionamento nel dibattito pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino.

CARNAP, Rudolf (1950), «Empiricism, Semantics, and Ontology», in *Revue internationale de philosophie*, n. 4, pp. 20-40.

D'AGOSTINI, Franca (2010), *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino.

GENOVESE, Rino (2013), *Un illuminismo autocritico*, Rosenberg & Sellier, Torino.

HAACK, Susan (1976), «Some Preliminaries to Ontology», in *Journal of Philosophical Logic*, n. 5, pp. 457-474.

QUINE, W.V.O. (1951), «On Carnap's Views on Ontology», in *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, v. 2, n. 5, pp. 65-72.

TAMBASSI, Timothy (2011), «Epistemologia e teoria sociale. Questioni interne ed esterne», in *La società degli individui*, n. 42, pp. 46-52.

TAMBASSI, Timothy (2015), «Giustizia, relativismo, utopia», in Quaderni della Ginestra, n. 15, pp. 11-14, disponibile su http://www.la-ginestra.com/wp-content/uploads/2015/09/Tambassi-scar.pdf.

RIFL/BC(2016): 270-284
DOI: 10.4396/2016BC22

# La retorica nell'*economics*. Una *techne* che ha assicurato il trionfo della disciplina

**Maria Grazia Turri**
Università degli Studi di Torino
mariagrazia.turri@unito.it

**Abstract** The aim of the paper is that the rhetoric in economics is the basis of accepting or rejecting an economic theory and always the rhetoric is the criterion that can persuade colleagues, students, stakeholders, politicians and citizens about the plausibility of specific economic theory. How Deirdre McCloskey has clearly demonstrated the key question of accepting an economic theory as scientific is neither the perfect correspondence with the rules of epistemology nor the matter of truth but the persuasiveness of the theory's creator. Mainstream economics say that a theory is scientific only in one case: if it follow the rules of epistemology as perfectly as possible. These include methods like induction, deduction, models and observation, and tools like equations, axioms and assumptions, so economists use both facts and logic in their theories. But nonetheless, not just mainstream economists, but every economists adopt a lot of metaphors, most of whom have a theological foundation and are included into a storytelling, so the argumentation becomes more persuasive. Economists use a language that is settled on by some kind of formalism - equations, axioms and assumptions borrowed from physics and mathematics -, but it is permeated with rhetorical figures and it is built on Aristotle's discipline. So, economists are, in fact, sellers on the market of economic theories and who are the most persuasive will be able to sell their theories.

**Keywords:** retorica, economia, metafore, teologia, etica

**Received September 2015; accepted April 2016.**

## 1. Convalidare le credenze

Con questo testo – che per ovvie ragioni di spazio sarà di inquadramento – avanzo per la prima volta la tesi che la "scienza economica" si fondi sostanzialmente su argomentazioni edificate su una struttura retorica di stampo aristotelico, con un apparato argomentativo incentrato su metafore, molte di natura teologica. Sono le logiche che sottostanno alla struttura argomentativa e narrativa di questa disciplina che l'hanno resa trionfante sul piano culturale, tanto da condizionare in modo sostanziale anche larga parte della teoria politica, che, come vedremo, àncora, a partire soprattutto dalla fine degli anni Cinquanta del XX secolo, l'idea di democrazia deliberativa al concetto di mercato.

RIFL/BC(2016): 270-284
DOI: 10.4396/2016BC22

Già John Maynard Keynes, uno degli economisti che ha influenzato maggiormente le politiche del XX secolo, sosteneva che:

> le idee degli economisti e dei filosofi politici, così quelle giuste come quelle sbagliate, sono più potenti di quanto comunemente si ritenga. In realtà il mondo è governato da poche cose all'infuori di quelle. Gli uomini della pratica, i quali si credono affatto liberi da ogni influenza intellettuale, sono spesso gli schiavi di qualche economista defunto. Pazzi al potere, i quali odono voci nell'aria, distillano le loro frenesie da qualche scribacchino accademico di pochi anni addietro. Sono le idee, non gli interessi costituiti, che sono pericolose sia nel bene che nel male (KEYNES 1936: 577).

Nei confronti del "discorso" economico l'atteggiamento degli economisti è duplice e insieme contraddittorio: da un lato, dichiarano di seguire il metodo scientifico, corrispondente alla 'received view' dell'empirismo logico – associato generalmente in economia con il fondamentale saggio *Capitalismo e libertà* di Milton Friedman del 1962 –, e ne insegnano i precetti agli studenti; dall'altro, quando fanno ricerca non li rispettano, tanto che nelle loro esposizioni, che hanno l'obiettivo di convincere gli altri della validità dei risultati ai quali sono pervenuti, adottano la tecnica del discorso più efficace allo scopo. Il ragionamento economico ispirato ai principi positivisti dovrebbe basarsi invece su esperimenti e sillogismi, ma la lettura di autori come, per esempio, David Ricardo, Adam Smith, John Mainard Keynes, Milton Friedman, Paul Samuelson, James Buchanan mostra invece frequenti richiami all'autorità, il ricorso a 'ipotetiche economie-giocattolo', l'uso delle analogie e delle metafore (VOLPI 2014: 99), ossia figure del discorso che, mentre non rispettano i precetti positivisti, sono proprie della retorica.

L'*economics* adotta soprattutto quello che Aristotele definisce il ragionamento apodittico che ha la forma del sillogismo e che deduce delle conclusioni da premesse indiscutibili fondate su principi primi, ed è questo il ragionamento che consente la più completa formalizzazione e l'impiego della matematica e, in questo senso, si può dire che gli economisti *mainstream* adottano la logica moderna.

Oggi, quando si parla di economia, è bene tenere presente che la lingua italiana non consente la distinzione che viene attuata invece in quella inglese, che denomina *economics* l'economia come teoria e scienza – soprattutto come teoria dei beni scarsi – ed *economy* l'economia come pratica sociale. Si tratta di modalità fondamentalmente inscindibili ma che si è teso a voler tenere distinte in alcuni stadi del ragionamento o a confonderle nelle finalità a esse attribuite. L'*economics* si presenta come una scienza che parte da alcune credenze cardini – postulati o assiomi –, pertanto le scuole di economia *credono* in qualcosa e credono che qualcosa accada in base al loro *credere in* e la retorica economica messa in campo dalla gran parte degli economisti è volta a convalidare proprio il *credere in*.

L'origine di queste credenze la si può sostanzialmente datare intorno al 1870 quando uscirono quasi contemporaneamente i volumi di William Jevons (1871) in Inghilterra, Carl Menger (1871) in Austria e Leon Walras in Francia (1874). In dieci anni la nuova teoria prese il sopravvento e divenne centrale la distinzione appunto fra *economics* ed *economy* grazie all'enunciazione di Carl Menger, il quale definisce l'oggetto della moderna economia basata sullo scambio: l'allocazione dei mezzi scarsi allo scopo di provvedere alla sussistenza umana.

Qui e non altrove si annida il problema, tanto che in molti Paesi la responsabilità dei dicasteri economici è stata sempre più attribuita, sulla base di argomentazioni

retoriche, a 'tecnici', che non appaiono affatto come 'neutri' rispetto al politico, rivelandosi piuttosto portatori di una netta e chiara visione, argomentata come fosse oggettiva e neutrale rispetto alla realtà e ai postulati su cui poggia.
Si è dato vita così a una "grande narrazione", presentata come l'unica possibile, e questa unicità vede nella teoria dell'*utilitarismo* di Jeremy Bentham il suo definitivo fondamento antropologico, nella cui articolata storia è però necessario distinguere fra la componente *descrittiva*, connessa alla pratica delle azioni, e la componente *normativa*. Con l'economia marginalista comincia la parabola ascendente dell'egemonia dell'utilitarismo inteso come razionalità pratica, tanto che il suo postulato – un soggetto egoista e razionale – tenderà progressivamente a conquistare tutti gli ambiti delle scienze umane e sociali e l'intera filosofia morale e politica, fino a giungere a un predominio pressoché incontrastato, che la *Teoria dell'Azione Razionale* ha definitivamente stigmatizzato. L'utilitarismo diventa così non solo il sistema teorico e ideologico dominante, ma l'immaginario stesso della modernità, lo specchio fedele dell'antropologia dell'uomo moderno nella sua riduzione a *homo oeconomicus*.
Fare riferimento alla corrente *mainstream* è rilevante per tre ragioni: questa si vuole presentare come scientifica, attinente alla fisica e rigetta l'idea di appartenere alle scienze dello spirito, in quanto soggette alla storia; procede e si presenta come se i fatti e i dati fossero neutri; è diventata dominante, nel senso gramsciano del termine.
È *mainstream* l'*economics* insegnata nelle università di tutto il mondo e adottata dalle istituzioni che governano l'economia; essa si fonda su un decalogo costituito da assiomi che si basano sul primato del mercato, quale meccanismo efficiente ed efficace e dove la razionalità rappresenta la guida dei comportamenti e delle scelte degli agenti economici, pur con i limiti a questa imposti dall'asimmetria informativa, dalla presenza di emozioni e sentimenti e da una volontà debole. Ed è per queste ragioni che si parla di *razionalità limitata*.

## 2. L'illustre precedente

Non sono la prima che affronta la retorica in economia, o meglio nell'*economics*.
Prima di me, fanno storia i lavori di Deirdre Nansen McCloskey[1] per la loro unicità, vastità degli aspetti, dei contenuti e degli autori affrontati e per la radicalità della posizione. Un punto di riferimento dal quale non si può prescindere, ma che qui non affronto in modo diretto, ma riassumo unicamente in modo da rendere un briciolo più chiaro il mio attuale ordine di ragionamenti.
Per McCloskey l'*economics* è *solo* retorica e sull'efficacia della retorica l'intera disciplina, nelle sue diverse ottiche, deve essere valutata.
Benché lei sostenga essere la sua posizione unicamente riferibile ad Aristotele, a mio avviso la sua accezione di *retorica* è fortemente condizionata dalle tesi di Platone e si fonda sulle linee guida dello scritto di Cicerone su questo argomento. Ma se ad Aristotele bisogna riferirsi, McCloskey si innesta indubbiamente su un filone di lettura del filosofo stagirita fortemente connesso a quello di Martha Nussbaum, dove la dimensione etica assume il ruolo preponderante.
Nella sua critica al modernismo in economia sembra implicita la negazione del criterio della performatività e l'*economics* è vista come la disciplina che, più che all'evidenza dei fatti o al ragionamento logico, si rifà ad espedienti oratori volti a

[1] Molti dei suoi lavori sono qui rinvenibili http://www.deirdremccloskey.com.

suggestionare gli ascoltatori e in questo senso risulta molto efficace. Atteggiamento che avvicina McCloskey a una posizione prettamente relativista.

In scritti recenti McCloskey (2010) contesta ogni visione materialistica della storia poiché questa attribuisce i cambiamenti sociali e culturali a fattori economici, mentre invece sarebbe necessario, a suo avviso, riconoscere che i mutamenti avvengono con l'affermarsi di nuove idee e di una nuova retorica. Ed è ragionando sul ruolo determinante di questi fattori nel produrre i grandi cambiamenti economici e sociali che questa economista esprime la sua incondizionata ammirazione per il sistema capitalista, data la sua capacità di ridurre la povertà e accrescere il benessere (MCCLOSKEY 2010: 1). Indicativa in tal senso è anche la lunga prolusione sul libro di Thomas Piketty (https://www.youtube.com/watch?v=D4mE-X140aA).

La mia posizione è molto diversa, in particolare il dissenso è connesso alla performatività, a una riduzione della retorica a pura strategia volta alla consapevole manipolazione dell'uditorio e a una totale indifferenza – uno vale l'altro – circa il contenuto degli argomenti. Riconosco però che i contenuti, per essere diffusi e affermarsi, necessitano di un apparato retorico solidamente fondato e che argomentazioni, magari eticamente più condivisibili, se non trovano altrettanta abilità oratoria di quella manifestata dalla *mainstream* non si impongono alla gran parte dei cittadini e in particolare agli stakeholder.

L'argomentazione di McCloskey poggia su un assunto più volte da lei richiamato: visto che la recente filosofia della scienza ha mostrato l'inconclusività di qualsiasi riferimento esterno per fondare o giustificare una teoria (MCCLOSKEY 1985: 62), l'unica misura appropriata della maggiore o minore bontà di una di queste è la capacità di convincere, o addirittura creare, l'audience. Pertanto «gli economisti non sono degli esperti, sono fondamentalmente dei persuasori» (*ibidem*) e «l'economia è una collezione di forme letterarie, non una scienza» (*ivi*: 91).

Il vantaggio che deriverebbe da una simile posizione sarebbe a suo avviso indubitabile: «una critica retorica dell'economia può forse rendere gli economisti più modesti, tolleranti, e consapevoli delle proprie possibilità, e così migliorare una delle conversazioni del genere umano» (*ivi*: 89), inoltre «gli economisti prestano più attenzione a chi li ascolta di quanto non ne prestino ai Fatti e alla Logica, sebbene, com'è ovvio, anche i fatti e la logica figurino di tanto in tanto nei loro discorsi» (*ivi*: 137). Propone così un diverso rapporto fra scienza ed etica e nella sua impostazione si ripresentano due problemi noti ai filosofi: quello della verità e quello del rapporto fra le diverse forme di conoscenza.

Per McCloskey la verifica della verità di una proposizione è superflua: se una teoria è persuasiva, utile, ragionevole, attraente, accettabile non vi è alcun bisogno di sapere che è anche vera. Il che comporta, per questa economista americana, rifiutare la demarcazione fra affermazioni scientifiche, oggettive, rigorose e giudizi di valore, intuizioni, opinioni soggettive o normative. Il discorso economico non deve pertanto rispettare il criterio di verità, il quale impone un rapporto fra quel che si afferma e gli oggetti o i fatti del mondo reale, bensì applicare il criterio di giustezza, che giustifica la correttezza di ciò che si afferma, il criterio di sincerità, ossia l'esigenza che chi parla sia sinceramente convinto della verità e giustezza della sua affermazione, sia sostanzialmente un oratore autentico.

Per quanto riguarda le conseguenze pratiche e politiche, il criterio di legittimazione delle scienze basato sulla paralogia si deve, secondo McCloskey, estendere alle discipline sociali: come la scienza non può essere subordinata alla performatività, ossia non deve soddisfare i bisogni del sistema, così nella società rispetto alla

tematica della giustizia e delle istituzioni il dissenso deve prevalere sul consenso e contrastare il potere.
Lei stessa presenta le sue argomentazioni in relazione alle tesi più note di Jürgen Habermas e fa esplicito riferimento alla distinzione fra 'discorso strategico', che si propone di convincere gli ascoltatori, e nel quale è fondamentale la capacità di convinzione anche a danno della razionalità del discorso, e 'discorso comunicativo'.
Per Habermas questi criteri sono validi indipendentemente dal contesto del discorso e sono le condizioni perché un consenso universale venga raggiunto fra soggetti che abbiano pari opportunità di partecipare al discorso. La condizione è quindi che tutti possano esprimere le loro opinioni, contestare quelle degli altri, avere la stessa possibilità di veder prevalere i propri argomenti (HABERMAS 1983). Per lui, dunque, la verità è frutto del discorso e del confronto fra idee diverse, ma, a differenza di quanto sostengono altri autori come Thomas Kuhn o Richard Rorty, questo confronto non avviene all'interno di un dato contesto, come, per esempio, fra gli scienziati di una certa disciplina, ma obbedisce a regole universali esogene rispetto ai partecipanti al discorso; la verità ha quindi carattere universale, e il consenso universale che permette di raggiungerla è l'obiettivo del discorso.
Le differenze fra Habermas e McCloskey su questo punto sono evidenti: in primo luogo, la definizione che la seconda dà della retorica mette prevalentemente l'accento sull'argomentazione e sul suo successo nel convincere, così che il discorso appare più vicino a quello strategico che a quello comunicativo; in secondo luogo, le regole della conversazione sono interne al gruppo o alla comunità che vi partecipa e il consenso viene raggiunto quando l'argomentazione convince «le persone ben educate» e quando «si riconosce che la conversazione nell'ambito del proprio campo funziona bene» (MCCLOSKEY 1985: 47).
La posizione di McCloskey appare come estrema, almeno se si considera la sua affermazione che «la ricerca della Verità è una cattiva teoria delle motivazioni umane» e che gli scienziati «come esseri umani, cercano la forza di persuasione, l'eleganza, la soluzione di rompicapi, la conquista di sfuggenti dettagli, la sensazione di un lavoro ben fatto, l'onore e il reddito che derivano da un incarico» (MCCLOSKEY 1995: 46-47). Da una simile premessa deriva la negazione non solo di ogni ontologia o metafisica ma anche di ogni epistemologia, dato che la verifica della verità di una proposizione è superflua.
Una volta che è cancellata la linea di demarcazione fra logica e *doxa* McCloskey non può che constatare che gli economisti per convincere gli altri della validità delle proprie tesi usano nel loro discorso le metafore, il richiamo all'autorità, agli esempi, all'introspezione, agli argomenti politici, come avviene in altri campi della conoscenza e della cultura, e diventa così possibile analizzare il discorso economico con gli stessi criteri con i quali si trattano la storia o la letteratura (MCCLOSKEY 1994: 321). A margine, faccio notare che questa economista non prende minimamente in esame la distinzione fra verità e veridicità.

## 3. L'abbozzo di Aristotele

Aristotele attribuisce un ruolo cruciale alla retorica per quanto inerisce alla riflessione antropologica, poiché questa fa riferimento a un essere sia *alogon*, non linguistico, che *logon echon* cioè che possiede il *logos*, e quindi è un individuo con un *logos* che non è un potere assoluto e onnivoro. Un'argomentazione quanto mai pertinente rispetto all'*economics* in quanto i postulati della teoria *mainstream* si fondano sull'*homo eoconomicus*, sul quale si esercita una specifica antropologia e

che è descritto come un attore sociale in grado di ordinare razionalmente le sue preferenze, di essere perfettamente informato sullo stato del mondo attuale e su tutti i futuri stati possibili e che agisce perseguendo unicamente obiettivi di massimizzazione dei benefici o di minimizzazione delle perdite; sostanzialmente un individuo che agisce in base al calcolo dei propri interessi e in preda ad *animal spirits*, razionale, volitivo e informato e che raffigura l'unità monadica che opera in un mercato competitivo ed efficiente. Si tratta di un astratto modello e di un paradigma che si diffondono fra Otto e Novecento, grazie soprattutto a economisti italiani come per esempio, Vilfredo Pareto o Maffeo Pantaleoni, i quali ne fanno l'asse portante del proprio edificio teorico anche per influenza di Herbert Spencer, grazie al quale si consolida l'idea di un individuo sostanzialmente mosso dall'egoismo e che diventa parte integrante, significativa e imprescindibile della teoria economica *mainstream*.

Soprattutto a partire dagli anni Settanta del XX secolo il falsificazionismo di Carl Popper, lo scientismo di John Muth e la matematizzazione, con i suoi postulati soprattutto nella loro forma semplificata, sono diventati il cuore della retorica argomentativa economica che ha utilizzato così proprio la tecnica che sulla carta sostiene di voler contrastare, e ha teso così ad avvalorare la tesi che la retorica dell'efficienza coincida con quella dell'efficacia e che la dimensione logico-argomentativa coincida con la logica formale.

La visione antropologica proposta dall'*homo oeconomicus* inizia così a divenire l'impianto con cui è letto ogni comportamento, non solo economico, tanto che l'economia da quel momento sembra generare il fenomeno che descrive e plasmare con le sue credenze la società, e lo fa a partire dall'enunciazione dei postulati su cui si fondano le credenze che gli stessi postulati dovrebbero successivamente dimostrare. E così questo *homo* configura per tutte le discipline un essere umano solipsisticamente inteso, libero e perfettamente razionale, ricco di bisogni e sul quale è possibile indurre il desiderio delle merci, impulsivo e manipolabile sul piano del consumo e razionale nelle scelte. Il modello retorico dell'*homo oeconomicus*, per i suoi postulati e per le metodologie con le quali ha costruito la sua autolegittimazione, ha pervaso teorie e prassi che vanno ben aldilà della "scienza economica", dando luogo a un sovranità dell'*economics* che appare totalizzante.

Nonostante Aristotele definisca l'essere umano come un "animale razionale", egli mette al centro del discorso retorico l'impulsività – *thymós* – e la brama – *epithymia* – e due differenti forme di desiderio, l'*orexis* e l'*orektikón*.

La novità della proposta aristotelica rispetto alle posizioni precedenti sta nella evidente intenzione di trasformare la retorica da mera prassi – *empeiria* –, atta a convincere chiunque di qualunque cosa – così come era stata tramandata dalla tradizione antecedente dei Sofisti –, a effettiva e specifica *techne*, cioè allo status di *ars* – come la denomineranno i latini e poi gli scolastici medievali, che la inseriranno fra le *artes liberales sermocinales* del Trivio – dotata di una teoria sua propria e capace di radicare le pratiche del *logos* nella dimensione razionale, e ovviamente relazionale.

Su un aspetto Aristotele concorda con il Platone del *Gorgia* e del *Protagora*, ovvero sul fatto che la retorica è capace di *psychagogia*, cioè di condizionare psicologicamente l'ascoltatore ammaliandolo con le parole. È pertanto ben consapevole del potere immenso della parola, tanto che sa quanto possa diventare arma demagogica e proprio grazie a questa consapevolezza propone una *techne* che non generi propaganda, in cui hanno largo spazio *analogia* e *metafora*.

È grazie ad Aristotele, dunque, che la retorica è divenuta quell'abilità normata, con la quale «si è in grado di ragionare (*syllogizesthai*) intorno a qualsiasi problema proposto» (ARISTOTELE, *Retorica*, 160a, 14-17).
Per strutturare un discorso convincente, su qualunque argomento, è necessario innanzitutto saper ragionare correttamente e quindi è necessario articolare la *dialettica* con la retorica in modo da essere in grado di discettare convincentemente; ed è proprio coniugando la dialettica con la retorica che egli estende il ragionamento sul fondamento dei corretti presupposti dell'argomentare e questo perché sia la dialettica, arte del dibattimento speculativo, sia la retorica, arte della parola pubblica, utilizzano nozioni che aiutano a costruire o rafforzare i valori della comunità. Per esempio, quando gli economisti *mainstream* analizzano le disparità di reddito o le teorie relative alla tassazione non progressiva ricorrono al metodo dialettico, e grazie a questo riescono a giustificare il *trickle down effect*, cioè il fatto che è bene che i ricchi si arricchiscano perché così la ricchezza arriva goccia a goccia anche agli strati poveri della popolazione, o a motivare la *flex tax*, cioè una percentuale molto modesta sulla tassazione di redditi molto elevati.
Aristotele tiene conto del fatto che nella vita associata non si fanno discorsi basati su verità inconfutabili, come quelle logiche, ma che spesso è necessario argomentare a partire da premesse che sono vere *per lo più*, o confermate da testimoni autorevoli, e che questi discorsi hanno anch'essi diversi gradi di validità e diversa portata conoscitiva. Così insiste, oltre che sulla chiarezza – *saphes* – dello *stile*, sull'uso corretto della metafora, concepita come strumento cognitivo capace di sollecitare l'immaginazione – la potente facoltà di mezzo che si fonda sulla percezione - e quindi di favorire l'apprendimento.
Ne emerge una disciplina, un'arte, che studia cosa c'è di persuasivo in ogni discorso, una *techne* che si avvale sia del buon uso delle emozioni sia di strumenti di tipo logico e che gioca sulla disponibilità a lasciarsi persuadere, il *pepeisthai*, essendo l'essere umano un animale linguistico e quindi dotato di *peithó*, come ben ha dimostrato in *Potere, coraggio e narcisismo* Heinz Kohut, quando descrive la relazione fra Hitler e la popolazione tedesca (KOHUT 1985: 89).
È importante anche non dimenticare che nel dodicesimo capitolo del terzo libro della *Retorica* Aristotele sostiene che, quando si argomenta, l'esattezza logica dei ragionamenti non solo è superflua, ma spesso è dannosa: chi si preoccupa di non commettere irregolarità logiche, difficilmente riesce a essere efficace nel comunicare. Noto l'esempio di un bozzetto, il quale visto da lontano appare più efficace di un quadro rifinito e questo perché l'abbozzo, proprio perché non è rifinito, esagera i tratti essenziali, deforma la prospettiva, giunge ad adulterare la realtà per renderla più evidente.
Nulla di più calzante per la pratica economica sociale nella sua relazione con l'*economics* se si pensa al governo dei tecnici insediatosi nel nostro Paese il 16 novembre del 2011 con primo Ministro Monti e molti professori economisti. Diversi loro provvedimenti hanno prodotto effetti e disfunzioni che non avevano ipotizzato, a partire da quello pensionistico che non prese in considerazione gli esodati e che ha aperto il contenzioso sul blocco delle rivalutazioni pensionistiche per due anni. Guardare da lontano rendeva più facile perorare una tale riforma, ma una volta che si è trattato di entrare nello specifico delle decisioni "il quadro" a distanza ravvicinata è risultato deformato rispetto agli obiettivi di *perfezione* e *scientificità* che la tecnica economica presupporrebbe.
La retorica nell'*economics* si fonda proprio sui quattro cardini della *techne* aristotelica:

RIFL/BC(2016): 270-284
DOI: 10.4396/2016BC22

- l'*inventio*: la scelta delle strategie più persuasive, il *cosa* del discorso, cioè la scala di modelli della realtà per anticipare gli eventi, per preparare le nostre reazioni e per costruirne la spiegazione. Si tratta di una dimensione a cui gli studi connessi al cognitivismo e alle ricerche neuroscientifiche danno una grande importanza;
- l'*elocutio*: la scelta delle parole più efficaci, la superficie linguistica del discorso, il *come* del discorso;
- la *dispositio*: la scelta dell'ordine distributivo più efficace delle parole e degli argomenti;
- l'*actio*: la scelta dei gesti, delle intonazioni e degli atti che devono accompagnare le parole;
- la *memoria*: la scelta della struttura del discorso in vista della sua esecuzione orale.

La retorica dell'*economics*, proprio come indica Aristotele, impiega un particolare tipo di sillogismo, l'entimema, nel quale alcune premesse non sono rese esplicite, in quanto ritenute note a tutti, e altre sono soltanto probabili e si fondano sulla verosimiglianza, *eikota*, e gli esempi, che costituiscono una forma abbreviata di induzione, in quanto per mezzo di un solo caso si illustra una regola universale. Ed è questo insieme di elementi che induce ad accettare le conclusioni. Chi argomenta, deve riuscire a convincere l'uditorio che premesse soltanto verosimili sono vere e quindi ad accettarne le conclusioni. È questo il caso della tesi connessa al fatto che il debito diventa un fattore di rischio se supera il 60% del Pil o che il deficit non deve essere superiore al 3% del Pil.

Pertanto la retorica economica si fonda sugli aspetti canonici della disciplina: *ethos*, *pathos* e *logos*. Infatti, rivolgendosi al proprio pubblico utilizza la topica delle emozioni: lavora su ciò che provoca quella determinata emozione e crea una determinata disposizione d'animo, e in prima istanza si rivolge a coloro che sono più inclini a provarla e si avvale della competenza di coloro che individuano il tipo di persone verso cui è più facile indurla.

Quello che l'economista *mainstream* mette in campo è una *pistis* basata sull'*ethos*, sulla credibilità, sulla qualità dell'oratore, e sul *pathos* che si può indurre nell'ascoltatore (ARISTOTELE, *Retorica*, 1355b 25-26).

Infine, la dinamica dalla retorica economica lavora sui processi deliberativi, indicando come paradigmatica la dicotomia *utile-dannoso*, esortando o dissuadendo comportamenti; su elementi morali improntati alla dicotomia *giusto-ingiusto*, in modo da difendere o accusare; e su processi epidittici, caratterizzati dalla contrapposizione fra *bello-brutto*, che consente di lodare o biasimare i comportamenti.

Pertanto la retorica nell'*economics* si fa *metodo* e *contenuto* e incorpora un mix di motivazioni, passioni e azioni.

Si è così costruito un corpus retorico-persuasivo che ruota intorno ad alcuni concetti chiave, quali *mercato*, *denaro*, *libertà*, *razionalità*, *felicità* (TURRI 2014), e presentato come l'unica dimensione possibile per l'intero pianeta – la mondializzazione di Habermas – e questa unicità è stata interpretata come tale per un arretramento e una strumentalizzazione delle teorie economiche dominanti da parte della politica, sia nella sua dimensione pratica che teorica.

Sul piano teorico sono le metodologie e i contenuti dell'*economics* e la sua retorica che hanno nel XX secolo influenzato le teorie sulla democrazia. Il primo volume fortemente condizionato dalle tesi *mainstream* è la *Teoria economica della*

*democrazia* elaborata da Anthony Downs (1957). Questo testo costituisce un punto di riferimento imprescindibile per tutte le formulazioni successive.
Il tentativo compiuto è quello di applicare la teoria economica della *scelta razionale* alle scelte politiche. Il parallelo viene esteso anche alle motivazioni che spingono gli elettori ad agire. Downs presuppone che nella teoria economica l'offerta da parte dei produttori avvenga per il guadagno monetario e non per motivi altruistici. La medesima cosa si può dire per quanto riguarda la politica, infatti si suppone che i politici non agiscano per altruismo nei confronti della società, ma per ottenere voti, quindi potere. Allo stesso modo si può paragonare il ruolo che la domanda svolge nelle leggi economiche a quella che il votante svolge nelle leggi che regolano la politica. In democrazia vige quindi la legge della domanda e dell'offerta che regola i rapporti microeconomici. In sintesi, i partiti politici formulano una serie di proposte per ottenere voti che conferiscono potere di azione al partito, gli elettori d'altro canto, votano perché si aspettano dei vantaggi in termini di reddito-utilità.
Per Downs ogni cittadino o gruppi di cittadini differiscono dall'altro quando si parla dei fini da perseguire per un governo; ognuno ha una serie di "fini corretti" e vede il pubblico interesse in termini di questi fini. È evidente che questa teoria razionale della democrazia poggia sull'idea di un finalismo puro. A questa tesi se ne contrappone, e in alcuni casi se ne accosta, un'altra, che è quella del principio procedurale della democrazia, un principio che poggia su valori, cioè su una certa concezione dell'eguaglianza e sull'ideale di una società non gerarchica (SCHUMPETER 1943) e che mette al centro la questione della relazione fra democrazia e mercato. Un tema poi ripreso da Robert Dahl (1985) e in un nesso stretto fra politica ed economia da James Buchanan (1997). In questa comparazione con il modello concettuale dell'economia, così come si pone in modo netto la questione dell'*homo oeconomicus* così si presenta come rilevante la questione dell'*homo votans* e della sua razionalità. Punto di vista, metodo e linguaggio, strutturalmente intrecciati, vengono trasferiti dall'ambito economico a quello politico: i metodi e i criteri per definire la razionalità dell'*homo oeconomicus* diventano i metodi e i criteri che definiscono la razionalità dell'*homo votans*.

## 4. Metafore: *schemata* e *script*

Gli economisti ricorrono, nel costruire modelli predittivi, non soltanto ad argomenti matematici o statistici, ma soprattutto a metafore. La metafora nell'*economics* è uno strumento non solo molto utilizzato ma anche molto potente. È sufficiente pensare alla *mano invisibile*; al *debito*, compreso quello sovrano; al *pareggio di bilancio*.
Lo sviluppo di teorie connesse alle ricerche neuroscientifiche è in grado di supportare in modo più articolato le ragioni del successo delle metafore coniate dall'*economics*.
Per Aristotele la metafora si ricava dalla sfera del movimento; la *phora* è una sorta di cambiamento, il cambiamento secondo il luogo (ARISTOTELE, *Fisica* III, 201a 15). La metafora fa riferimento all'*entis*, è produttrice di onto-teologia (DERRIDA 1987: 89).
Le metafore non sono unicamente delle figure linguistiche ma si rimotivano attorno sia a un asse tematico *percettivo*, cioè alla percezione dell'esterno al corpo e alle sinestesie (FONAGY 1979); sia alla dimensione *emotiva*, cioè a una forma di percezione interna. Entrambi elementi che rinviano al corpo, che è il principale centro di espansione metaforica (SPERBER 1923; ULLMANN 1964, LAKOFF & JOHNSON 1979, LAKOFF & TURNER 1989, AA.VV. 2010).

RIFL/BC(2016): 270-284
DOI: 10.4396/2016BC22

L'insieme delle ricerche in atto mette in luce che la metafora è uno strumento linguistico che *mostra* l'organizzazione del mondo e insieme lo *organizza*, ne è una *raffigurazione* e insieme un *rapporto*. È una modalità attiva, *pragmatica* e mentre è pragmatica è al contempo *semantica*, visto che mentre faccio comprendo e comprendere è un fare (TURRI 2011). E questo perché le nostre percezioni ed esperienze sensoriali formano le strutture preconcettuali sulla cui base si sviluppano le nostre capacità cognitive e linguistiche.
Tale idea ha un interlocutore teoretico importante in Marcel Merleau-Ponty: la sua concezione del linguaggio, infatti, deriva da una dinamica concezione della percezione, vista come un processo attivo di *pattern-matching* e *pattern-seeking* (MERLEAU-PONTY 1960). Di conseguenza la metafora concettuale riguarda la concettualizzazione di un termine attraverso un referente noto, radicato nella corporalità e così l'*embodiment* costituisce, al tempo stesso, lo strumento e il vincolo attraverso cui comprendiamo e interpretiamo le nostre esperienze, comprese quelle linguistico-metaforiche. Tale base fondandosi sulla percezione vincola di fatto il set dei domini eleggibili come adatti a concettualizzare. La realtà linguistica si presenta quindi come meta-forica e insieme meta-fisica.
L'attribuzione di senso a parole, strutture grammaticali e sistemi concettuali, anche complessi, come in economia, in politica, in matematica e ovviamente in filosofia, dipende dall'attivazione di mappe metaforiche, in grado di influire direttamente sul processo di coinvolgimento corporeo, sia cognitivamente che percettivamente, tanto che si realizza una corrispondenza, o *mapping*, fra un dominio semantico e un altro.
La metafora concettuale è una corrispondenza (intesa nel senso matematico, e non semplicemente come analogia) fra un dominio concettuale – *target* – visto nei termini di un altro dominio – *source* – (KÖVECSES 2002). Inoltre, concetti astratti più complessi possono ricorrere a diverse metafore concettuali per rappresentare le varie sfaccettature di uno stesso concetto, e lo stesso dominio può essere utilizzato per diversi *target* o *source*. Alcune metafore concettuali sono presenti solo in alcune culture, come la metafora *il tempo è denaro*, che prevale nelle società industrializzate dell'Occidente, a causa di situazioni non presenti in altre società. È per questa ragione che la retorica economica si inscrive pienamente sia in quella che oggi chiamiamo neuro-retorica e sia con la neuro-narratologia, anzi la narrato-logica (CALABRESE 2013).
Sembra che, più o meno, a partire dai quattro anni impariamo a mettere in relazione tutto ciò con cui entriamo in contatto con le nostre precedenti esperienze, con le conoscenze custodite nella nostra memoria. Nel far questo, ricorreremmo a modelli mentali d'orientamento, i cosiddetti *schemata* e agli *scripts*. Lo *schemata* è un modello cognitivo a cui ancoriamo la nostra esperienza, ovvero adottiamo etichette attraverso le quali la classifichiamo; di converso lo *script* è un 'copione' in cui sono archiviate sequenze di azioni. Lo *schemata* fornisce il paradigma semantico di un accadimento, il suo significato, mentre lo *script* ne costituisce l'articolazione sintattica, cioè l'ordine di successione degli avvenimenti. Sono questi elementi che consentono di prendere in esame ai nostri fini l'*inventio*, cioè quella parte della retorica che concerne *la scelta degli argomenti oggetto del discorso*.
L'*economics* sceglie specifiche strategie persuasive, il *cosa* del discorso, cioè la scala di modelli della realtà per *anticipare* gli eventi, per preparare le nostre reazioni e per costruirne la spiegazione. Evidente quando pone al centro il tema della crescita, della produttività, del debito e il modello diventa il *progresso*, e il modo di anticipare gli eventi viene costruito nella relazione produttività-crescita, dove l'incremento della produttività *anticipa* la crescita. Il modello, lo *schemata*, è

l'efficienza produttiva che anticipa una crescita che genererebbe ricchezza per tutti. E se decisivo, in quest'ottica, è soprattutto il concetto di *embodiment*, che designa che è a partire dal corpo che impariamo a decifrare ciò di cui facciamo esperienza, sono i *neuroni mirror* che fanno si che sia possibile dire che il linguaggio si rivela importante non solo per i contenuti quanto piuttosto per la sua forma, e che questa è in grado di determinare certi specifici effetti in coloro che vi entrano in contatto. Si tratta di un passaggio che sposta l'attenzione dall'*inventio* all'*elocutio*, cioè sulla scelta delle parole più efficaci, il *come* del discorso, cioè sulla parte della retorica che si occupa dell'elaborazione linguistica dei propri argomenti.

Due esempi, in questo quadro, sono particolarmente significati: il *debito* e la *mano invisibile*. All'interno della struttura retorica il debito si configura sia come *elocutio* che come *metafora*.

Si tratta di un termine che consente un immediato rispecchiamento perché evoca sin dalla sua etimologia il movimento fisico del dividere, ma anche, e soprattutto, quello del dare e del ricevere e quindi chiama in causa la *elocutio*.

Il debito come metafora nasce in ambito *teologico* e ha origine nello stesso peccato originale ed è una metafora che affiora man mano che il debito si trasforma da peso e fardello fisico a macchia *nell*'anima o *dell*'anima, cioè si trasforma in una entità sanabile con qualche stratagemma, e migra da una dimensione incarnata, che fa diretto riferimento al corpo, a una dimensione concettuale e morale connessa alla distribuzione della ricchezza (ANDERSON 2009). Ne consegue che la vita carica di colpa e la vita carica di debiti coincidono e questo perché l'essere umano, letto secondo il principio biblico del peccato originale, viene al mondo già strutturalmente colpevole e, dunque, metafisicamente indebitato *ab origine*. In questa ottica ciò che definisce la natura dell'essere umano è essere-in-debito, essere debitore sin da subito nell'anima e man mano che vive il suo debito può variare sia sul piano morale che materiale. Il male e la colpa, a esso correlata, mutano nel corso dell'esistenza nella loro natura metafisica, poiché da condizioni originarie insanabili si trasformano in sanabili. Un tema caro a Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Walter Benjamin.

La dimensione monetaria ed economica del debito affiora nella comunità cristiana tanto come piano di salvezza che come amministrazione della verità di fede e delle cose affidate. È la *moneta* il dispositivo che regola l'una e l'altra e istanzia il patto di fiducia fra la verità e la fede del credente. La fede, la fiducia, il credere e il credito sono i costituenti che fondano pertanto il legame fra il 'pastore dei credenti' e i governati, fra il nocchiero che traccia la rotta e i governati che condividono il percorso per giungere alla meta, rivelando come esso non sia di comando, ma piuttosto oblativo, cioè operi in favore dell'interesse dei governati secondo una verità che eccede il pastore/nocchiero, colui che indirizza e governa, ed è avallata e garantita da una verità, una *com*petenza, un sapere, un *co*-noscere e un *com*-prendere. Una verità che, tramite le pratiche di orientamento disciplinare delle condotte, viene interiorizzata e diventa costitutiva della soggettività dei governati. Il dispositivo di questa relazione, la moneta, diventa così simbolo e materia di un credito di fiducia ed è insieme simbolo e materia di un debito che è legame di dipendenza, la dipendenza dall'altro.

Non posso qui dilungarmi sulle evidenti connessioni fra questi elementi e la retorica intorno al debito che si è sviluppata in questi ultimi sette anni nel continente europeo[2].

Altrettanto centrale e significativa è la metafora della *mano invisibile*.

[2] Mi permetto di rimandare su questo al mio *Gli dei del capitalismo* (2014).

RIFL/BC(2016): 270-284
DOI: 10.4396/2016BC22

La teoria *mainstream* si fonda sulla disciplina della libertà proposta da Friedrich von Hayek sulla scia di Max Weber, e forse inconsapevolmente anche di Carl Schmitt. Una disciplina che si fa principio dell'ordine spontaneo del mercato, una variante della metafora della *mano invisibile* introdotta da Adam Smith, il quale intendeva con questa raffigurare le forze sociali che agiscono sotterraneamente. L'idea di un mercato come realtà invisibile e inafferrabile è stata infatti da lui inserita con l'espressione figurata presente già in Agostino (*Confessioni*, Libro V, Cap. XIII, 211), la quale ha accreditato la tesi che l'essere umano si debba lasciar condurre dalle forze sociali nascoste, pena il rischio di opporsi all'ordine naturale. Smith non aveva comunque la visione estrema che gli è stata attribuita, come è dimostrato da numerosi passi de *La ricchezza delle nazioni*.

La 'mano invisibile' di Smith assumerà invece la forma della *catallaxis* grazie a Ludwig von Mises (1949). Il termine deriva dal greco *katallagè*, utilizzato per scambio, ma che non significa solo dare e prendere, ma anche pacifico accordo e conciliazione. Si tratta di una categoria che anticiperà la cibernetica e che sarà ripresentata con maggiore autorevolezza da Friedrich von Hayek, l'economista e filosofo che Keynes definì «uno dei cervelli confusi più distinti d'Europa» (ROTHBARD 1963: 78). La *catallaxis* è un concetto che istanzia un ordine spontaneo ma non più limitato alla sola sfera economica, bensì esteso a quella politico-sociale. L'estensione della *mano invisibile* all'ambito politico era del resto già stata anticipata da Kant in *Per la pace perpetua*, dove il filosofo tedesco ne propone un'analogia con il sistema liberale, il che fa sì che si vengano a creare i presupposti perché questa metafora economica permei l'insieme delle attività sociali e si realizzi in questo modo la sua egemonia culturale e performativa. L'economia di mercato si fa così politica e società, instaurando un ordine ordinale mai prima esplicitamente teorizzato.

Perché questa metafora di Adam Smith ha potuto diventare così potente? È Aristotele che dedica un ampio spazio alla morfologia della mano e la utilizza come metafora per antonomasia dello *strumento-organo* e come strumento dell'anima.

È indubbio, che come afferma David Hume, la mano, in quanto "strumento degli strumenti", incide sulla totalità del corpo. Tanto che Aristotele, all'interno della propria concezione del corpo-*órganon*, associa alla mano la superiorità del corpo umano rispetto a quello degli altri animali.

Se la mano è intelligente, per analogia la mano invisibile è ancora più intelligente; è una mano che nasconde e quindi è un'intelligenza inafferrabile ma effabile, proprio come quella degli dei. Non è quindi un caso che Smith nella *Ricchezza delle Nazioni* abbia come sfondo la *Teologia Naturale* di William Paley (1802) e l'immagine proposta dallo stesso Paley del "grande orologiaio", alla quale egli oppone la tesi che le azioni materiali degli individui rappresentano il vero motore dell'economia nel suo complesso e che l'economia non ha e neppure necessita di un "grande orologiaio", ma piuttosto vive dell'esercizio della *mano invisibile*, cioè del mercato. Per Paley la complessa struttura del mondo dei viventi richiede un disegnatore intelligente e, riconoscendo che nella natura c'è grande sofferenza e che questa sembra essere indifferente al dolore, egli unisce la dimensione ontologica della realtà fisica alla dimensione ontologica della morale, in quanto il male è nel sé del mondo. I fautori dell'argomento del "disegno intelligente" ritengono infatti che un progetto complesso richieda forzatamente un progettista, in quanto quando si osserva un artefatto di straordinaria fattura, come per esempio un orologio, se ne deduce che esso deve essere stato necessariamente creato da un competente orologiaio. In questo senso, la perfezione della natura, l'organizzazione estremamente complessa degli organismi,

le forme degli animali, non possono essere casuali, ma devono inevitabilmente essere il frutto di una mente particolarmente brillante; e ogni creazione non può che essere stata realizzata per un obiettivo funzionale. Cosicché Paley unisce teologia e teleologia, grazie a un ragionamento conforme a quello fatto dal dottor Pangloss di Voltaire (VOLTAIRE 1759: 6).
In tempi molto recenti questo modo di procedere metaforico è stato riproposto anche nel testo di John Searle (1995) *La costruzione della realtà sociale*, dove, nel tentativo di argomentare che il denaro-moneta è un oggetto sociale, per spiegare l'intenzionalità sociale che farebbe essere tale il denaro-moneta, non riuscendo ad ancorarla ad alcuna spiegazione di natura biologica o neurologica, evoca un'*ontologia invisibile*, che assume il medesimo ruolo della *mano invisibile*, tanto che come questa l'ontologia sociale armonizza, per magia, le intenzionalità dei singoli (TURRI 2009).

**Bibliografia**

AA.VV. (2010), «Neurorhetorics», in *Rhetoric Society Quarterly*, Special Issue, vol. 40, 5.

ANDERSON, Gary A. (2009), *Sin: A History*, Yale University Press (tr. it. *Il peccato. La sua storia nel mondo giudaico-cristiano*, Liberilibri, Macerata, 2012).

BUCHANAN, James M. (1997), «The Balanced Budget Amendment: Clarifying the Arguments», in *Public Choice*, Springer, vol. 90, 1-4, pp. 117-38.

CALABRESE, Stefano (2013), *Retorica e scienze cognitive*, Carocci, Roma.

DAHL, Richard A. (1985), *A Preface to Economic Democracy*, University of California Press (tr. it. *La democrazia economica*, il Mulino, Bologna, 1989).

DERRIDA, Jacques (1987), *Psyché: Inventions de l'autre*, Galilée (tr. it. *Psyché. Invenzioni dell'altro*, Jaca Book, Milano, 2009).

DOWNS, Anthony (1957), *The public interest: its meaning in a democracy,* (tr. it. *Teoria economica della democrazia*, il Mulino, Bologna, 1988).

FÓNAGY, Ivan (1979), *La métaphore en phonetique*, Didier, Ottawa.

HABERMAS, Jürgen (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (tr. it. *Etica del discorso*, Laterza, Bari 1985).

KEYNES, John M. (1936), *The General Theory of Employment, Interest and Money* (tr. it. *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, UTET, Torino 1978).

KOHUT, Heinz (1985), *Self Psychology and the Humanities: Reflections on a New Psychoanalytic Approach* (tr. it. *Potere coraggio e narcisismo*, Astrolabio, Roma 1986).

KÖVECSES, Zoltán (2002), *Metaphor. A practical introduction*, Oxford University Press, New York.

LAKOFF, George & JOHNSON, Mark (1979), *Metaphors We Live By* (tr. it. *Metafore e vita quotidiana*, Bompiani, Milano 1998).

LAKOFF, George & TURNER, Mark (1989), *More Than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago University Press, Chicago.

MCCLOSKEY, Deirdre (1983), «The Rhetoric of Economics», in *Journal of Economic Literature*, 2, pp. 481-517.

MCCLOSKEY, Deirdre (1985), *The Rhetoric of Economics*, Madison 12, The University of Wisconsis Press.

MCCLOSKEY, Deirdre (1988), «The Consequences of Rhetoric», in *Fundamenta Scientiae*, vol. 9, 2-3, pp. 269-284.

MCCLOSKEY, Deirdre (1990), *If You're So Smart: The Narrative of Economic Expertise*, University of Chicago Press, Chicago.

MCCLOSKEY, Deirdre (1994), *Knowledge and Persuasion in Economics*, Cambridge University Press, Cambridge.

MCCLOSKEY, Deirdre (1995), «Modern Epistemology against Analytic Philosophy: a Reply to Maki», in *Journal of Economic Literature*, 33, 3, pp. 1319-1323.

MCCLOSKEY, Deirdre (2010), *Bourgeois Dignity: A Revolution in Rhetoric*, Cato Unbound, October 4th, disponibile su http://www.cato-unbound.org/2010/10/04/deirdre-mccloskey/bourgeois-dignity-revolution-rhetoric.

MERLEAU-PONTY, Marcel (1960), *Signes* (tr. it. *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967).

MISES von, Ludvig (1949), *Human Action. A Treatise on Economics* (tr. it. *L'azione umana*, UTET, Torino 1959).

ROTHBARD, Murray N. (2007), *Contro Adam Smith*, Rubettino, Soveria Mannelli - CZ.

SCHUMPETER, Joseph A. (1943), *Capitalism, Socialism and Democracy* (tr. it. *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Etas, Milano 2001).

SEARLE, John R. (1995), *The Construction of Social Reality* (tr. it. *La costruzione della realtà sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1996).

SPERBER, Hans (1923), *Einführung in die Bedeutungslehre*, Leipzig, Bonn.

TURRI, Maria Grazia (2009), *La distinzione fra moneta e denaro*, Carocci, Roma.

TURRI, Maria Grazia (2011), *Gli oggetti che popolano il mondo. Ontologia delle relazioni*, Carocci, Roma.

TURRI, Maria Grazia (2014), *Gli dei del capitalismo. Teologia economica nell'età dell'incertezza*, Mimesis, Milano-Udine.

ULLMANN, Stephen (1964), *Language and Style* (tr. it. *Stile e linguaggio*, Vallecchi, Firenze 1968).

VOLPI, Franco (2014), *Oggetto e metodo dell'economia politica*, FrancoAngeli, Milano.

VOLTAIRE (1759), *Candide, ou l'optimisme* (tr. it. *Candide, ovvero l'ottimismo*, Bompiani, Milano 1987).

RIFL/BC(2016): 285-291
DOI: 10.4396/2016BC19

# Convincere con allegria: istruzione e catechesi in Agostino

**Sebastiano Vecchio**
Università di Catania
s.vecchio@unict.it

**Abstract** In his *De catechizandis rudibus* Augustine explains the utility of *gaudium* (vs *tædium*) in order to persuade the listener to faith. Many years after, in the fourth book of *De doctrina christiana* (the rhetorical one) *gaudium* has no effective function. There are probably two reasons for this disappearance: the passage of Augustine 'from dialogue to violence' in the struggle against the heretics; his conversion to the theology of Grace which stresses the importance of *persuadere* by God compared with human *docere*.

**Keywords:** Augustine, *gaudium*, *tædium*, *docere*, *persuadere*

**Received September 2015; accepted April 2016.**

## 0. Introduzione

Rispetto al tema *Building consensus. Rhetoric between democracy and conflict* il mio contributo si colloca in posizione marginale. In primo luogo perché non riguarda propriamente la sfera pubblico-politica collettiva, suggerita anzitutto da *democracy*, e però anche dal termine *consensus* che dice 'conformità di intenti e concordanza di opinioni' fra più soggetti e ha come contrario il dissenso. Il consenso di cui mi occupo io è semmai il *consent*, che è vicino all'*assent*, ovvero l'assenso individuale e privato dei singoli, cioè l'approvazione o accoglimento di una credenza che ha come contrario il rifiuto; quella disposizione che fa definire ad Agostino il credere «nihil aliud quam cum assensione cogitare» (*De prædestinatione sanctorum* 2,5). In secondo luogo la marginalità sta nel fatto che, a voler sottilizzare, quel che dirò non riguarda tanto la *rhetoric* quanto la *rhetorics*, nel senso che più che di pratica retorica mi occuperò di una teoria o meglio di un'impostazione retorica.

Ho inoltre da fare una puntualizzazione a proposito del titolo. So che in lingua italiana gli specialisti, evocando la coppia kantiana *Überzeugung/Überredung*, ciò di cui tratto preferiscono chiamarlo *persuadere*; io ho usato a bella posta l'altro verbo della dicotomia (il *convincere* italiano, non quello latino) per segnalare la mia condivisione delle critiche mosse da Piazza (2004) alla rigidità della distinzione - se non alla distinzione stessa – specie per l'ambito che ho scelto[1]. Circa l'*allegria*, dirò

[1] È appena il caso di ricordare che in latino *convincere* qualcuno equivale a "confutarlo", "rendere evidente a lui stesso il suo errore"; non per nulla il fine (anche ciceroniano) del *flectere* è proprio

RIFL/BC(2016): 285-291
DOI: 10.4396/2016BC19

qualcosa alla fine.

Quel che farò è presentare una serie di passi agostiniani estratti dalle due opere più legate all'argomento del portare alla fede mediante discorsi: il *De catechizandis rudibus* – titolo di chiara attinenza circa l'attività e non chiarissimo quanto ai destinatari e il *De doctrina christiana*, precisamente il libro quarto dedicato al *modus proferendi*.

## 1. *Tædium* e *gaudium* nel *De catechizandis*

Anche in Agostino c'è una 'antistrofia' della retorica rispetto alla dialettica, in un senso però niente affatto aristotelico che ne prevede altresì la secondarietà. È la dialettica, infatti, l'attività di ragione che insegna sia a insegnare sia a imparare e che sa di sapere, la sola che ha l'intento e la capacità di rendere *scientes*; ma a ben indirizzare gli *stulti homines*, che seguono le proprie sensazioni e le consuetudini, il *docere* non basta, sicché spesso e soprattutto occorre praticare il *commovere*: è questa appunto la retorica, *necessitatis plenior quam veritatis* (*De ordine* 2,13,38). Del resto il *De rhetorica* (2) aveva già stabilito che in fin dei conti, al di là del dire *bene* o *recte* o *vere*, lo scopo ultimo dell'oratore, per consenso generale, è quello di *persuadere*.

La prima difficoltà che in ordine al *persuadere* si presenta al catechista – prima non per importanza ma per incidenza, poiché è sempre incombente – ha una portata generale e riguarda chiunque si accinga ad esporre verbalmente dei contenuti: è il *tædium*, che registra dodici occorrenze, in forma di sostantivo o di verbo. La sua apparizione ricade nello spunto teorico delle prime pagine in cui viene tematizzata la costitutiva disparità tra concezione ed espressione, ossia tra ciò che si ha in mente di dire e il modo spesso insoddisfacente in cui si riesce a dirlo; una disparità tale per cui, non essendo possibile per principio esprimere a parole l'interezza e la vividezza dell'intuizione, «tædio marcescimus, atque ex ipso tædio languidior fit idem sermo et hebetior quam erat, unde perduxit ad tædium» (2,3). È questo il polo della Noia.

Il rimedio contro il *tædium* che si rischia di provocare nell'uditorio – ma anche quello eventualmente patito dall'oratore, visto che «tædet usitate proloqui» – consiste, in breve, nel parlare prendendoci gusto: «multo gratius audimur, cum et nos eodem opere delectamur». Il polo opposto alla Noia è naturalmente quello che potremmo chiamare dell'Allegria: «afficitur enim filum locutionis nostræ ipso nostro gaudio, et exit facilius atque acceptius». Il sentimento da coltivare è dunque il *gaudium*, che infatti ha il ruolo di protagonista del libro e di occorrenze ne totalizza diciotto. Tanto più il discorso è efficace e gradito a chi ascolta, quanto più il *gaudium* lo prova chi parla: «ut gaudens quisque catechizet (tanto enim suavior erit, quanto magis id potuerit)» (2,4)[2].

Dato l'autore, non è privo di importanza che il *gaudium* sia considerato un precetto

*vincere*. D'altra parte *suadere* vale "consigliare", "orientare", "indurre", e di conseguenza la forma intensiva *persuadere* vuol dire "riuscire a indurre".

[2] Senza volerne trarre grandi corollari, è opportuno tener presente che *suavis* viene da un tema indo-europeo che vuol dire "dolce", esistente sia in sanscrito sia in greco, e che da quel tema deriva pure *suadeo*.

RIFL/BC(2016): 285-291
DOI: 10.4396/2016BC19

divino («præceptum rei huius»); e non basta: divina è pure la prescrizione («ista præcepit») di manifestare il *gaudium* in forma di *hilaritas* (2,4), attitudine presente nove volte, che i traduttori italiani recenti sembrano avere qualche ritegno a rendere in modo trasparente[3]. Tanto più la cosa è da notare perché, in un certo senso, della *hilaritas* Dio è il soggetto attivo, dal momento che non solo suggerisce il momento giusto («ad horam») di adoperarla, ma è egli stesso a parlare per bocca del catechista, e questi a sua volta deve accettare la circostanza col medesimo atteggiamento: «maiore fiducia deprecabimur, ut loquatur nobis Deus quomodo volumus, si suscipiamus hilariter ut loquatur per nos quomodo possumus» (11,16).

La provenienza divina spiega come mai la *hilaritas* sia legata alla carità cristiana, infatti l'attenzione del catechista dev'essere rivolta a far dissetare *suaviter* (si noti l'avverbio) di ciò che «impigre atque hilariter de caritatis ubertate prorumpit», raccomandazione che non proviene da Agostino ma «omnibus nobis dicit ipsa dilectio» (14,22). Al lessico del polo dell'Allegria si aggiunge (sei volte) la voce *lætitia*, la cui attinenza risulta evidente dal suo accompagnarsi alla *hilaritas* e al *gaudium* nello stesso passo:

> Huc accedit ad comparandam lætitiam, quod cogitamus et consideramus, de qua erroris morte in vitam fidei transeat homo. Et si vicos usitatissimos cum benefica hilaritate transimus, [...] quanto alacrius et cum gaudio maiore in doctrina salutari [...] perambulare debemus (12,17).

Anche nel caso in cui il discorso non sia di per sé noioso, può insinuarsi nell'ascoltatore la stanchezza, inclusa quella fisica dovuta allo stare in piedi; in tal caso «renovare oportet eius animum», e lo si può fare, com'è ovvio, «dicendo aliquid honesta hilaritate conditum», ma lo si può fare anche dicendo «vel aliquid valde mirandum et stupendum, vel etiam dolendum atque plangendum». L'ultima possibilità suggerita conferma che in questo contesto il polo opposto dell'Allegria non è la tristezza bensì proprio la Noia, tanto è vero che per distogliere l'ascoltatore dal *tædium* causatogli dai troppi pensieri non lo si deve necessariamente sollazzare, gli si può parlare indifferentemente «aut hilari aut tristi modo», l'importante è che «a tædio renovatur intentio» (13,19).

## 2. La persuasione nel *De doctrina*

Nel *De doctrina christiana* il *gaudere* legato all'attività di parola fa la sua apparizione già all'inizio quando si osserva che non è Dio a compiacersi di quel che viene detto di lui ma sono gli umani a rallegrarsi nel parlarne: «Et tamen Deus, cum de illo nihil digne dici possit, admisit humanae vocis obsequium, et verbis nostris in laude sua gaudere nos voluit» (1,6,6). Ma nel quarto libro – dedicato all'esposizione dei contenuti, ossia al «modus proferendi quæ intellecta sunt» (1,1,1), e dunque di stretta attinenza retorica – rispetto alla centralità riscontrata dal polo dell'Allegria nel *De catechizandis rudibus*, la situazione è assai differente.

Su un piano generale, nell'opera si ripropone, come nel passo del *De ordine*, la dinamica tra *docere* e *movere*, col secondo legato per l'appunto all'*adsensus*. Più

[3] Solo Antonio Rosmini (1821) e don Giuseppe De Luca (1923) l'hanno resa, in questa prima occorrenza, rispettivamente con *allegrezza* e *ilarità*. Le altre traduzioni consultate hanno *gioia* (A. Mura, 1956; C. Fabrizi e P. Siniscalco, 2001) e *gioiosità* (G. Giusti, 1981).

RIFL/BC(2016): 285-291
DOI: 10.4396/2016BC19

precisamente, quel che il *tractator* nonché *doctor* della Scrittura deve fare è anzitutto «bona docere et mala dedocere»[4], con lo scopo di conciliarsi gli oppositori, tirar su gli indolenti e orientare gli sprovveduti. Se però gli ascoltatori «movendi sunt potius quam docendi», allora occorre uno sforzo discorsivo maggiore per far sì che non siano pigri nel fare ciò che sanno e diano il loro assenso a ciò che riconoscono vero (4,4,6).

L'impostazione è quella di Cicerone, espressamente citato («dixit quidam eloquens»), sia nella distinzione delle finalità: *docere* (sostituito al ciceroniano *probare*), *delectare*, *flectere*, sia nell'attribuzione delle rispettive attinenze: *necessitas*, *suavitas*, *victoria*. La prima finalità riguarda le cose da dire, le altre due il modo di dirle. In particolare, per quanto riguarda la *suavitas* del *delectare*, va segnalato che fra i sentimenti da suscitare nell'uditorio – timore, avversione, dolore, compassione – Agostino raccomanda di far sì che l'ascoltatore si rallegri di ciò che è presentato come gioioso: «quid lætandum prædicas gaudeat» (4,12,27). In questo modo il polo dell'Allegria perde la sua centralità propriamente retorica e viene a dipendere dal contenuto del discorso. Del resto anche il polo della Noia è evocato una sola volta, poco prima, come rischio legato all'eccesso di ripetizioni, che bisogna evitare «ne perveniatur ad tædium» (4,10,25).

È una conferma del carattere di necessità di cui è investito il *docere* e della precedenza (non si può parlare, vedremo, di primato) che esso ha rispetto al *movere* e al *flectere*. Siano questi ultimi considerati sinonimi o meno[5], la disposizione che descrivono entra in gioco in un secondo momento e, tramite l'accordo (*consensus*), è finalizzata a conseguire in ultimo l'adesione (*adsensus*):

> Si autem [auditores] adhuc nesciunt, prius utique docendi sunt quam movendi. Et fortasse rebus ipsis cognitis ita movebuntur ut eos non opus sit maioribus eloquentiæ viribus iam moveri. Quod tamen cum opus est, faciendum est; tunc autem opus est, quando cum scierint quid agendum sit, non agunt. Ac per hoc docere necessitatis est. Possunt enim homines et agere et non agere quod sciunt. Quis autem dixerit eos agere debere quod nesciunt? Et ideo flectere necessitatis non est, quia non semper opus est, si tantum docenti vel etiam delectanti consentit auditor. Ideo autem victoriæ est flectere, quia fieri potest ut et doceatur et delectetur et non adsentiatur. Quid autem illa duo proderunt, si desit hoc tertium? (4,12,28).

La conseguenza è evidente e si riallaccia all'impostazione retorica di base: chi svolge un'attività persuasiva orientata all'azione deve «non solum docere ut instruat et delectare ut teneat, verum etiam flectere ut vincat» (4,13,29).

Scopo di ogni discorso peraltro è sempre la persuasione (MARONE 2012), qualunque sia lo stile prescelto in base alla situazione (*submissus*, *temperatus*, *grandis*: altro riferimento ciceroniano); è quello, cioè, di procurare che l'assenso arrivi più agevolmente (*promptius accedat*) e si radichi più fortemente (*tenacius adherescat*):

[4] Il *dedocere* potrebbe essere una reminiscenza ciceroniana dal *De finibus* (I, 20): «si a Polyæno familiari suo geometrica discere maluisset quam illum etiam ipsum dedocere». Ringrazio Gianluca Pasini della segnalazione.
[5] Ritiene che lo siano Pizzolato (1994: 79, nota 18).

RIFL/BC(2016): 285-291
DOI: 10.4396/2016BC19

> Cum eloquentiæ sit universale officium, in quocumque istorum trium generum dicere apte ad persuasionem, finis autem, id quod intenderis persuadere dicendo, in quocumque istorum trium generum dicit quidem eloquens apte ad persuasionem, sed nisi persuadeat, ad finem non pervenit eloquentiæ. Persuadet autem in summisso genere vera esse quæ dicit, persuadet in grandi ut agantur quæ agenda esse iam sciuntur nec aguntur; persuadet in genere temperato pulchre ornateque se dicere.

Quest'ultimo invero è un fine interno al genere e come tale è secondario, perciò «nos vero istum finem referamus ad alterum finem», che è quello della conversione (4,25,55).

Come si vede, dunque, la presenza del polo dell'Allegria nel *De doctrina christiana* è notevolmente più ridotta rispetto al *De catechizandis rudibus*. Ricapitolando un po' all'ingrosso, si potrebbe anche dire che di fatto sparisce dall'orizzonte retorico. Non che le parole *gaudium*, *lætitia*, *hilaritas* siano assenti nel testo, ma registrano un numero di occorrenze scarso e – dato più importante – appaiono prive di un carico argomentativo di qualche rilievo. Come mai?

## 3. Due 'conversioni'

Non pretendo di dare una risposta che spieghi la stranezza, cercherò tutt'al più di offrire qualche elemento utile a inquadrare meglio la domanda. A tale scopo, ricordando che i primi tre libri del *De doctrina* trattano l'interpretazione delle Scritture mentre il quarto concerne la loro esposizione ed è quindi quello propriamente retorico, senza entrare nei dettagli è importante tenere presente anzitutto che fra i primi tre libri dell'opera (tranne alcuni capitoli) e il quarto passano circa trent'anni, e in secondo luogo che la composizione del *De catechizandis* è cronologicamente vicina a quella del primo spezzone del *De doctrina*. Il dato su cui vorrei richiamare l'attenzione è che in quell'arco di tempo il pensiero di Agostino subisce due mutamenti di grande portata che interessano precisamente la retorica (*rhetorics*) e dunque hanno direttamente a che fare con le due opere in esame, o meglio l'una e il quarto libro dell'altra.

Il primo mutamento riguarda la linea di condotta da tenere nei confronti degli eretici. Su questo punto Agostino cambia decisamente atteggiamento passando, come ha riassunto Cova (2003), 'dal dialogo alla violenza', sia nel senso di una diversa tipologia retorico-argomentativa, sia in quello della differenza tra atti esclusivamente discorsivi e forme di costrizione anche fisica. La posizione iniziale del vescovo di Ippona era improntata per sua stessa ammissione a un principio di tolleranza secondo cui «neminem ad unitatem Christi esse cogendum; verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum»; ma in seguito – spiega – le circostanze gli fecero cambiare idea (*Epistola* 93,5,17). In un primo tempo, infatti, Agostino riteneva che la correzione degli erranti andasse fatta «non in contentione et æmulatione et persecutionibus, sed mansuete consolando, benevole cohortando, leniter disputando» (*Contra epistolam Manichæi* 1,1); era stato questo, d'altronde, il modo di agire di Gesù il quale «nihil egit vi, sed omnia suadendo et monendo» (*De vera religione* 16,31). A proposito di questo richiamo, però, nelle *Retractationes* (1,13,6) preciserà di avere allora trascurato che Cristo stesso aveva scacciato con violenza i mercanti

RIFL/BC(2016): 285-291
DOI: 10.4396/2016BC19

dal tempio (*Retractationes* 1,13,6); del resto sosterrà anche che il precetto evangelico del porgere l'altra guancia è da intendere riferito al cuore e non al corpo (*Contra Faustum* 22,76). Su questa nuova base, di contro alla linea di comportamento precedente che si atteneva al *neminem esse cogendum*, sempre nella Lettera 93 (2,5) verrà messa invece in primo piano la forzatura del *cogite intrare* a cui esorta il padrone di casa nella parabola del banchetto: «Putas neminem debere cogi ad iustitiam, cum legas patremfamilias dixisse servis: "Quoscumque inveneritis cogite intrare"»[6]. L'atteggiamento di Agostino dunque cambia, «approdando a posizioni notevolmente diverse rispetto a quelle iniziali» (COVA 2003), e meno propense alla pratiche persuasive.

L'altro mutamento, dal peso teoretico assai maggiore, vede Agostino 'convertirsi' dall'ontoteologia dell'ordine di impronta platonizzante, a cui aveva aderito originariamente, alla teologia della grazia predestinata, che fu il suo punto di approdo. Tale tesi ermeneutica è stata sostenuta da Lettieri (2001) con dovizia di argomenti e finezza di analisi; la richiamo perché è di stretta attinenza retorica in quanto mostra il ripensamento teologico profondo a cui Agostino sottopose l'impianto ciceroniano, e sul piano della ricostruzione fa perno proprio sull'interruzione del *De doctrina* e sul lungo intervallo trascorso fino alla sua tarda ripresa. Al di là del dato cronologico, il motivo di interesse in questa sede sta nel fatto che lo studioso mette in evidenza come nel 'nuovo' Agostino «tutti i termini tecnici decisivi della teologia agostiniana della grazia sono gli stessi, ciceroniani, usati sistematicamente in *Ddch-B* [il secondo spezzone dell'opera], per articolare la dottrina retorica ecclesiastica» (466). In tal modo la retorica non è più soltanto una semplice tecnica oratoria; continua ad esserlo, certo, e Agostino la spiega, ma la retorica diventa altresì «la scienza della conversione della coscienza alla *fides* in Dio, tramite la parola (operata dal *Verbum* e dal suo *Spiritus* persuasivo), scienza teologicamente fondata ed usurpata, pervertita dalla retorica pagana» (467). Dal momento che in questo nuovo quadro di pensiero «l'intera teologia dell'*altro Agostino* è fondata proprio sulla constatazione della radicale debolezza e dell'insufficienza redentiva del *docere*» (575), ciò comporta, come in effetti abbiamo riscontrato, che «il *docere* rappresenta il primo fine e il dovere necessario dell'oratore cristiano, ma certo non il suo fine supremo, che è appunto il *persuadere*, l'ottenere la *victoria* della conversione» (578). Insomma si tratta per Agostino di un percorso, sostanzialmente antipelagiano, che va dall'iniziale importanza del *docere* legato all'acquisto graduale di conoscenza, al primato finale del *persuadere* divino totale a cui non si può che cedere e aderire o rifiutarlo.

Per tornare alla domanda di poco fa, mi pare sostenibile l'ipotesi che anche la sparizione dell'allegria dalla trattazione delle tecniche persuasive possa aver a che fare con i due mutamenti appena evocati, specie col secondo. Il *De catechizandis* appartiene al primo Agostino, il quarto libro del *De doctrina* a quello che Lettieri chiama l'*altro* Agostino, ai cui occhi ormai i crucci e gli espedienti del catechista che si dà da fare come può tra *tædium* e *gaudium* vengono meno di fronte alla libera ed esclusiva iniziativa di Dio il quale solo può indurre l'assenso e *flectere* alla pratica di fede.

[6] Il riferimento è a Luca 14,23. La Vulgata ha una versione differente che reca *compelle intrare*, al singolare.

RIFL/BC(2016): 285-291
DOI: 10.4396/2016BC19

## 4. Conclusioni

Per finire, mi resta da dire qualche parola sui due motivi per cui nel titolo ho messo la parola *allegria* anziché qualche sinonimo magari più adatto.

1. Il primo motivo è un gioco di parole interlinguistico. Già un traduttore italiano aveva accompagnato la propria versione dell'operetta catechistica di Agostino con una nota che metteva in luce, lì e altrove negli scritti del santo, la presenza del sentimento che chiamava 'letizia', virgolettandola (DE LUCA 1923). In quello che si può considerare una specie di *De catechizandis rudibus* di oggi quel sentimento figura addirittura nel titolo, senza virgolette. Parlo della *Evangelii gaudium* del pontefice cattolico, di cui in realtà non esiste un testo latino; poiché è da presumere sia stata scritta in spagnolo, il suo titolo originale è dunque *La alegría del evangelio*, dicitura che a un orecchio italiano suona leggermente spiazzante e di sicuro più briosa, a cui ho voluto alludere.
2. Volevo però soprattutto riprendere l'idea che dà il titolo al bel libro di De Monticelli (2004), *L'allegria della mente*, che a sua volta prende spunto da una frase delle *Confessioni* (13,27,42) con cui mi piace chiudere: *inde animus pascitur, unde lætatur*; nella sua traduzione: «nutre la mente solo ciò che la rallegra».

## Bibliografia

COVA, Luciano (2003), *Alle radici della guerra santa. Dal dialogo alla violenza: un itinerario agostiniano*, in MANGANARO FAVARETTO Gilda, a cura di, *La guerra. Una riflessione interdisciplinare*, Edizioni Università di Trieste, Trieste, pp. 135-179.

DE LUCA, Giuseppe (1923), *La "letizia" di sant'Agostino* in SANDRI, Giuseppe, a cura di, *Sant'Agostino. Scritti d'occasione e traduzioni*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, pp. 13-36.

DE MONTICELLI, Roberta (2004), *L'allegria della mente. Dialogando con Agostino*, Bruno Mondadori, Milano.

MARONE, Paola (2012), *Agostino e la retorica classica: alcune riflessioni sull'uso delle categorie ciceroniane nel IV libro del De doctrina christiana* in *Percorsi agostiniani*, V/10, Roma, pp. 303-312.

LETTIERI, Gaetano (2001), *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia.

PIAZZA, Francesca (2004), *Linguaggio, persuasione e verità. La retorica nel Novecento*, Carocci, Roma.

PIZZOLATO, Luigi Franco (1994), *Capitoli di retorica agostiniana*, Augustinianum, Roma.

RIFL/BC(2016): 292-309
DOI: 10.4396/2016BC23

# L'invenzione del consenso: il caso della lingua franca

**Federica Venier**
Università di Bergamo
federica.venier@unibg.it

**Abstract** This article illustrates a double operation of ideological construction of an inexistent consensus, exemplified by the case of the *lingua franca*, a simplified variant of Italian. The analysis of the simplification processes which drew to the *lingua franca* and of the glottonyms which were employed to designate this linguistic reality will show how far its reality is from that of an irenic non-lieu.

**Keywords:** lingua franca, ideology, linguistic ideology, linguistic simplification, Sprachmischung, glottonym, ethnonym, délocutivité

**Received September 2015; accepted April 2016.**

…chi può sapere a quali nuovi argomenti
sia capace di resistere un inganno volontario,
e già agguerrito contro l'evidenza?
Alessandro Manzoni, *Storia della colonna infame*

## 1. Introduzione

La retorica è stata concepita come strumento di creazione del consenso. Tuttavia essa è anche strumento analitico, di smascheramento di consensi inesistenti, cioè di rapporti in cui l'imposizione del potere è travestita da consenso[1].

In questo articolo illustrerò proprio un caso, a mio avviso esemplare, di invenzione puramente ideologica del consenso, verificatosi, a discapito della filologia, intorno alla *lingua franca*, lingua-tramite, nell'ambito del Mediterraneo, dal XIV al XIX secolo. Per fare ciò ripartirò dallo scritto di Hugo Schuchardt, *Die Lingua franca* (1909), in cui si tratta, per la prima volta in modo sistematico, di quella forma di italiano semplificato parlato sulla costa settentrionale dell'Africa, dall'Algeria alla Libia. Tale saggio, per alcuni versi trascurato dalla prima ricezione di Schuchardt, è stato viceversa, a partire dagli anni cinquanta del secolo scorso, al centro di una straordinaria attenzione sia da parte dei filologi, soprattutto italiani, sia da parte dei

[1] Cfr. in proposito VENIER 2008 e CONDE 2008. Se il mio volume presenta la retorica eminentemente come strumento analitico, quello di Conde esemplifica e svela, a mio avviso, un'operazione di creazione del consenso quale fu quella augustea. Nel volume di Conde la consapevolezza della potenza dello strumentario retorico smaschera l'ideologia del Principato. In questo senso tale volume si pone come modello analitico di realtà storico-comunicative anche molto distanti da quella principalmente analizzata. Cfr. anche la mia recensione al volume: VENIER, di prossima pubblicazione.

RIFL/BC(2016): 292-309
DOI: 10.4396/2016BC23

creolisti, soprattutto americani, come del resto ben testimoniano le sue due quasi contemporanee traduzioni in inglese, di Markey (ed. 1979) e di Gilbert (ed. 1980)[2]. Esso ha finito così per essere considerato più come "antenato illustre" di interessi e mode nell'ambito della ricerca linguistico-filologica che non in sé, nella sua collocazione nella produzione di Schuchardt.

Viceversa Schuchardt, che considerava la lingua franca una lingua del commercio, una *Handelssprache*, riassumeva in questo lavoro molte delle sue riflessioni di "ur-creolista", manifestando fra l'altro una profonda consapevolezza della varietà delle posizioni ideologiche che nei secoli si erano andate accumulando intorno ad essa. Nell'individuare in essa una forma di semplificazione di una lingua romanza quale l'italiano, rifiutando l'ipotesi che si trattasse di una "lingua mista", e nel tracciare la storia dei glottonimi che si alternarono alla denominazione "lingua franca" (*aljamía*, *sabir* ecc.), Schuchardt riflette anche su secoli di ideologia linguistica, di un'ideologia cioè per cui, attraverso l'apprezzamento o il disprezzo di una lingua, viene manifestato l'apprezzamento o il disprezzo nei confronti dei suoi parlanti.

Data la chiarezza della posizione di Schuchardt, stupisce dunque che proprio oggigiorno la lingua franca sia tornata a essere oggetto di elaborazione ideologica, al centro com'è del dibattito francese che, seppur animato dalle migliori intenzioni, ne ha fatto una sorta di irenico strumento di comunicazione fra la sponda settentrionale e quella meridionale del Mediterraneo, la lingua del *non-lieu* in cui miracolosamente si sarebbe placata ogni contesa (cfr. DAKHLIA 2008). Ma noi sappiamo bene che nella realtà nessuna lingua è immune dal rapporto con la storia e con i poteri che vi si manifestano.

Nel presente lavoro tenterò dunque di smantellare questa ideologia irenica, cioè di fatto l'invenzione di un consenso, mostrando innanzitutto come la lingua franca non sia una "*langue métisse*" e come il concetto di "*métissage*" sia profondamente estraneo alla sua natura, e in secondo luogo come la lingua franca, indubbiamente lingua del contatto fra le due sponde del Mediterraneo, sia stata soggetta a una visione sempre più negativa, rispecchiantesi nelle denominazioni che si alternarono per designarla, glottonimi che costituiscono la traccia di precise condizioni storiche, di rapporti in corso di progressivo deterioramento. Chiarire quali siano le operazioni retoriche che hanno dato origine a tali denominazioni consentirà al contempo sia di mettere a fuoco le visioni da cui esse derivano sia di proporre una visione operazionale della figuralità.

## 2. Vereinfachung vs Sprachmischung (Métissage?)

Il testo di Schuchardt traccia un chiaro quadro dei possibili rapporti tra le lingue, riassumibile in un'elegante dicotomia: da un lato egli colloca creoli e "lingue del commercio" [*Handelssprachen*], caratterizzate dal fatto di essere sorte da una specifica necessità, da un'urgenza che è meno forte per le lingue del commercio, nel cui gruppo si situa la lingua franca, e più forte per i creoli, lingue di schiavi cui esse devono servire per ogni sorta di comunicazioni; dall'altro si rinvengono invece lingue che sono costantemente a contatto l'una con l'altra, come è dato per esempio

[2] Ma cfr. FOUGHT 1982, che ben spiega i motivi del ritorno a Schuchardt, e VENIER 2012, § 1.1., in cui do brevemente conto dell'incontro fra creolistica e filologia alla base della straordinaria attenzione per la lingua franca.

RIFL/BC(2016): 292-309
DOI: 10.4396/2016BC23

in aree di confine anche europee (cfr. SCHUCHARDT [1909] 2012: 17-18[3]). Si è dunque posti di fronte a situazioni storico-culturali profondamente diverse e non assimilabili, cui peraltro Schuchardt dedica studi distinti.
Alle lingue del commercio, come è noto, abbiamo esteso oggigiorno la definizione di 'pidgin'[4] che, viceversa, nel testo di Schuchardt è solo la denominazione del «pidgin giapponese del Giappone» (normalmente chiamato "dialetto jokohama") e del «pidgin inglese della Cina» (SCHUCHARDT 2012: 14), cioè, etimologicamente e sinonimicamente, la lingua del *business* di quelle zone dell'Estremo Oriente in contatto con il mondo anglofono. Inoltre, come dicevo, creoli e pidgin si contrappongono frontalmente alla situazione di bilinguismo, cioè alla situazione di "ampio contatto fra due ambiti linguistici" e di "strette relazioni tra due popoli" (*Ivi*: 18) che potrà dar luogo a situazioni di *Sprachmischung* ma non al sorgere di realtà linguistiche particolari quali appunto quella della lingua franca, che, come accennavo, non rappresenta un fenomeno di mescolanza ma di semplificazione.
La situazione rappresentata dalla lingua franca fotografa la fase del primo contatto straniero-autoctono, come ben sottolinea Schuchardt, che afferma:

> Ogni storpiatura di una lingua dipende da coloro da cui la si è ereditata, proprio come il linguaggio del bambino si basa su quello della nutrice. O meglio, servendomi di un'immagine, non sono gli stranieri che sottraggono singole pietre ad un edificio bello e solido per costruirsi misere capanne, ma sono i proprietari stessi ad offrirgliele a questo scopo (*Ibidem*).

Nella lunga nota che glossa questo significativo passaggio si passa inoltre dal riferimento alla lingua della nutrice, il *baby talk*, a quella degli stranieri, il *foreigner talk*[5]. Afferma infatti Schuchardt:

> Sono da molto tempo di questo parere; non so se non addirittura da sempre. Nel 1888 (SCHUCHARDT 1888: 7 s.) ho scritto: "I portoghesi che approdarono alle coste dell'India vennero come volapükisti[[6]]; senza nessun'altra preoccupazione se non quella di una facile comprensione, strapparono e rattopparono la loro lingua per i nativi…" (SCHUCHARDT 2012: 18, n. 8).

La lingua franca è dunque una lingua semplificata e non una lingua meticcia. La semplificazione (*Vereinfachung*) segue precise leggi che riguardano diversamente lessico e grammatica.
Per il lessico i processi da Schuchardt delineati sono sostanzialmente di tre tipi e possono essere riassunti come segue (cfr. VENIER 2013): per quanto riguarda i sostantivi si osserva una sorta di "irrigidimento", per cui, ad es., si verifica la scelta di una «unica forma per entrambi i numeri» (SCHUCHARDT 2012: 20), a seconda

[3] D'ora innanzi farò solo riferimento, con "SCHUCHARDT 2012", alla mia traduzione di *Die Lingua franca* (1909).

[4] Ed è proprio su questa possibilità che oggi si discute!

[5] Per una sintetica ma precisa e completa introduzione a queste due tematiche si confronti BERNINI 2010a e 2010b.

[6] Il Volapük è una lingua pianificata, precedente l'esperanto e, come quest'ultima, universale nelle intenzioni del suo creatore, Johann Martin Schleyer, che l'ideò e la pubblicò nel 1879 e poi, in versione ampliata, nel 1880. A proposito di tale lingua Schuchardt scrisse, nel 1888, *Auf Anlass des Volapüks*, "Su spunto del Volapük" [F.V.].

della natura della cosa designata (es. non 'piede' e 'piedi' ma solo 'piedi'); per quanto riguarda l'aggettivo si assiste invece al fenomeno della sovraestensione, pure interpretabile come un caso particolare di semplificazione: il fenomeno è rilevato nei termini di un «ampliamento del significato delle singole parole» (*Begriffserweiterung*) (cfr. *Ivi*: 21 e n. 16), come esemplificato dagli usi dell'aggettivo *bono*: tutto quello che va bene è "bono", dalla gente per bene all'abile chirurgo; infine per ciò che riguarda il verbo si rileva la sostituzione di "verbi astratti o troppo comuni con verbi più 'percepibili', più concreti" (cfr. *ibidem*), un processo cioè di aumento dell'espressività[7], come esemplificato dall'uso di *cunciar* al posto di *fasir*, per cui troviamo, per esempio, *cunciar una casa* o *cunciar pace* (cfr. *ibidem*). Collocherei in quest'ultima tendenza verso l'espressività anche l'icasticità decisamente metaforica di molte locuzioni della lingua franca: si pensi, per esempio, a *massar il fuego*, per indicare l'atto di spegnerlo (cfr. *ivi*: 22). Schuchardt individua dunque tra le risposte al bisogno di comunicare una sorta di spoliazione della lingua dalla sua dimensione astratta a vantaggio di una dimensione più concreta e iconica, cosa che ci porta ad interrogarci sulla naturalezza linguistica della metafora e sul suo ruolo nella formazione delle lingue.

Fino ad ora, però, non si è ancora toccato né il campo delle neoformazioni né quello molto articolato dei prestiti.

Per quel che riguarda le neoformazioni, Schuchardt sembra additare solo quelle analogiche. "Sembra", dico, perché, come si vedrà *infra* (§ 3.2.), dal discorso schuchardtiano emerge in realtà chiaramente e per la prima volta anche il fenomeno che più tardi sarebbe stato definito come "delocutività".

Il caso delle neoformazioni analogiche è quello già osservato dell'elaborazione autonoma, «secondo l'uso del linguaggio infantile» (cfr. *ivi*: 21), di forme nuove e non esistenti nella lingua "matrice". Per esempio, come mostra Schuchardt, «da *fora* 'fuori' si trae *forar* dapprima col significato di 'portar fuori' e poi col significato di 'portar via'» (cfr. *ivi*: 22), una nuova forma ottenuto applicando analogicamente schemi morfologici produttivi, cui si accompagna pure la possibilità di uno sviluppo semantico che, almeno in questo specifico caso, sembra andare nella direzione della genericità: portar fuori materialmente diventa sottrarre, portar via.

Emerge qui il ruolo dell'analogia come procedimento creatore, residuo inanalizzabile per i neogrammatici in quanto deviazione dalla regolarità delle leggi fonetiche, e qui invece nodo centrale della riflessione schuchardtiana[8], seconda spia, fra l'altro, di quella naturalezza delle procedure retoriche di cui parlavo, se consideriamo l'analogia come esempio delle leggi psicologiche di relazione di cui parlava Wundt.

Accostando poi il fenomeno dei prestiti, la prima osservazione di Schuchardt riguarda la loro scarsità numerica e la loro classificabilità in base a criteri di "livelli di ricezione" nel lessico romanzo.

Dal punto di vista della grammatica, le linee semplificatorie principali che la concernono sono essenzialmente due e riguardano il pronome e il verbo. Ho già scritto dettagliatamente su queste questioni (cfr. VENIER 2012, § 3.3.) e dunque qui

[7] Alvise Andreose nota che Spitzer "individua come motore primario dell'innovazione [linguistica] la tendenza verso una maggiore espressività" (2010: 275), e questa posizione dell'austriaco deve essere almeno parzialmente ricondotta a Schuchardt, data la centralità che questa categoria ha nella sua opera e la nota relazione fra i due studiosi. Rimane da indagare il ruolo che nell'elaborazione dell'impiego di tale nozione può essere stato giocato dalla psicologia e, in particolare, da quella di Wundt.

[8] Sull'analogia in Schuchardt e sulle interpretazioni cui la sua visione fu sottoposta cfr. VENNEMANN 1972 e la breve ma densa recensione che ne fa il citato Fought (1982: 421-24).

basterà ricordare che per ciò che concerne il pronome ci troviamo di fronte al fenomeno della marcatura dell'oggetto, tramite la preposizione 'per', oggetto che si distingue così dal soggetto, espresso, come in molte varietà romanze, da quello che in latino era l'accusativo; per ciò che concerne il verbo, invece, si assiste a una semplificazione delle forme romanze che a mio avviso, e sulle tracce di Fronzaroli (1955), ricalca la contrapposizione fra compiuto e incompiuto dell'arabo. Molte ancora le discussioni in proposito, poiché la forma in cui questa semplificazione si manifesta, per cui si assiste a una contrapposizione di natura aspettuale tra l'infinito, forma base del verbo, e il perfetto, spesso costituito dal solo participio passato, sembra più in generale tipica di molti pidgin e creoli. Senza addentrarmi in tale discussione, estranea a questa sede, sottolineo solo l'alta frequenza, nella lingua franca, dell'infinito, poiché, secondo Schuchardt, la «predominanza statistica e la generalità funzionale dell'infinito romanzo» (2012: 19) fanno sì che esso si presenti al parlante romanzo come la forma da scegliere per parlare con lo straniero, come «passepartout» (2012: 19) attraverso cui controllare «tutte le lingue di mediazione» (2012: 19). A noi qui interessa in particolare l'infinito anche perché lo ritroveremo in una delle denominazioni della lingua franca.
Il mitizzato *métissage* rappresenta dunque una mescolanza che nella lingua franca non si dà. Per quello che riguarda infatti la discussione sulla *Sprachmischung*, da Schuchardt ampiamente delineata in innumerevoli altre sedi (ma rimanderei innanzitutto a *Slawo-deutsches und Slawo-italienisches*, del 1884), essa appare con fenomeni estremamente fini e completamente diversi da quelli che caratterizzano la lingua franca su cui mi sono soffermata in questa sede (cfr. in proposito VENIER 2015).

## 3. Alterità glottonimica in diacronia: dalla denotazione alla connotazione

Già nel 1909 Schuchardt toccava il problema di una valutazione estetica e valoriale della lingua da due prospettive diverse, che sono poi quelle che si intrecciano nella mia analisi: da un lato, infatti, egli considerava la questione di come venga valutata la pronuncia altrui della propria lingua, dall'altro quella di come la valutazione di una lingua e il prestigio che le si accorda dipendano da fattori storico-politici in cui la denigrazione linguistica è sia offesa dell'altro sia ignoranza dei meccanismi linguistici reali.
A proposito della prima questione, e cioè della valutazione dell'uso altrui della propria lingua, Schuchardt scrive:

> di qualcuno che non domina una lingua diciamo che la storpia (*écorche*, *estropie* ecc.) e ciò suscita l'idea che questo individuo la domini, come se dipendesse da lui non maltrattarla. *Ogni storpiatura di una lingua dipende da coloro da cui la si è ereditata, proprio come il linguaggio del bambino si basa su quello della nutrice* (SCHUCHARDT 2012: 18).

Ho messo in corsivo la frase già citata *supra* e che ci ricollega a quanto si diceva. Il brano illustra come ciò che percepiamo come "storpiatura" nella lingua dell'altro risulti essere l'immagine riflessa di quanto noi stessi diciamo, scorticando e storpiando noi stessi la nostra lingua per metterne in luce un nucleo immaginario che, come nel caso dell'infinito, spesso non coincide per nulla con una forma morfologicamente o semanticamente basica. Rimane indubbio che parte di quanto viene ritenuto "storpiatura" dipende però anche dalla valutazione che diamo

dell'altro che la pronuncia: in questo senso entra in gioco la questione squisitamente retorica dei *topoi*, qui da intendersi come stereotipi culturali, questione che ci conduce appunto al secondo problema sollevato da Schuchardt, quello del prestigio accordato a una lingua e dei fattori che lo determinano.
Come spesso è accaduto, anche la storia del prestigio della lingua franca è di fatto rintracciabile nella storia del suo nome. Se infatti si sarebbe tentati di vedere tracce di un discredito di questa lingua nel fatto che venisse utilizzata anche per caratterizzare la lingua dell'altro nella poesia e nel teatro (si pensi, tra le fonti di cui ci parla Schuchardt, al *Contrasto* della Zerbitana[9] e alle commedie, da Molière, a Calderón e a Goldoni[10]), tuttavia queste presenze non vanno lette come testimonianze di disprezzo nei confronti della lingua franca ma piuttosto come tracce, tipiche del genere commedia, di una volontà di imitare e riprodurre la naturalezza del parlato, la vivacità di quelle situazioni in cui una lingua di mediazione era necessaria e la si voleva mettere in scena.
Viceversa, a mio avviso, il vero atto di discredito inizia con la storia delle varianti del nome, perché è solo dal famoso *Dictionnaire de la langue franque ou petit mauresque* (1830), e più precisamente da questo apparentemente innocuo "petit mauresque", che inizia a crearsi una distanza tra le prospettive dei due gruppi etnici parlanti la lingua franca, prospettive che in questo titolo si fronteggiano apertamente. Ma andiamo con ordine.

### 3.1. Denotazione

Come ci spiega Schuchardt, fino al 1830 si usavano solo le espressioni "lingua franca" o "aljamía". Infatti, afferma Schuchardt:

> "La lingua dei Franchi" *lisān al-farandž* (*al-afrandž*), o "franco" *al-farandžī* (*al-afrandž*), chiamavano gli arabi la lingua degli europei con cui vennero in contatto, cioè la lingua delle popolazioni di origine romanza (visto che per i greci o bizantini vigeva il termine *rūm*), e cioè innanzitutto e soprattutto gli italiani (SCHUCHARDT 2012: 24).

Allo stesso modo:

> Come nel Mediterraneo orientale e centrale si è sviluppata una lingua franca dall'italiano, così più tardi nella parte occidentale se ne è sviluppata una dallo spagnolo. Infatti […], la stretta prossimità, nel Medioevo, di arabi e romanzi nella penisola iberica aveva impedito la nascita di una rozza lingua sussidiaria […]. Con 'lingua barbara', *lisān al-'adžam*, o 'barbaro', *al-'adžamīya*, gli arabi intendono lo spagnolo, e in particolare il dialetto delle popolazioni romanze a loro sottomesse, i mozarabi […]. Gli spagnoli dal canto loro diedero questo nome, *aljamía*, allo sconnesso spagnolo in cui comunicavano coi mori […]: è dunque sinonimo di *lingua franca*, e il significato in entrambi i casi si è sviluppato in modo del tutto parallelo (*Ivi*: 26-27).

Si giungerà a una fusione delle diverse colorazioni di questa lingua di mediazione, tanto che "praticamente solo la periferia orientale e quella occidentale mostra[va]no una monocromia" (SCHUCHARDT 2012: 27). Questo però non è quanto ci interessa qui. A noi preme infatti piuttosto sottolineare che fino al 1830 si è di fronte, da un

[9] Per cui cfr. VENIER 2012: 95 e 95-96, n. 29.

[10] Cfr. VENIER 2012: 95-96.

RIFL/BC(2016): 292-309
DOI: 10.4396/2016BC23

lato, a una definizione di lingua (‘franca’) legata semplicemente al nome della popolazione che la parla, dall’altro a una definizione altrettanto neutra. Fabrizio Angelo Pennacchietti[11] sottolinea infatti che la radice *‘džm*, o, con traslitterazione moderna *‘jm* (*‘ayn-jīm-mīm*), ha “molteplici e contrastanti significati” e che il termine *‘ajamii* designa “in origine chi parla una lingua non semitica, completamente incomprensibile per un arabo. Questa lingua non semitica non poteva essere che una delle lingue o dei dialetti iranici parlati nei territori confinanti a Est e a Nord dell’ecumene araba”, cosa che spiega che tra i significati della radice in questione ci sia, oltre che quello di ‘straniero, barbaro’ anche quello di ‘persiano’. Continua infatti Pennacchietti: “‘Incomprensibile’ quindi ‘persiano’. Da una parte, ad occidente, c’erano i *rūm* (i sudditi dell’impero romano con le loro lingue); dall’altra, ad oriente, c’erano gli *‘ajam* (i sudditi dell’impero persiano)”. E, a mio avviso, questa definizione resta a disposizione (cioè passibile di essere riapplicata a realtà etnicamente e geograficamente diverse) per la penisola iberica, lontanissima dalla Persia, situata com’è ai confini occidentali del mondo allora conosciuto.

Pennacchietti afferma poi di credere che l’origine di tale parola non abbia “carattere onomatopeico”, contrapponendo così la sua ignota etimologia a quella corrente per il temine ‘barbaro’ scelto da Schuchardt per tradurre appunto *‘adžam*.

Con questa serie di precise osservazioni Pennacchietti rimanda, inconsapevolmente, a un altro studio, questa volta di Domenico Silvestri, *Identità, varietà, alterità linguistiche nel mondo antico* (2000). Si tratta di un articolo illuminante, in cui l’autore ripercorre le concezioni dell’identità, della varietà e dell’alterità linguistiche nel mondo antico. Questo studio illustra la costante preoccupazione auto- ed etero-definitoria dell’umanità e l’impressionante sovrapponibilità di alcune situazioni “fondative”, qual è quella di autodefinirsi e di differenziarsi, in tratti distinti e distanti della diacronia. Per quanto ci riguarda, io vorrei soffermarmi sulle considerazioni che vengono condotte intorno al termine «gr. βάρβρος, che è la marca logonimica per eccellenza dell’alterità linguistica […] ed a cui ci si ostina ad attribuire in modo acritico il significato originario di ‘balbuziente’» (SILVESTRI 2000: 84-85) e dunque una connotazione peggiorativa, che è in realtà una “*interpretatio facilior*” (*Ivi*: 85, n. 7), frutto di una tipica reinterpretazione paretimologica.

L’etimologia corretta viene rinvenuta da Silvestri nell’area mesopotamica. Essa risale infatti a un termine contenuto

> nel lessico sumerico a partire dall’epoca presargonica (metà del III millennio a.C.) [e cioè] al termine b a r (var. b i r )[12] con i valori molto congruenti di ‘esterno, lato, dietro, margine, copertura, corpo, pelle, vello’ per quanto concerne l’evidente equazione sumerica (e non solo sumerica) tra ‘alterità’ e ‘marginalità’ (*Ivi*: 85)[13].

Il raddoppiamento (b a r . b a r), indicante l’essere «estremo, cioè completamente straniero» (*Ibidem*), risponderebbe al «fenomeno morfologico del raddoppiamento,

[11] Comunicazione personale di cui ringrazio cordialmente il Prof. Pennacchietti.

[12] Spaziatura di Silvestri.

[13] Alle stesse conclusioni induce a pensare anche quanto afferma il noto assiriologo Prof. Picchioni, nella mail che sempre il Prof. Pennacchietti ha avuto la bontà di trasmettermi. A entrambi, Picchioni e Pennacchietti, va ancora una volta il mio sentito grazie.

RIFL/BC(2016): 292-309
DOI: 10.4396/2016BC23

che in sumerico indica nel caso degli aggettivi (cioè nel nostro caso) il grado superlativo» (*Ibidem*). Dunque, conclude Silvestri:

> Qui sono […] le prime radici (non a caso mesopotamiche, cioè in un luogo di etnocentrismo precocissimo) non solo di gr. βάρβαρος ma anche di sanscr. *barbaraḥ*, denominazione per popoli non arii, in definitiva 'stranieri' (e si noti che la nozione, in questo caso sumerica, di 'esterno' si propone come prototipica anche nei derivati di lat. *extra*!). I termini greco e sanscrito presentano il fenomeno del raddoppiamento, ma dopo quello che abbiamo cominciato a vedere con il sumerico, si tratta di un fenomeno non onomatopeico legato ad un preteso 'balbettio', bensì di un processo compiutamente morfologico con rappresentazione iconico-diagrammatica del superlativo (2000: 85).

Le notazioni di Silvestri, sommandosi a quelle di Pennacchietti, ci presentano un quadro identico della denominazione dell'altro. In questo senso *'ajam* e *barbaro* si corrispondono e sono perfettamente sinonimi, non avendo alcuna origine onomatopeica e indicando entrambi l'alterità a partire da una sorta di centro deittico costituito dall'idea di quanto io definirei la certezza della propria "centralità enunciativa". Benvenistianamente si tratterebbe a mio avviso in entrambi i casi di un 'tu' etno/logonimico che, proprio come i pronomi personali sono un fatto di *langage*, allo stesso modo in più momenti storici e in più sedi organizzerebbero la definizione dell'altro. E questo vale evidentemente anche per l'etnonimo 'berbero', come noto eterodenominazione.
Nella prospettiva della retorica, che ci interessa qui, possiamo invece fare un altro tipo di osservazioni. Pur essendo infatti le due definizioni di "lingua franca" e di "aljamía" nettamente denotative, la prima, "lingua franca", è semplicemente la lingua dei franchi e assumerà il valore denotativo di "lingua libera" solo per un'estensione paretimologica del significato dell'aggettivo (ma questa 'libertà' era di fatto il significato dell'etnonimo autoimpostosi dei Franchi e poi diffuso ampiamente anche nella Rómania); la seconda, "aljamía", deriva invece da un processo antonomastico: proprio come ad Oriente vigeva l'equazione "incomprensibile quindi persiano", così, parafrasando Pennacchietti, ad Occidente "incomprensibile quindi spagnolo".

### 3.2. Connotazione

Come accennavo, il processo denigratorio inizia con il *Dictionnaire* (1830) e con il sintagma "petit mauresque" che appare nel titolo per parafrasare il sintagma "lingua franca", ad uso dei Francesi che appunto nel 1830 presero Algeri, dando così inizio alla loro avventura coloniale nel Nord Africa. A questo proposito Schuchardt afferma:

> L'espressione *petit mauresque*[14] merita un'osservazione: è basata su una visione simile a quella che sottende il *petit noir*[15] per il creolo francese delle

[14] Non riporto qui la nota di Schuchardt ([1909: 445, n. 1] 2012: 34, n. 37) e mi limito a menzionare che egli ricorda come già nello stesso anno, il 1830, appaia anche la traduzione in tedesco, da Schuchardt citata, di un volume di Renaudot ("Ancien officier du Consul de France à Alger", come recita il frontespizio del suo libro) su Algeri che contiene già il corrispondente tedesco dell'espressione in questione: "Klein-Maurisch" (RENAUDOT 1830[4]: 38). Si noti poi che Dakhlia (2008: 413) parla invece di "petit moresque" e preferisce quindi la versione con il monottongamento, che risale però al 1838, posto che la si cita da Peyssonnel e Desfontaines (1838). Accanto a questa ci sarebbe anche la locuzione "petit franc", di fatto "très peu répandue" (DAKHLIA 2008: 413) e da me

RIFL/BC(2016): 292-309
DOI: 10.4396/2016BC23

> Indie Occidentali[16]. Si afferma cioè (ad esempio Faidherbe 1884) – e per la verità è solo una scherzosa esagerazione di gusto francese […] – che i soldati francesi quando si capivano con gli indigeni, credevano di parlare arabo, come viceversa gli arabi credevano di parlare francese[17]. Ora, il secondo fatto sarebbe stato in una certa misura giustificato, e si sarebbe dunque piuttosto dovuta usare la definizione di *petit français*, così come nell'altro caso menzionato, quello delle Indie Occidentali ([1909: 445] 2012: 34).

Si noti che a turbarci non è tanto l'aggettivo 'petit', usato nel XIX secolo per indicare i rudimenti di una lingua (si parla per esempio di "petit allemand" ecc.), quanto piuttosto il fatto che per la prima volta nel titolo del *Dictionnaire* si faccia appello a una prospettiva opposta a quella presupposta da "lingua franca" senza che ce ne sia alcuna giustificazione linguistica che non sia una forma di antitesi rispetto alla situazione reale: quella corretta di Schuchardt avrebbe infatti portato a parlare di "petit français".
La prospettiva con cui si guarda a questa lingua del commercio è infatti qui invertita e questa inversione del colonizzatore, attuata pare per la prima volta con la locuzione "petit noir" (per cui cfr. n. 15), fa evidentemente scuola e passa ai posteri, tanto che si ritroverà appunto nell'espressione "petit nègre".
È invece con il noto articolo di McCarthy e Varnier, dell'11 maggio 1852, che troviamo per la prima volta una definizione nettamente denigratoria, *sabir*, da loro non coniata ma certo raccolta e documentata. Affermano infatti gli autori che

> En Orient on l'appelle *langue franque*, sans doute à cause de la franchise dont elle jouit dans tous les ports; en Algérie on la désigne par un de ses verbes: *sabir*, "comme on dèsigne les bâtards par un de leur défauts" a dit un moderne croniqueur, quelque peu rancunier. Le *sabir* lui avait, comme il raconte lui-même, joué de mauvais tours (MACCARTHY/VARNIER 1852; in CIFOLETTI 2004: 263).

per la verità mai incontrata. Dakhlia, inoltre, non fa alcun riferimento al "petit noir" di Schuchardt ma viceversa direttamente al "petit nègre", per cui si confronti la prossima nota.

[15] Ora e a partire dall'inizio del secolo scorso si parla in generale di "petit nègre", non solo per designare il francese pidginizzato usato dai neri dell'Africa sub-sahariana ma anche per squalificare un cattivo francese. Non ho trovato però alcuna indicazione riguardo al sintagma "petit noir" (attualmente usato in francese solo per indicare il caffè espresso), definizione a quanto pare (dall'indicazione delle Indie Occidentali) legata probabilmente alla colonizzazione francese dell'area caraibica ma di cui, nella pur vasta letteratura su pidgin e creoli a base francese, non sono riuscita a rintracciare altra indicazione oltre a questa di Schuchardt.

[16] Nel mio libro avevo scritto "dell'India occidentale", traducendo così il genitivo tedesco "Westindiens" e usando quindi un singolare per il genitivo manifestamente singolare, senza considerare che "Indien" è in sé intrinsecamente plurale. Ora invece mi sembra più chiaro e più corretto parlare di "Indie Occidentali" posto che è a quelle che Schuchardt si riferisce.

[17] Afferma infatti il generale Faidherbe: "Ce qu'il y a de curieux, c'est qu'en se servant de ce langage, le troupier est persuadé qu'il parle arabe et l'Arabe qu'il parle français" (FAIDHERBE 1884; ora in CIFOLETTI 2004: 273). Dell'articolo di Faidherbe è riportata in Cifoletti (2004) solo la parte relativa alla situazione linguistica dell'Algeria (cfr. CIFOLETTI 2004: 271-73), di cui peraltro Schuchardt dà un giudizio estremamente negativo, affermando che la breve pagina da Faidherbe dedicata alla lingua franca sarebbe il frutto di uno "sguardo […] senza alcuna profondità" (SCHUCHARDT [1909: 458] 2012: 38).

RIFL/BC(2016): 292-309
DOI: 10.4396/2016BC23

Non ci è dato sapere chi fosse il rancoroso cronista, né che tiri gli avesse giocato il povero *sabir*, ma si possono anche da queste poche righe mettere in luce tre elementi. Innanzitutto sottolineerei la distinzione d'area assegnata ai due glottonimi, legata solo alla diversa situazione politica dell'Algeria da una parte, ormai colonia francese da un ventennio, e del "Levante" dall'altra, allora ancora nelle mani della Porta[18].
In secondo luogo ricorderei che l'origine della denominazione denigratoria non poteva essere ovviamente che francese, posto che il verbo 'sabir' viene, come è noto, dalla famosa scena V dell'atto IV del *Bourgeois gentilhomme* di Molière. Il verbo viene dunque decontestualizzato, assolutizzato e diventa, quasi per antitesi al suo significato, sinonimo di lingua storpiata e povera. In realtà viene assolutizzato il tratto del ricorso all'infinito su cui ci si era soffermati: esso è infatti, in queste fonti tanto sciatte, ritenuto il tratto distintivo per eccellenza della lingua di mediazione ormai in via di estinzione che esse si trovano a registrare: per assolutizzare questo tratto viene preso il primo verbo che ricorre nella più celebre delle messe in scena di tale idioma. Siamo dunque qui di fronte a una sorta di antonomasia negativa.
È lo stesso Faidherbe del resto che, solo qualche anno dopo l'articolo di MacCarthy e Varnier, testimonia, della lingua franca, che questo «idiome rudimentaire, depuis longtemps désigné sous le nom de *langue franque*» ora invece (cioè negli anni ottanta del XIX secolo), e cioè «depuis la conquête de l'Algérie», è chiamato dai francesi «'sabir'» (FAIDHERBE 1884; ora in CIFOLETTI 2004: 272). È dunque sempre Faidherbe che traccia con chiarezza il rapporto con la storia di cui MacCarthy e Varnier sembrano ignari. E quest'ultimo punto sarebbe a mio avviso il terzo da evidenziare: trent'anni dopo MacCarthy e Varnier e cinquant'anni dopo l'arrivo delle truppe francesi, Faidherbe descrive una situazione ormai chiaramente degradata. Il riso bonario della commedia si è fatto scherno, la forma difettiva, cioè il non finito, l'infinito del verbo, è divenuto "difetto" del "bastardo" e ibrido frutto del supposto incrocio di due lingue: due lingue che nella realtà dei fatti linguistici avevano viceversa trovato un sistema per comunicare semplice ma unitario e dotato di principî propri e chiari (cfr. VENIER 2012, cap. III). L'offensiva denominazione 'sabir' è in realtà il risultato di una serie di ignoranze che Schuchardt mette bene in luce. Afferma infatti lo studioso:

> La denominazione *sabir* è data fin dall'inizio alla lingua franca in ricordo di una canzone del *Bourgeois gentilhomme* (*Se ti sabir…*). Ora, nell'articolo [di MacCarthy e Varnier] si afferma: "Depuis la conquête algérienne, par suite des richesses nouvelles que cette langue a acquises, on a été amené à lui reconnaître deux variétés: le *petit sabir*, c'est à dire le *sabir* primitif, dans toute sa simplicité originelle; le *grand sabir*, c'est à dire le *sabir* revu, corrigé et considérablement augmenté. Quand nous disons corrigé, nous nous trompons du tout au tout; car, autant le *petit sabir* brille par sa réserve, autant le *grand sabir* se fait remarquer par sa licence"[19]. Ho voluto citare questo passo per sottolineare come questa differenza sia del tutto artificiale e fantasiosa, e almeno per noi priva di valore; per quel che suppongo, l'espressione *petit sabir*

[18] Si ricordi che però anche in Oriente la situazione stava lentamente mutando, posto che il 1830, anno della presa di Algeri, è anche l'anno in cui il protocollo di Londra sancisce l'indipendenza della Grecia dall'Impero ottomano. Sulla lingua franca nel Levante si veda sia il notissimo libro dei coniugi Kahane e di Tietze (1958), concentrato sui termini nautici, sia quanto ne dice la citata Dakhlia (2008: 410-12). Si confronti inoltre, per quel che riguarda le coste dalmate, l'interessante articolo di Vianello (1955) e quanto ne dico in VENIER 2014.

[19] MACCARTHY/VARNIER [1852]; in CIFOLETTI 2004: 263.

> deriva da una contaminazione tra *sabir* e *petit mauresque*, poi ha dato origine al suo contrario, *grand sabir*, per cui si cercarono e si trovarono dei contenuti nella caricatura sfrenata, occasionalmente gradita agli europei (qualcosa di simile sarebbero gli artificiosi negroinglese e negrofrancese) (SCHUCHARDT 2012: 37).

A me parrebbe dunque che la lettura che dà Schuchardt chiuda con la sua precisione filologica ogni possibilità di rivalutare la contrapposizione tra *petit* e *grand sabir*, che viceversa, con mio grande stupore, viene ripresa da Dakhlia (2008), che afferma:

> Originale, inédite est leur théorie d'une dualité du sabir. Elle n'est pas reprise par les linguistes du temps[20] et demeure clairement sans fondement, mais elle suggère, pour la première fois, l'apparition de deux niveau de langue. En résumeé, la noblesse d'un sabir historique ou "grand sabir" est valorisée ou revalorisée, en arrière-plan d'un "petit sabir", le sabir colonial, sans noblesse, que connaissent les contemporains. Le grand sabir est celui de Molière. Quant au petit sabir, il n'est autre que le parler des hommes de troupe indigène et autres plantons (DAKHLIA 2008: 455).

Peccato che MacCarthy e Varnier dicano esattamente l'opposto, come ben notato da Schuchardt: nel passo citato abbiamo infatti appena letto che è il *grand sabir* la lingua della "caricatura sfrenata". Ma, incredibilmente, ciò che i due autori citano come esempio di sboccatezza del *grand sabir* viene citato da Dakhlia come esempio di *petit sabir* (cfr. *ibidem*), rivelando che la lettura di Dakhlia è di fantasia e/o puramente ideologica. Non mi addentrerò qui in una sterile polemica nei confronti delle infinite imprecisioni della studiosa, rispetto a cui *infra*, nella parte conclusiva, esporrò il mio principale motivo di forte contrapposizione. Sottolineerei solo l'acutezza della polemica di Schuchardt che aveva meditato a lungo sull'articolo del 1852 e sul problema che ne scaturiva, tanto che, ancor prima che in questo passo appena citato e a loro dedicato, MacCarthy e Varnier vengono menzionati nella quarta nota di Schuchardt (2012: 16, n. 4[21]) in quanto sostenitori dell'opinione di un'amplissima diffusione di quella lingua "omnibus" (MACCARTHY/VARNIER 1852; in CIFOLETTI 2004: 263), opinione che Schuchardt cerca di verificare tramite la sua rete di corrispondenti, e sono poi ancora a lungo citati più sotto (SCHUCHARDT 2012: 21, n. 16) a proposito di alcune loro affermazioni linguistiche debitamente vagliate dal filologo.
Quanto poi al *petit sabir* che sarebbe, secondo Dakhlia, "le parler des hommes de troupe indigènes et autres plantons", qui era stato in realtà già Schuchardt a parlare. Egli afferma infatti:

> il raggio d'azione della lingua franca divenne sempre più limitato; la sua postazione più sicura sembra essere (o essere stata) presso gli Spahis […] e i Tirailleurs […]; e davvero non so se oggigiorno esista ancora qualcosa che possa a ragione andare sotto questo nome (SCHUCHARDT 2012: 37).

[20] Ma Schuchardt, che la demolisce, scrive circa sessant'anni dopo!

[21] Alla nota successiva invece (SCHUCHARDT 2012: 17, n. 5) Schuchardt rimanda al dibattito tra Hyde Clarke e il principe Luis-Lucien Bonaparte, uscito nel 1877 in vari numeri di "Athenaeum", dibattito riassunto da Dakhlia (2008: 456-57) senza alcun rimando allo studioso di Graz.

RIFL/BC(2016): 292-309
DOI: 10.4396/2016BC23

Gli *Spahis* erano soldati dei corpi di cavalleria indigena organizzati ai tempi delle colonie dall'esercito francese in Nord Africa, mentre i *Tirailleurs* erano soldati di alcune truppe di fanteria, fuori dal territorio metropolitano, formate da autoctoni e agli ordini dei francesi. Tra le ultime destinazioni attestate per questo *petit français*, cronologicamente estreme, troviamo in effetti anche quella di «'français tirailleur' ou 'français tiraillou' […] qui s'est particulièrment développé à l'occasion des deux guerres mondiales» (WALTER 1988: 262) e con cui si fa riferimento a paesi – come per esempio il Ciad, citato da Walter – di più recente colonizzazione e meno profonda assimilazione del francese rispetto ai paesi del Nord Africa. Non risulta insomma nessuna traccia della succitata distinzione di Dakhlia fra i due *sabir* nelle componenti della popolazione che li avrebbe parlati, ma parrebbe viceversa piuttosto che l'uso del *petit français* (per proseguire con la corretta definizione di Schuchardt) sia continuato, come era prevedibile, solo laddove la necessità lo imponeva, cioè per parlare con quei poveri non scolarizzati che si prestavano a essere arruolati dai colonizzatori. Né del resto si può essere certi di una continuità tra la lingua franca storicamente intesa e il *français tirailleur*: niente esclude infatti che si tratti di forme di francese semplificato sorte *ex novo*. E del resto faccio notare che anche Bruno Migliorini (1950) parlava dell'italiano semplificato usato dagli ascari, cioè dalle truppe coloniali indigene al servizio degli italiani in Africa Orientale (cfr. VENIER 2012: 119), certo privo di rapporti storici con la lingua franca anche se pieno di fenomeni analoghi a quelli già in essa rinvenuti.
Alla fine dei suoi giorni il termine 'sabir' viene impiegato anche per designare la lingua degli ebrei sefarditi viventi in Algeria, di fatto un tempo parlanti della lingua franca, dato che molto spesso si trattava di mercanti e commercianti. Afferma Schuchardt:

> Per correttezza cito in conclusione un linguaggio dello stesso territorio cui pure è stato posto il nome di *sabir* e che di fatto è in una certa relazione con quello di cui si è parlato finora, ma che se ne distingue nella sua essenza: il giudeo-francese di Algeri. Credo di cogliere a grandi linee la sua storia esterna, soprattutto grazie a due dettagliate lettere dell'arabista O. Houdas (Parigi 1891). Gli ebrei, che tra loro parlano una varietà di arabo un po' diversa dal punto di vista fonetico e lessicale, erano, a causa della loro attività commerciale, i principali utenti della lingua franca; quelli di Orano, città prevalentemente spagnola, indipendentemente da quelli che erano stati cacciati dalla Spagna, padroneggiavano però certamente da sempre anche lo spagnolo. Subito dopo la conquista francese di Algeri gli ebrei non si curarono di apprendere la lingua dei nuovi padroni; la situazione mutò con la sconfitta di Abd-el-Kader nel 1847, seppur certamente anche la Rivoluzione del 1848 produsse i suoi effetti. Il francese degli ebrei, appreso prevalentemente sulla strada e nei mercati, nella sua buffa imperfezione, sembrò ai francesi un nuovo *sabir*; esso fiorì soprattutto tra il 1848 e il 1860. Ma durante questo tempo i figli degli ebrei a scuola impararono un francese corretto, e così quel gergo uscì sempre più dall'uso, con l'eccezione di Orano, dove lo spagnolo sbarrò in un certo senso la strada alla lingua sorella e dove poco prima erano emigrati ebrei dal Marocco. È dovuto alla politica il fatto che nelle fonti scritte non ce ne si sia completamente dimenticati, e cioè è dovuto al movimento antisemita che si manifesta a partire dal 1870; sulla stampa si prendevano in giro gli ebrei utilizzando il loro *sabir* (SCHUCHARDT 2012: 40).

A questo brano Schuchardt fa come al solito seguire l'elenco delle sue innumerevoli e precise fonti. La sequela di date con cui Schuchardt sintetizza però in questo brano

la "storia esterna" della fase finale della lingua franca concentra un momento della storia francese per alcuni versi "esemplare", non fosse che si è qui di fronte non a un modello ma a un antimodello su cui forse non è inopportuno dare qualche ragguaglio di ordine storico[22].

Dopo la conquista del 1830, l'Algeria fu ufficialmente annessa alla Francia con l'Ordinanza reale del 1834. Come è noto essa poté dirsi davvero sottomessa solo nel 1847, con la definitiva sconfitta di Abd-el-Kader. Dietro ispirazione di Ismaÿl o Ismaël Urbain (1812-84) – incredibile e avventuroso personaggio, saintsimoniano convertitosi all'Islam e vissuto a lungo in Egitto e in Algeria, dove morirà; perlopiù ritenuto artefice della politica arabofila di Napoleone III, di cui fu consigliere personale –, il 21 aprile 1866 l'Imperatore francese emise un decreto imperiale con cui stabiliva il diritto degli "Indigènes" musulmani e "israélites", nonché degli stranieri residenti in Algeria (italiani, maltesi ecc.), a chiedere di godere i diritti del cittadino francese e a beneficiare della qualità di tale status. Tale decreto, estremamente avanzato e liberale, fu demolito dalla Terza repubblica. I due Decreti Crémieux, promossi, appena dopo la nascita della Terza repubblica, dal Deputato di origine ebraica Adolphe Crémieux e firmati da Gambetta (Tours, 24 ottobre 1870) – il 136 riguardante gli "Indigènes israélites"[23] e il 137 riguardante gli "Indigènes musulmans" e gli stranieri residenti in Algeria di cui sopra –, tracciano pesanti differenze tra i due gruppi – mai esistite precedentemente – a favore dei primi, riguardo alle modalità per ottenere la cittadinanza, stabilendo così una fatale e antistorica differenza tra le due comunità riconosciute come "indigènes". Un *divide et impera* di stampo coloniale che sarà anche alla base di una diversa scolarizzazione dei due gruppi. Tuttavia, la Francia della Terza repubblica, uscita sconfitta dalla guerra franco-prussiana, se dunque sembrava mostrare una volontà di assimilare ulteriormente gli ebrei alla Nazione, in realtà viceversa vedeva un'enorme crescita dell'antisemitismo, sia di destra che di sinistra, e proprio a partire da questa sconfitta, di cui furono da più parti accusati gli ebrei. Certo l'*Affaire Dreyfus*, di qualche anno successivo (1894), fu il caso più eclatante di questo clima segnalato da Schuchardt come già presente appunto nel 1870.

Gli ultimi fuochi della lingua franca, che era servita anche agli ebrei per commerciare e vivere, divengono fiamma con cui bruciarli sul fuoco del sarcasmo, chiudendo così dolorosamente il cerchio di una lingua ormai non più necessaria.

### 3.3. L'ascolto "indigeno"

Tuttavia, è proprio restando nell'ambito dell'osservazione della lingua altrui che si incontra quella che, a mio avviso, è l'osservazione etimologica più innovativa di *Die Lingua franca*. Schuchardt infatti, pur criticando, come osservato, l'articolo di MacCarthy e Varnier, vi rinviene il termine *dido*, che così commenta: «*dido* da *dis donc* per designare i francesi, già chiamati *didones* dagli spagnoli fin dal tempo della guerra di Napoleone nella penisola iberica» (SCHUCHARDT 2012: 38) e aggiunge a questa osservazione l'analogo caso degli slavi chiamati dagli abitanti di Rovigno

[22] Sulla storia dell'Algeria non manca certo la documentazione, specie dopo il cinquantesimo anniversario della sua liberazione dalla Francia. Si confrontino però in particolare, per i temi qui trattati, i seguenti volumi: AA.VV. 2005; ABITBOL (1999[1]) 2003; BOUCHÈNE *et alii* (éds.) 2012.

[23] L'emendamento Lambrecht, di dieci mesi successivo alla data di emanazione del Decreto 136, specificava la necessità per gli ebrei di attestare la propria origine algerina secondo parametri molto rigidi e può essere di fatto visto come diretta conseguenza di un antisemitismo allora in espansione.

'*čuje*' dal loro frequente modo di intercalare dicendo 'ascolta' (*Ivi*: 38, n. 44)[24]. In questo caso è l'altro, lo straniero, a essere denominato attraverso la sua stessa lingua, o almeno attraverso quello che della sua lingua più frequentemente si percepisce.
Circa cinquant'anni dopo questo saggio schuchardtiano, nel 1958, questo stesso processo sarà rilevato e denominato, in relazione al verbo, da Benveniste (1958). In quell'articolo lo studioso definirà come 'délocutifs' quei verbi che derivavano non da un nome (motivo per cui non possono essere considerati dei denominali) ma da una locuzione, da una enunciazione. Era per esempio il caso del latino 'salutare' che derivava dal «souhait *salus!*", da "ramener […] non à *salus* come signe nominal, mais à *salus* comme locution du discours» (BENVENISTE 1958; 1966: 277).
Schuchardt, dunque, sembra qui mettere a fuoco, ben prima di Benveniste, come quello della delocutività sia un fenomeno derivativo ampio, che non concerne in realtà solo i verbi, presi in esame da Benveniste, ma anche i nomi. L'esempio di *dido*/*didones* mostra come la perdita della nasalizzazione della vocale finale sia tradotta nella pronuncia araba con la semplice caduta della nasale stessa[25], mentre nella pronuncia spagnola – dove la consonante nasale si conserva – esso indica la vitalità del vocabolo che assume la normale desinenza del plurale. L'attenzione all'attività del parlante porta Schuchardt a individuare un fenomeno che ci permette di osservare come nel *sabir*, residuo degradato di quella lingua franca che era stata un tempo un efficace strumento di comunicazione, emerga anche l'immagine denigratoria dell'invasore, designato proprio a partire da una visione ridotta e sarcastica della sua lingua, da una sorta di personificazione della locuzione idiomatica da lui molto spesso ripetuta.

## 4. Conclusioni

Il quadro tracciato illustra come la percezione dell'alterità linguistica, nel passaggio dalla denotazione alla connotazione che abbiamo osservato nella denominazione di quella "lingua del commercio" scelta come campo di indagine, sia condizionata dalla storia e dai rapporti di potere, rispetto ai quali risulta essere la filologia e non l'ideologia il vero strumento di critica e di contrasto.
Non si crede cioè alla tesi di fondo di Dakhlia, secondo cui la lingua franca sarebbe stata un «lieu médian. Espace neutralisé, s'il n'est pas d'espace véritablement neutre» (DAKHLIA 2008: 475). Proprio in quanto lingua usata nelle transazioni commerciali la lingua franca porta in sé le tracce della storia, la storia di rapporti insieme saltuari (data la distanza geografica dei popoli che si trovavano a commerciare) e costanti (dato l'ampio arco cronologico in cui tali commerci furono esercitati), e dunque si pensa che non sia tanto inventando idillî politicamente corretti che si possa contribuire all'amicizia fra i popoli quanto piuttosto facendo emergere dalla corretta ricostruzione dei fatti quel margine di insegnamento che la storia è in grado di darci.

[24] Si confronti in proposito anche DOVETTO 2003: 161, che riporta il caso della "forma lat. mediev. *bigothi*, appellativo attribuito appunto ai Normanni" in virtù del loro leggendario intercalare con la forma in a.ingl. *bi God* o in a.a.t. *bi Gote,* o ancora *bi goth*, col significato di "con Dio, per Dio, in nome di Dio".

[25] Si tratta della "denasalizzazione araba" di cui Schuchardt parla a proposito dei vocaboli *brisou* ('prigione') e, appunto, *dido* (cfr. SCHUCHARDT 2012: 38).

**Bibliografia**

AA.VV. (2005), *La Justice en Algérie 1830-1962*, La Documentation française, Paris.

ABITBOL, Michel (1999[1]), *Le passé d'une discorde. Juifs et Arabes du VII[e] siècle à nos jours*, Perrin, 2003, Paris.

ANDREOSE, Alvise (2010), *"Etymologie ist Kunst". Sugli studi etimologici di Leo Spitzer*, in PACCAGNELLA, Ivano e GREGORI, Elisa [a cura di] (2010), *Leo Spitzer. Lo stile e il metodo*, Atti del XXXVI Convegno Interuniversitario (Bressanone-Innsbruck, 10-13 luglio 2008), Esedra Editrice, Padova, pp. 267-86.

BENVENISTE, Émile (1958), *Les verbes délocutifs*, in HATCHER, Anna G. and SELIG, Karl L. (eds.) (1958), *Studia philologica et litteraria in honorem L. Spitzer*, Bern, Francke, pp. 57-63; poi in *Id*. (1966), *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, pp. 277-85 (trad. it. di GIULIANI Maria Vittoria, *I verbi delocutivi*, in *Id.* (1971), *Problemi di linguistica generale*, il Saggiatore, Milano, pp. 332-42).

BERNINI, Giuliano (2010a), *Baby talk*, in SIMONE, Raffaele (2010), *Enciclopedia dell'italiano*, Istituto dell'Enciclopedia Treccani, Roma, pp. 139-40.

BERNINI, Giuliano (2010b), *Foreigner talk*, in SIMONE, Raffaele (2010), *Enciclopedia dell'italiano*, Istituto dell'Enciclopedia Treccani, Roma, pp. 510-11.

BOUCHÈNE, Abderrahmane *et alii* (2012), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale, 1830-1962*, La Découverte, Paris

CIFOLETTI, Guido (2004), *La lingua franca barbaresca*, Il Calamo, Roma, Seconda edizione interamente rivista e accresciuta: 2011, Il Calamo, Roma

CIFOLETTI, Guido (2009), Recensione a DAKHLIA 2008, in Archivio Glottologico Italiano, fasc. I, pp. 123-28.

CONDE, Juan Luis (2008), *La lengua del imperio. La rétorica del imperialismo en Roma y la globalización*, Alcalá Grupo Editorial, Alcalá la Real.

DAKHLIA, Jocelyne (2008), *Lingua Franca. Histoire d'une langue métisse en Méditerranée*, Actes Sud, Arles.

*Dictionnaire de la langue franque ou petit mauresque, suivi de quelques dialogues familiers et d'un vocabulaire de mots arabes les plus usuels; à l'usage des Français en Afrique*, Typographie de Feissat aîné et Demonchy, Marseille, 1830 [anonimo]; ora in CIFOLETTI 2004, pp. 87-191.

DOVETTO, Francesca M. (2003), *Da 'bigotto' a 'baffi': percorsi geografici e sviluppi semantici tra l'area germanofona e le lingue romanze*, in BOMBI, Raffaella e FUSCO, Fabiana [a cura di] (2003), *Parallela 10. Sguardi reciproci. Vicende linguistiche e culturali dell'area italofona e germanofona*, Atti del X incontro italo-

austriaco dei linguisti, Forum, Gorizia-Udine 30 maggio-1° giugno 2002, Udine, pp. 159-70.

FAIDHERBE, Louis-Léon-César (1884), «L'Alliance française pour la propagation de la langue française dans les colonies et les pays étrangers», in *Revue Scientifique*, III série, n. 7, pp. 104-9.

FRONZAROLI, Pelio (1955), «Nota sulla formazione della lingua franca», in *Atti e memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria*, vol. XX, n.s., VI, pp. 211-52.

FOUGHT, John (1982), «The reinvention of Hugo Schuchardt (Review article)», in *Language in Society*, XI, 3, pp. 419-36.

GILBERT, Glenn G. (ed.) (1980), *Pidgin and Creole languages, selected essays by Hugo Schuchardt*, Cambridge University Press, Cambridge.

HOUDAS, Octave (1891): due lettere a Schuchardt da Parigi, e precisamente del 25 febbraio 1891 e del 21 aprile 1891, entrambe in francese. Catalogate nel *Nachlaß* con i numeri: 04865 e 04866: cfr. WOLF, Michaela (1993), *Hugo Schuchardt Nachlaß*, Graz, Leykam. Non ancora disponibili in rete.

KAHANE, Henry , KAHANE, Renée, TIETZE, Andreas (1958), *The Lingua Franca in the Levant. Turkish Nautical Terms of Italian and Greek Origin*, University of Illinois Press, Urbana.

MACCARTHY/VARNIER (1852), «La langue Sabir», in *L'Algérien, journal des intérêts de l'Algérie*, 11 mai; ora in CIFOLETTI 2004, pp. 262-68.

MARKEY, Thomas L. (ed.) (1979), *The Etnography of Variation. Selected Writings on Pidgins and Creoles. Hugo Schuchardt*, Karoma Pub, Ann Arbor.

MIGLIORINI, Bruno (1950), *Appendice*, in PANZINI, Alfredo (1905[1]), *Dizionario moderno*, Hoepli, Milano [1942: ottava edizione rinnovata postuma, a cura di Alfredo Schiaffini e Bruno Migliorini, con un'appendice di cinquemila voci e gli elenchi dei forestierismi banditi dalla Reale Accademia d'Italia; 1950: nona edizione senza variazioni].

MOLIÈRE [pseudonimo di Jean Baptiste Poquelin] (1670), *Le bourgeois gentilhomme*, Pierre Le Monnier, Paris.

PEYSSONNEL, Jean André, DESFONTAINES, René Louiche (1838), *Voyages dans les Régences de Tunis et d'Alger*, textes publiés par Dureau de la Malle, 2 tomes, Librairie de Gide, Paris.

RENAUDOT, M. [più probabilmente iniziale di 'Monsieur' che del nome proprio] (1830[4]), *Alger. Tableau du royaume, de la ville d'Alger et de ses environs*, P. Mongie aîné, Paris (trad. ted. di Hugo, *Algier, Gemälde des Staates*, Sollinger, Wien).

SCHLEYER, Johann Martin (1880), *Volapük. Die Weltsprache. Entwurf einer Universalsprache für alle Gebildete der ganzen Erde*, C. Tappen, Sigmaringen.

SCHUCHARDT, Hugo Ernst Maria (1884), *Slawo-deutsches und Slawo-italienisches* (Dem Herrn Franz von Miklosich zum 20. Nov. 1883), Leuschner und Lubensky, Graz.

SCHUCHARDT, Hugo Ernst Maria (1888), *Auf Anlass des Volapüks*, Oppenheim, Berlin.

SCHUCHARDT, Hugo Ernst Maria (1909), «Die Lingua franca», in *Zeitschrift für romanische Philologie*, 33, pp. 441-61 (trad. ingl. in MARKEY, Thomas L. (ed.) (1979), *On Lingua Franca*: 26-43, e in GILBERT, Glenn G. (ed.) (1980), *The Lingua Franca*, pp. 65-88; trad. it. VENIER 2009, poi, rivista, in VENIER, Federica (2012), *La lingua franca*, pp. 15-41).

SILVESTRI, Domenico (2000), *Identità, varietà, alterità linguistiche nel mondo antico*, in CIPRIANO, Palmira, D'AVINO, Rita e DI GIOVINE, Paolo [a cura di] (2000), *Linguistica storica e sociolinguistica, Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia* , Il Calamo, Roma, pp. 79-111.

VENIER, Federica (2008), *Il potere del discorso. Retorica e pragmatica linguistica*, Carocci. Roma.

VENIER, Federica (2012), *La corrente di Humboldt. Una lettura di* La lingua franca *di Hugo Schuchardt*, Carocci, Roma.

VENIER, Federica (2013), *Processi di creazione/ricreazione del lessico nella lingua franca*, in CHABROLLE CERRETINI, Anne-Marie (éd.) (2013), *Romania. Réalité(s) et concepts*, Actes du colloque international des 6 et 7 octobre 2011, Université de Nancy, Lambert-Lucas, Limoges, pp. 283-98.

VENIER, Federica (2014), *A proposito di Hugo Schuchardt: la prima ricezione italiana della problematica dei creoli e della lingua franca*, in DANLER, Paul e KONECNY, Christine [a cura di] (2014), *Dall'architettura della lingua italiana all'architettura linguistica dell'italiano, in omaggio a Heidi Siller-Runggaldier*, Peter Lang, New York / Frankfurt / Wien, pp. 649-66.

VENIER, Federica (2015), *Dissimmetrie schuchardtiane: contatto e parentela fra le lingue. Trattatello in laude di Schuchardt*, in CONSANI, Carlo [a cura di] (2015), *Contatto interlinguistico fra presente e passato*, LED, Milano, pp. 101-29.

VENIER, Federica (di prossima pubblicazione), Recensione a Juan Luis Conde (2008).

VENNEMANN, Theo (1972), «Phonetic Analogy and Conceptual Analogy», in VENNEMANN/WILBUR (eds.) 1972, pp. 181-204.

WILBUR, Terence H. (eds.) (1972), *Schuchardt, the Neogrammarians, and the Transformational Theory of Phonological Change: Four Essays*, Athenäum, Frankfurt am Main.

VIANELLO, Nereo (1955), «"Lingua franca" di Barberia e "lingua franca" di Dalmazia», in *Lingua nostra*, XVI, pp. 67-69.

WALTER, Henriette (1988), *Le français dans tous les sens. Grandes et petites histoires de notre langue*, Préface d'André Martinet, Robert Laffont, Paris.

RIFL/BC(2016): 310-318
DOI: 10.4396/2016BC26

# Perché argomentiamo? *Consenso* e *dissenso* tra retorica e democrazia

**Roberta Martina Zagarella**
Consiglio Nazionale delle Ricerche, Istituto di Tecnologie Biomediche (UOS di Roma)
roberta.zagarella@itb.cnr.it

**Abstract** Is *agreement* the purpose of argumentation? This article compares two different approaches to argumentation, analysing its political effects. The comparison is undertaken in the first section of the paper considering two main groups of argumentation theories; one group in which argumentation aims to resolve a disagreement or a difference of opinion in order to reach an agreement (e.g. VAN EEMEREN e GROOTENDORST 2004; VAN EEMEREN et. al. 1993) and one group which is concerned with deep disagreements. The second section questions some political implications of the agreement-oriented perspective, which is often connected with a normative discussion model and with a negative evaluation of *pathos* and *ethos*. The last part of the paper outlines the socio-political advantages of a rhetorical approach to agreement and disagreement, which includes *logos* as well as *pathos* and *ethos*. In particular, the so-called *rhetoric of dissensus*, which takes into account the personal dimension of argumentation, shows the constructive dimension of conflict and the democratic value of polemic discourses and *ad hominem* arguments.

**Keywords:** rhetoric, argumentation, agreement, disagreement, *ad hominem*

**Received September 2015; accepted April 2016.**

## 1. Le implicazioni politiche della retorica

Il rapporto tra retorica e funzionamento della democrazia può essere analizzato in due direzioni prospettiche: la prima studia i differenti paradigmi teorici della democrazia e il ruolo attribuito al loro interno alla retorica[1]; la seconda, che si affianca alla prima, esamina invece le diverse concezioni della retorica deducendone le potenziali implicazioni politiche.

Seguendo questa seconda linea, il presente contributo mira a ricostruire il dibattito contemporaneo prendendo le mosse dalla domanda su *qual è lo scopo dell'argomentazione*, quesito al quale le teorie dell'argomentazione rispondono con soluzioni molto differenti tra loro a seconda dei presupposti filosofici che le strutturano. L'*ipotesi* che si vuole proporre è che queste risposte costituiscano un buon banco di prova per la valutazione dei risvolti socio-politici dei diversi approcci

[1] Si veda, per esempio, SERRA 2014.

RIFL/BC(2016): 310-318
DOI: 10.4396/2016BC26

all'argomentazione, in particolare rispetto all'indagine sulla coppia concettuale *accordo-disaccordo*. È, infatti, possibile distinguere le opinioni sulle finalità dell'argomentazione in due grandi categorie: da una parte, vi sono scuole di pensiero che si pongono come obiettivo il raggiungimento di un *accordo*; dall'altra, troviamo coloro che si concentrano, invece, sulla persistenza del *disaccordo*.

Prima di procedere con l'analisi, però, bisogna precisare che il termine *accordo* è generalmente utilizzato negli studi di retorica e argomentazione come sinonimo di *consenso*. Questa tendenza è confermata, per esempio, dal primo dizionario dell'argomentazione – redatto da Christian Plantin[2] – in cui la voce *Consenso* consiste in un semplice rinvio alla nozione di *Accordo*. Va precisato, inoltre, che col termine *accordo* ci si può riferire sia al *prodotto* finale dell'argomentazione sia al suo *punto di partenza*, chiamato anche *accordo preliminare*, del quale generalmente si distinguono tre forme secondo la classificazione de *La Nuova Retorica* di Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958):

1. accordo sulla formazione di una comunità intellettuale;
2. accordo sulla questione da discutere;
3. accordo sulle premesse dell'argomentazione (Cfr. ZAGARELLA 2012).

Per quanto riguarda i termini *disaccordo* e *dissenso*, anch'essi sono usati in linea di massima come sinonimi, anche se le classificazioni dei tipi di disaccordo sono meno uniformi: si usano per esempio le espressioni *disaccordo argomentativo*, *disaccordo conversazionale* (Cfr. PLANTIN, in pubblicazione), *disaccordo profondo* (Cfr. FOGELIN 1985) e *disaccordo ragionevole* (Cfr. RAWLS 1993). A ciò si aggiunge una certa disinvoltura nell'uso dei termini *disaccordo*, *dissenso*, *dissentimento*, *controversia*, *conflitto* e *polemica*.

Esiste, poi, una sfumatura di significato tra *accordo/disaccordo* e *concordia/discordia*, legata alla distinzione della retorica in tre generi (deliberativo, giudiziario, epidittico)[3], di cui però non terremo conto in questa sede.

Per quanto ci riguarda e per i fini che ci siamo qui prefissati, useremo dunque *accordo* e *disaccordo* come sinonimi di *consenso* e *dissenso*.

## 2. Lo scopo dell'argomentazione: accordo e disaccordo

Tornando alla domanda sulle finalità dell'argomentazione, sembra utile, da un punto di vista espositivo, iniziare dalla distinzione tra approccio *dialettico* e approccio *retorico* alla coppia *accordo-disaccordo* (Cfr. ZAGARELLA 2012). Si consideri, però, che questa ripartizione non coincide con quella soprammenzionata tra teorie che si pongono come scopo il consenso e teorie che si focalizzano sul dissenso; tuttavia, essa ci sarà utile per portare alla luce una serie di nodi problematici.

La classificazione delle teorie dell'argomentazione in *dialettiche* e *retoriche* si basa senza dubbio su concetti fluidi che racchiudono al loro interno una vasta gamma di sfumature e problemi. Eppure, in linea generale e per i nostri scopi, è possibile affermare che per le teorie dell'argomentazione di ispirazione *dialettica* l'argomentazione è un'interazione *dialogica* tra parlanti che ha l'obiettivo di *risolvere una divergenza di opinioni* attraverso una *procedura formale* di discussione

[2] Il dizionario non è ancora stato pubblicato, ma si può eseguire il download dalla pagina web dell'autore, chiedendogli via mail una password per l'accesso (http://icar.univ-lyon2.fr/Membres/cplantin/index.htm).

[3] Cfr. DANBLON 2015.

RIFL/BC(2016): 310-318
DOI: 10.4396/2016BC26

concordata. Si tratta per lo più di teorie a carattere *normativo* che raffigurano le dinamiche discorsive attraverso metafore della *guerra*, assegnando agli interlocutori lo status di *nemici*.

La pragma-dialettica della scuola olandese, che ne rappresenta un caso paradigmatico, considera, per esempio, l'argomentazione un'attività linguistica che ha lo scopo di *risolvere un disaccordo*[4], dove per *risoluzione* si intende l'obbligo per uno dei due interlocutori di ritirare la propria tesi iniziale se l'altro l'ha attaccata in modo conclusivo. Stabilita questa finalità dell'argomentazione – che coincide con uno dei quattro principi meta-teorici della pragma-dialettica: la *funzionalizzazione* – la scuola olandese prescrive sia una *procedura* tecnico-teorica per esaminare discorsi e testi argomentativi, sia un *codice di condotta* semplificato per chi vuole discutere in modo ragionevole. Queste *regole* procedurali e i cosiddetti *dieci comandamenti pratici* descrivono una discussione come una lotta in cui un *protagonista attacca* un *antagonista*, che a sua volta *difende* la propria tesi, attenendosi entrambi a una lista di *divieti* relativi a mosse *fallaci* che possono impedire o ostacolare la risoluzione della divergenza.

Gli autori ritengono, dunque, che l'argomentazione sia uno strumento da utilizzare non solo nell'analisi di testi e discorsi, ma anche a *fini pratici* nel contesto della discussione ordinaria (Cfr. VAN EEMEREN e GROOTENDORST 2004, tr. it. 2008: 157). È proprio il fine pratico a creare dei problemi dal punto di vista dell'interpretazione politica: l'argomentazione pragma-dialettica mira alla *risoluzione di un conflitto* che passa per l'*eliminazione delle differenze*, basandosi su un'illusione normativa e anti-democratica. Ciò vuol dire che nella cornice della pragma-dialettica trovano posto soltanto le discussioni che si risolvono con una conclusione accettata da tutti gli interlocutori (Cfr. CANTÙ e TESTA 2006: 93), con una vittoria, con l'annullamento di uno dei due punti di vista e senza l'intervento fallace del *pathos* e dell'*ethos*, considerati elementi che contaminano il processo di risoluzione.

La pragma-dialettica ha il pregio, tra le teorie che mirano al raggiungimento di un consenso, di dare risalto al concetto di *conflitto*, ammettendo nei testi più recenti – sulla scia degli studi di Dascal – la possibilità che una controversia rimanga irrisolta[5]. Restano, però, due problemi da un punto di vista pratico:

1. In primo luogo, se il *disaccordo* è il *punto di partenza* dello scambio argomentativo, dal quale inizia la *ricerca di un consenso*, di un'adesione o della persuasione, resta latente l'idea che il disaccordo e la differenza siano *anomalie* o addirittura *stati patologici* (come li chiama Plantin nel dizionario)[6] da normalizzare ristabilendo la *quiete dell'accordo*;
2. In secondo luogo, l'accesso all'argomentazione non è garantito a tutti gli individui, ma solo a coloro i quali sono disposti a conformarsi alle regole stabilite a-priori e accettano che non tutti i partecipanti alla discussione avranno la possibilità di mantenere la propria posizione alla fine.

[4] Cfr. VAN EEMEREN e GROOTENDORST 2004, tr. it. 2008: 53-54; VAN EEMEREN, GROOTENDORST, JACKSON e JACOBS 1993.

[5] Si veda per esempio il volume a cura di VAN EEMEREN e GARSSEN 2008, dove si trova un articolo dello stesso Dascal e nel quale viene spesso citato DASCAL 2001.

[6] Cfr. PLANTIN (in pubblicazione): 169.

RIFL/BC(2016): 310-318
DOI: 10.4396/2016BC26

## 3. Ossessione per l'accordo e rigetto del disaccordo

Come accennato, non sono solo le teorie dialettiche ad assegnare all'accordo un ruolo privilegiato.

È possibile individuare anche tra le *teorie retoriche* posizioni che si concentrano in maniera più o meno diretta sulla *ricerca del consenso* e sulla *negoziazione delle differenze*[7], che vengono criticate a causa della loro *ossessione per l'accordo*.

Ruth Amossy, per esempio, nel suo recente libro sulla polemica (AMOSSY 2014), afferma che oggi il *rigetto del disaccordo* resta centrale non solo nelle teorie dialettiche ma anche tra le teorie retoriche, profondamente legato a un ideale di ragione e armonia sociale. E anche quando il disaccordo è tematizzato lo è solo come punto di partenza che bisogna sormontare attraverso il *logos*. Il conflitto va risolto e lo spazio pubblico esige un dibattito razionale in grado di agevolare la presa di decisioni collettive attraverso l'accordo[8]. E, potremmo aggiungere, al *pathos* e all'*ethos* viene lasciato uno spazio ridotto.

In modo analogo, Christian Kock sostiene che il consenso resti l'obiettivo generale delle teorie dell'argomentazione. Mirando all'accordo, queste teorie condividono l'idea di base che una discussione razionale critica porti realmente a una risoluzione dei dissensi e che l'azione *giusta* da compiere coincida con una potenziale inferenza derivata da un certo numero di premesse accettate e dalle regole condivise per la discussione razionale:

> What unites all these theories is the idea that in practical argumentation as well as in theoretical argumentation, if we have a truly rational, critical discussion, we will eventually or at least tendentially approach a resolution to our difference of opinion; in these theories, the right action exists as a potential inference from the accepted premisses and the agreed rules of reasonable discussion (KOCK 2009: 95).

Secondo Kock, questa idea di base è strettamente connessa a un errore diffuso sia nelle teorie dialettiche sia in quelle retoriche. Tutte le teorie che vedono nel consenso lo scopo dell'argomentazione sono accomunate dalla tendenza generale

1. a non distinguere realmente l'*argomentazione teoretica* dall'*argomentazione pratica*, cioè orientata alla deliberazione in vista di un'azione;
2. ad appiattire l'argomentazione pratica – teorizzata nella *Retorica* aristotelica – su quella teoretica;
3. a misconoscere alcuni tratti distintivi del discorso retorico (o pratico).

[7] Per esempio Meyer (si veda MEYER 2004: 10), ma anche lo stesso Perelman secondo l'interpretazione di Ruth Amossy (cfr. AMOSSY 2014: 21-22).

[8] «En bref, dans les conceptions de la communication et du débat héritées de la rhétorique et développées dans les approches contemporaines de la communication dans l'espace public, le rejet du désaccord reste central, et étroitement lié à un idéal de raison et d'harmonie sociale. Toute lutte verbale qui traite d'un conflit sans aboutir à un accord se voit disqualifiée car considérée comme achoppant sur un échec. Le consensus est privilégié aux dépens du *dissensus*, et si celui-ci est pris en compte, c'est seulement dans la mesure où il est un point de départ qu'il s'agit de dépasser par le partage de la parole et de la raison – le logos. Le conflit appelle une résolution ; l'espace public exige qu'un débat rationnel mène à des prises de décision collectives par la voie d'un accord. La rhétorique persuasive, dont les théories de l'argumentation et de la communication contemporaines prennent le relais, trouve dans ces prémisses sa raison d'être» (AMOSSY 2014: 29).

RIFL/BC(2016): 310-318
DOI: 10.4396/2016BC26

## 4. Argomentazione retorica e funzioni del disaccordo

A proposito di questo terzo punto, la caratteristica principale dell'argomentazione pratica o retorica, ossia orientata all'azione e non alla vittoria o alla quiete dell'accordo, è di essere intrinsecamente *soggettiva*. Essa si fonda su valori culturalmente e temporalmente determinati, variabili, gerarchizzati in modi differenti, contraddittori tra loro eppure validi simultaneamente senza che nessuna delle parti detenga una forma di giustezza, sulla relazione di fiducia tra chi parla e chi ascolta, sulle asimmetrie di potere, sulla dimensione emotiva e su una incertezza costitutiva. L'argomentazione pratica è, in poche parole, caratterizzata non solo dal *logos*, ma anche dal *pathos* e dall'*ethos*.

Volendo accogliere le critiche alle teorie dell'argomentazione che si prefiggono il raggiungimento del consenso[9], potremmo dire che, privilegiando il *logos*, esse sottovalutano la *dimensione personale dell'argomentazione* (Cfr. ZAGARELLA 2015), che racchiude tutti gli elementi che abbiamo appena menzionato. Va comunque rilevato che, benché anche tra le teorie retoriche sia possibile individuare una certa predilezione per l'accordo, il *contesto retorico* è particolarmente fertile per un *cambiamento di prospettiva su accordo e disaccordo*, per almeno tre ragioni:

1. è più descrittivo che normativo;
2. è molto attento alla funzione sociale dell'argomentazione con un orientamento alla pratica;
3. è aperto all'inclusione del *pathos* e dell'*ethos* – mentre nelle teorie dialettiche questi due elementi sono per lo più considerati fallacie.

Considerando le *divergenze* come il *motore* incontestabile della *vita democratica*, alcune *teorie retoriche* spostano la propria attenzione sulle funzioni del *disaccordo*, nonché sulla natura costruttiva del *conflitto* e della *dimensione agonistica* dell'argomentazione. Queste cosiddette *retoriche del dissenso*, denunciando la supremazia del consenso, propongono uno schema teorico che vede completamente invertirsi accordo e disaccordo: il *disaccordo* non è più il *punto di partenza* dell'argomentazione e l'*accordo* il suo *obiettivo*. Il *punto di partenza* dell'argomentazione è una forma di *accordo preliminare* tra i parlanti, fondato su credenze, preferenze, rapporti di fiducia, relazioni di potere e, in generale, su uno sfondo condiviso. Quanto allo *scopo*, guardando all'argomentazione concreta più che a procedure normative di discussione, si considera la possibilità, per niente rara, di un *disaccordo irrisolvibile*, concetto che si sviluppa a partire dalla nozione di *disaccordo profondo* proposta da Robert Fogelin (1985).

Questo ribaltamento di prospettiva – non si tratta di guardare le situazioni in cui si va dal disaccordo all'accordo, ma quelle in cui si va dall'accordo al disaccordo – coincide con un *decentramento* (Cfr. AMOSSY 2011) della funzione argomentativa che causa, tra le altre cose, la presa in carico degli attacchi personali, della polemica, della violenza verbale e di ogni situazione in cui due punti di vista si rivelano incommensurabili, vale a dire di un insieme di fenomeni che caratterizzano la vita quotidiana delle nostre società.

[9] Si tenga presente, però, che il considerare l'accordo come obiettivo del discorso retorico non va necessariamente inteso in senso normativo ma anche soltanto come l'osservazione del fatto che, generalmente, si discute con l'obiettivo di trovare un accordo con l'interlocutore, e che questo cambiamento di prospettiva non è senza conseguenze.

RIFL/BC(2016): 310-318
DOI: 10.4396/2016BC26

## 5. Retoriche del dissenso e ripensamento dell'attacco personale

Questo decentramento si rende possibile proprio grazie all'apertura nei confronti della *dimensione personale* – o *soggettiva* – dell'argomentazione.

Per mettere a confronto i *due approcci* alla coppia *accordo-disaccordo*, e per mostrare la loro differenza rispetto alla *dimensione soggettiva*, prendiamo adesso come esempio l'*attacco personale*, che rappresenta uno dei casi paradigmatici del coinvolgimento del soggetto nell'argomentazione.

In generale, l'*attacco personale* è una forma di argomentazione *ad hominem*, che verte cioè su colui che argomenta piuttosto che su ciò che dice. Per questa ragione esso è solitamente stigmatizzato come una parola violenta contaminata dalla passione, come un paralogismo che ostacola la formazione del consenso suscitando in chi ascolta qualcosa di irrazionale. L'identificazione dell'*ad hominem* con una *fallacia* può avvenire:

1. nei termini della logica informale perché «la personalità di un individuo è logicamente irrilevante rispetto alla verità o falsità di ciò che asserisce o alla correttezza o scorrettezza del suo argomento» (COPI 1961, tr. it. 1964: 70);
2. oppure perché, secondo i pragma-dialettici, esso rappresenta una violazione di uno dei *dieci comandamenti*, che è anche la prima regola della discussione critica – la *regola della libertà* – secondo la quale non è consentito impedire alla controparte di avanzare o mettere in dubbio una tesi né muovendo attacchi personali nei confronti della controparte, né insinuando dei sospetti sulle sue motivazioni, né mettendo in evidenza una contraddizione nelle sue parole o nel suo comportamento (VAN EEMEREN e GROOTENDORST 2004, tr. it. 2008: 173).

Tralasciando il vastissimo dibattito sull'*ad hominem*, così come le definizioni e il numero delle classificazioni che sono state proposte per distinguerne le diverse varianti[10], quel che ci interessa è vedere in che modo l'*attacco personale* venga ripensato in una *retorica orientata al dissenso* e con quali conseguenze.

Da un punto di vista retorico, l'*ad hominem* non costituisce affatto una fallacia, ma esso è piuttosto – secondo la definizione di Alan Brinton (1985; 1986) – un *argomento ethotico*, ossia basato sull'*ethos*. Tale argomento trasferisce la credibilità (*ethos*) – positiva o negativa – di una persona a una conclusione, credibilità sulla quale si basa la possibilità di persuadere, soprattutto quando ci si trova sul terreno delle questioni pratiche.

Sulla *dimensione personale* dell'argomentazione si fondano:

1. la possibilità di incrinare l'autorità dell'avversario;
2. il fallimento dell'attacco;
3. il rafforzamento dei valori condivisi e dell'unità di un gruppo.

Vediamo in che senso.

(1) La possibilità di svalutare il punto di vista dell'avversario facendone vacillare l'autorità si fonda interamente sulle premesse condivise, sui valori comuni che fanno parte dell'accordo preliminare, sulle emozioni (sul *pathos*) e sul rapporto di fiducia tra parlanti e ascoltatori (cioè sull'*ethos*). Secondo Ruth Amossy, «lo slancio passionale e la violenza dei colpi inferti all'avversario sono giustificati dal fatto che egli trasgredisce i valori della comunità quali sono presentati dal polemista o implicati nel suo discorso» (AMOSSY 2010: 61; cfr. BRINTON 1985: 62).

[10] Per esempio: *ex concessis*, *ad hominem* abusivo, *ad hominem* circostanziale, *tu quoque*, avvelenamento del pozzo, *ad personam* e così via.

(2) Su basi analoghe si fonda la possibilità che l'attacco fallisca. Se l'*ad hominem* non è costruito sulle premesse che l'oratore ritiene ammesse dall'uditorio, è probabile che esso risulterà debole o potrà addirittura ritorcersi contro l'autore.
(3) Su quella che abbiamo chiamato *dimensione personale* dell'argomentazione, si basa, infine, anche la possibilità che l'*ad hominem* faccia emergere e rafforzi i valori condivisi da un gruppo e che favorisca la costruzione di una unità attorno a dei principi comuni, cioè, potremmo dire, la funzione epidittica dell'*ad hominem*.
Mentre le teorie normative orientate al consenso considerano l'*ad hominem* una fallacia che fa appello all'*ethos* e al *pathos*, distogliendo il discorso dal *logos*, in una retorica del dissenso la violenza dell'attacco personale non è dichiarata illegittima o vietata in quanto ostacolo per la realizzazione dell'accordo; essa è descritta nelle sue manifestazioni concrete, è teorizzata anche nelle sue degenerazioni e vengono analizzate le funzioni che adempie in una società pluralista.

## 6. Conclusioni

In conclusione, se vogliamo che l'argomentazione svolga una funzione di natura non teoretica ma pratica, se cioè l'argomentazione può svolgere la funzione di orientare la deliberazione nelle società democratiche, bisogna che il suo obiettivo sia più vasto del solo raggiungimento dell'accordo.
Bisognerebbe assegnare all'argomentazione il compito di gestire quel *continuum* che va dal pervenire a un accordo su un tema dibattuto all'assicurare una *co-esistenza nel disaccordo* considerando i *dialoghi dei sordi* – secondo le due formule di Ruth Amossy e Marc Angenot (AMOSSY 2011: 25-42; ANGENOT 2008).
Affinché ciò sia possibile è necessario:

- considerare la retorica non come uno strumento per produrre e analizzare argomenti o per risolvere controversie ma come abilità caratteristica della nostra specie per agire nella sfera pubblica;
- rinunciare all'ideale del normativismo, spostando l'attenzione verso gli scambi comunicativi reali e sulla funzione sociale dell'argomentazione;
- dare spazio a quei fenomeni conflittuali che, pur facendo parte delle nostre vite quotidiane, non trovano posto nelle retoriche del consenso;
- mettere in risalto che, nell'ambito della razionalità umana, la verità non coincide con l'evidenza ma si costruisce nella fallibilità, nell'incertezza e su uno sfondo condiviso da chi parla e chi ascolta;
- non trattare l'*ethos* e il *pathos* come mezzi di prova irrazionali o fallacie, bensì tenere conto della dimensione razionale delle emozioni, cioè del *pathos*, e del coinvolgimento dei soggetti nelle pratiche discorsive, cioè dell'*ethos*.

Solo nel quadro di una analisi sulle funzioni socio-discorsive dell'argomentazione, che tenga conto dell'intera triade *ethos-pathos-logos* e di ciò che realmente accade quando parliamo, si potrà dar vita a una riflessione linguistica con delle implicazioni pratiche sul piano politico.

**Bibliografia**

AMOSSY, Ruth (2010), «L'argomento "ad hominem": riflessioni sulle funzioni della violen-za verbale», in *Altre Modernità*, n. 3, pp. 56-70, disponibile su http://riviste.unimi.it/index.php/ online/article/view/575.

AMOSSY, Ruth (2011), «La coexistence dans le dissensus. La polémique dans les forums de discussion», in *Semen*, n. 31 | 2011, pp. 25-42, disponibile su http://semen.revues.org/9051.

AMOSSY, Ruth (2014), *Apologie de la polémique*, Presses Universitaires de France, Paris.

ANGENOT, Marc (2008), *Le dialogue de sourd. Traité de rhétorique antilogique*, Mille et une Nuits, Paris.

BRINTON, Alan (1985), «A rhetorical view of ad hominem», in *Australian Journal of Philosophy*, n. 63, pp. 50-63.

BRINTON, Alan (1986), «Ethotic argument», in *History of Philosophy Quarterly*, n. 3, pp. 255-258.

CANTÙ, Paola e TESTA, Italo (2006), *Teorie dell'argomentazione. Un'introduzione alle logiche del dialogo*, Mondadori, Milano.

COPI, Irving Marmer (1961), *Introduction to Logic*, The Macmillan Company, New York (*Introduzione alla Logica*, Il Mulino, Bologna 1964).

DANBLON, Emmanuelle (2015), «Fréquenter la concorde pour pratiquer le désaccord», plenary speech al convegno "Building Consensus. Rhetoric between Democracy and Conflict", 17 aprile 2015.

DASCAL, Marcelo (2001), «How rational can a polemic across the analytic - continental 'divide' be?», in *International Journal of Philosophical Studies*, n. 9 vol. 3, pp. 313-339.

EEMEREN, Frans H. van e GARSSEN, Bart (2008), *Controversy and Confrontation: Relating controversy analysis with argumentation theory*, John Benjamins, Amsterdam/Philadelphia.

EEMEREN, Frans H. van e GROOTENDORST, Rob (2004), *A Systematic Theory of Argumentation. The pragma-dialectical approach*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *Una teoria sistematica dell'argomentazione. L'approccio pragma-dialettico*, Mimesis, Milano 2008).

EEMEREN, Frans H. van, GROOTENDORST, Rob, JACKSON, Sally e JACOBS, Scott (1993), *Reconstructing Argumentative Discourse*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa/London.

FOGELIN, Robert J. (1985), «The Logic of Deep Disagreement», in *Informal Logic*, n. 25: 1, pp. 3-11, 2005 [1985].

KOCK, Christian E. J. (2009), «Constructive Controversy: Rhetoric as Dissensus-oriented Discourse», in *Cogency*, 1(1), 89-112.

MEYER, Michel (2004), *La rhétorique*, Presses Universitaires de France, Paris.

PERELMAN, Chaïm e OLBRECHTS-TYTECA, Lucie (1958), *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Presses Universitaires de France, Paris (trad. it. *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Einaudi, Torino 2001).

PLANTIN, Christian (in pubblicazione), *Dictionnaire de l'argumentation. Une introduction notionnelle aux études d'argumentation*, disponibile su http://icar.univ-lyon2.fr/Membres/cplantin/index.html.

RAWLS, John (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.

SERRA, Mauro (2014), «Retorica, potere, violenza: un modello agonistico per la deliberazione», in *RIFL (Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio)*, numero speciale *Linguaggio e istituzioni. Discorsi, monete, riti*, pp. 82-95.

ZAGARELLA, Roberta Martina (2012), «Accordo e persona nell'argomentazione: il caso dell'*ad hominem*», in *RIFL (Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio)*, vol. 6, n. 3, pp. 133-147.

ZAGARELLA, Roberta Martina (2015), *La dimensione personale dell'argomentazione*, Unipress, Padova.

RIFL/BC(2016): 319-327
DOI: 10.4396/2016BC27

# The Aristotelian dialectics as an instrument for the democratic debate

**Lara Zangoni**
Università di Palermo
lzangoni@gmail.com

**Abstract** The purpose of my contribution is that of linking together two ancient systems of argumentation theory, *i. e.* the Aristotelian dialectics and rhetoric and trying to demonstrate their effectiveness when they are applied to the modern political debate. Namely, I'll argue that both the Aristotelian dialectics and rhetoric are highly competitive techniques, and this feature serves well in a political debate that is unavoidably and necessarily characterized by disagreement. I'll try to show that disagreement is a very beneficial feature if managed by the combination of dialectics and rhetoric.

**Keywords:** Aristotle, argumentation, political debate, democracy, competition

**Received September 2015; accepted April 2016.**

## 0. Introduction

This contribution aims at linking the Aristotelian dialectics and rhetoric with their function in the political debate. Namely, I'll argue that if the Aristotelian dialectics is interpreted in a way that highlights its competitive features, it works as a preferential tool in the democratic society. In such a society, in fact, disagreement is a matter of fact, and it cannot be eliminated from the political debate. Dialectics as seen by Aristotle might be a very effective tool in order to tackle the disagreement in the democratic arena.

My paper is articulated as follows: in the first section I'm going to highlight briefly the close connection existing between the Aristotelian dialectics and rhetoric. The concept explaining this connection is that of ἀντιστροφή (*antistrophè*), which is to be found at the very beginning of the Aristotelian *Rhetoric.* Highlighting the common features of rhetoric and dialectics is useful because what happens very frequently in political debates is not just the use of rhetorical skills by those who want to support an idea. In fact, an interplay between the two disciplines occurs more often, showing that both dialectical and rhetorical skills are needed to succeed in the political arena.

In the second section, I argue that dialectics is a competitive method, and I try to show this competitiveness is displayed. In particular I'm going to show how certain lexical choices are not casual, but they are connected to the Aristotelian idea of dialectics as a polemic method, subsequently I'm going to describe some keywords used by Aristotle.

RIFL/BC(2016): 319-327
DOI: 10.4396/2016BC27

In the third section I go briefly through the key theses of two major perspectives in the analysis of the decision-making process in democracy, the agonistic and the deliberative approach, and in the last section I argue to support the active role of the Aristotelian dialectics as a tool for tackling the disagreement in society.

## 1. Connection between Aristotelian dialectics and rhetoric

Rhetoric and dialectics are kept together by the notion of *antistrophè*, an ancient Greek term which indicates a relation of correspondence. This notion is really important in order to define the connection between rhetoric and dialectics, because sometimes it looks like Aristotle describes rhetoric and dialectics just through their relation.

As Aristotle states at the very beginning of the *Rhetoric*,

> Rhetoric is a counterpart of dialectic; for both have to do with matters that are in a manner within the cognizance of all men and not confined to any special science. Hence all men in a manner have a share of both; for all, up to a certain point, endeavour to criticize or uphold an argument, to defend themselves or to accuse. Now, the majority of people do this either at random or with a familiarity arising from habit[1] (*Rh.* 1,1, 1354a 1-7).

Both disciplines keep their peculiar features, but there is no hierarchy between them. It is clear that we cannot even talk about an identification, because rhetoric and dialectics have different aims and therefore their discourses have different structures.

The dialectical argument opposes in fact two speakers who argue (*i. e.* fight, compete) through a series of questions and answers, grants and refutations, therefore the form of the dialectical argument is the dialogue, and its instrument is the dialectical syllogism. The aim of dialectics, as is explained by Aristotle at the very beginning of the *Topics*, is to provide the reader with a method in order for him to support a thesis successfully.

The rhetorical argument is mostly like a monologue and it is more pragmatic, because a rhetorician must persuade his audience to take a decision, therefore the argument form shall be persuasive, and the tool is the enthymeme.

Dialectical syllogisms and rhetorical enthymemes are actually rather similar tools: they are both arguments whose premises are called *endoxa* (ἔνδοξα) by Aristotle. *Endoxa* are the premises of the dialectical syllogism and of the rhetorical enthymeme[2], they shall be considered valid, even though not necessarily true. According to Aristotle, *endoxa* are not trustworthy because they are true like logical axioms, but rather because they are *shared* by the majority of the members of a social group, who are generally considered wise. *Endoxa* are reliable even if not logically sound like axioms because they must be used only in dialectics, and not in logic. This means that if one were to build an apodeictic syllogism, he/she could not use *endoxa* as premises, but inevitably an axiom.

As for consensus, in dialectics it is *a priori*, and it's not the aim of the dispute. This means that in order to start a dialectical debate, the opponents need to agree at least on some points, otherwise a starting point cannot even be created. Consensus in this case is granted by the *endoxa*, which are conceded one after the other through a

[1] Translations of the *Rhetoric* are by J. H. FREESE in *Aristotle, "Art" of Rhetoric*, Loeb, London 1926.

[2] In this case the kind of endoxon is slightly different: see also PIAZZA 2008: 53 ss.

sequence of questions and answers. So even if dialectics' ultimate aim is not achieving consensus or reaching a compromise, its foundation is just a collection of opinions which are shared by a relevant group of wise persons.
It is important to point out that both rhetoric and dialectics are competitive disciplines: by competitive I mean here the fact that their aim is to prevail in a discussion. The dialectician prevails on his opponent by refuting his thesis, and the rhetorician prevails by persuading his audience with different kinds of proofs.
However, while rhetoric's aim is looking for what can be persuasive in discourses, calling for consensus by the audience, dialectics doesn't look necessarily for an agreement between the opponents.
Another feature that links together dialectics and rhetoric is an anthropological one: it concerns the human dimension of both rhetoric and dialectics. This is very easy to see in the passage of the *Rhetoric* that that has already been quoted above. Aristotle clearly states that both disciplines deal with subjects and issues that are common to every human being: «Hence all men in a manner have a share of both; for all, up to a certain point, endeavour to criticize or uphold an argument, to defend themselves or to accuse» (ARISTOTELE 1354a, 1-7). This means that everybody sooner or later happens to be in such a situation in which he/she has to stand up for himself or to take the offensive in a discussion, and everybody in those occasions would use either rhetoric or dialectics.
Rhetoric and dialectics have a limited field of action (one might even call it a "battlefield"): this is limited to the human issues, which are not necessary[3], but can always be different from what they are, as Aristotle states in the *Rhetoric*:

> But we only deliberate about things which seem to admit of issuing in two ways: as for those things which cannot in the past, present or future be otherwise, nobody deliberates about them, if he supposes that they are such; for nothing would be gained by it (ARISTOTELE 1357a, 4-7).

This reference to things which are not *ex ananches* doesn't mean that dialectics and rhetoric are inferior or lesser than other disciplines such as logic, but just that their epistemological status is different from that of logic (or any other science using axioms).

## 2. Aristotelian dialectics as a competitive method.

After briefly recalling the features that connect dialectics and rhetoric in a way that has been called *antistrophos*, I'm going to claim now that the Aristotelian dialectics is a competitive argumentation method, and I'm going to show how this competitive feature is displayed. Actually, rhetoric and dialectics are both strongly competitive disciplines, but as far as rhetoric is concerned, its competitiveness doesn't need to be proved as much as dialectics' does[4].
First of all, two peculiar functions can be singled out in dialectics, the attack and the defense functions. Aristotle develops his view about dialectics in the *Topics*. The treatise deals with those particular instruments which are called in fact *topics* (τόποι)

[3] The necessity referred to in this case is that described by the notion of *ex ananches*.

[4] In fact, dialectics' competitive dimension is often neglected.

and that can be used in both ways: either in order to construct a positive argument (or to establish a proposition), or in order to demolish the opponent's arguments.
"To establish a proposition" and "to destroy the opponent's argument" are the expressions which describe the dialectical and rhetorical functions of attacking and defending oneself.
The whole treatise is a good representation of what Aristotle had in mind when he developed his dialectical method. In fact, a close look at the specific lexicon will show that Aristotle understood a dialectical dispute more like a fight than like a friendly talk aimed at solving a difference of opinions.
There are in fact some keywords in the Aristotelian treatise, which are used very frequently in order to specify peculiar dialectical features, such as κατασκευάζειν, which indicates the action of constructing a positive argument or establishing a proposition. The opposite action is ἀνασκευάζω, meaning to carry away, to remove, to dismantle, to waste, to ravage, and of course in the *Topics* it is used with the meaning of destroy the opponent's arguments.
Both terms are of a crucial importance, and they both clearly belong to a military semantic field, in fact they are used very often by ancient historians (like Thucydides) in order to describe warfare situations.
I have singled out some other significant words just to show that they are not chosen by Aristotle randomly. Since the philosopher didn't always have specific words for philosophy, he often had either to create new ones, or to take common use terms and give them a new philosophical meaning.
This is just the case for ἐπιχείρημα, which indicates in the most direct way the dialectical action of attacking the opponent's thesis. The term comes from the related verb ἐπιχειρέω, which means literally «to put one's hands to something», in a very concrete way. Other meanings are: «to attempt to» and, very interesting, «to attack» in a military way.
Another example for this use of common terms is τάξις, which indicates in its main meaning the order and the disposition of the troops. Then of course it indicates any kind of layout and disposition. It is mainly used in book VIII of the *Topics*, where Aristotle gives some procedural suggestions, by recommending the good dialectician to first think about all the questions he wants to address to his opponent. Then the dialectician shall lay out those question in his mind in a proper way and just at this point he can transmit them to his opponent.
Nevertheless, the lexical aspect is just one of the elements that make the Aristotelian dialectics a competitive method. In fact, the whole treatise is organised according to attack and defense structures. This means that when Aristotle introduces a *topos* and describes it, he always specifies whether it must be used for attack purposes or for defense purposes. However, many topics can be used for both purposes. Within this frame, the interlocutor is not a simple hearer, but becomes an opponent, and the dialectician must try its best with the dialectical strategies in order to attack him and possibly refute him. The rules of the game are set at the beginning: wiles are allowed, but the opponents must not commit fallacies or misuse the dialectical strategies. Dialectics has to be a fair game.
One of the main rules of the game predicts that one must not support a false thesis: this renders dialectics a competitive yet reliable method.

RIFL/BC(2016): 319-327
DOI: 10.4396/2016BC27

There's no guarantee that if we follow this method we'll support a true thesis and we'll prevail in doing so, but according to Aristotle, we all have a natural capacity to aim to the truth[5]:

> to see both the truth and what is similar to it belongs to one and the same capacity, and at the same time people have a sufficient natural disposition towards truth, and in most cases they reach it; that is why someone likely to hit on reputable opinions is also someone likely to hit on the truth (ARISTOTELE 1355a, 14- 18).

Thus, even if there is nothing ensuring us that we will succeed in our task, we can say that dialectics allows us at least to come very close to it. Moreover, it is a method that helps distinguishing the truth from the false, and therefore it can be very helpful in examining carefully any opinion and any proposition we come across. That's why I envisaged that the Aristotelian dialectics can have a place in the democratic arena as a guide for the critical thinking and for the evaluation of the political proposals.

## 3. Agonistic democracy and deliberative democracy

I'm going now to connect the dialectical system that I've outlined with the theoretical model of the agonistic democracy, in order to show that dialectics, as designed by Aristotle, can be a key instrument for it.

The agonistic model for democracy envisages society as unavoidably pluralistic and *naturaliter* conflictual. Moreover, the acknowledgment of this conflictual dimension is stressed very often. Nevertheless, agonism does not mean antagonism: this perspective is not meant to design a society in which the model is that of *homo homini lupus* like after Hobbes.

The theoretical premise for one of the leading perspectives of this agonistic model for democracy is that it is necessary to acknowledge that social and political relations are potentially conflictual, and therefore policies must aim at regulating this conflictuality (MOUFFE 2000: 15).

The difference between agonism and antagonism must be taken into account as another important premise. Antagonism designs a fight between enemies, that are not legitimate and whose opinion we are trying to eliminate. Agonism is a fight between adversaries, who are legitimate opponents, whose opinions we may not share, but we shall respect (*ivi*: 16).

Agonistic disagreement is unavoidable, but we must accept and tolerate a plurality of values and beliefs. This is the base for a liberal democratic and tolerant society. Even if we disagree with the ideas of our opponent, we shall tolerate and respect them.

Moreover, those opposite ideas can be used in order to make better policies through democratic competition: this means that antagonism should be turned into agonism (*ibidem*), *i. e.* the conflictual disagreement should be integrated into the society in order for it to be productive. This kind of productivity is the result of the confrontation and then clash between different and competing positions.

So the key thesis for this perspective is that conflictuality doesn't jeopardize democracy: on the contrary, it is a necessary condition for it. A democratic society

[5] Aristotle's so- called epistemological optimism is not an easy issue to deal with. For sure, it cannot be taken for granted as one might be likely to think after reading passages such as that which is quoted above. In order to achieve a deeper understanding of the issue, see HASKINS 2004 and WARDY 1996.

can only exist if conflict is recognised and legitimated. A democratic system requires a clash of different positions in order to function in a good way (*ibidem*).
If this is missing (*i. e.* if the focus of the political debate is on the consensus, or if the parties advocate identical proposals), democratic confrontation will be fallacious and the voters will have to choose on basis of criteria that are different from the validity of the proposals, just like in a beauty contest (see also HIX 2003: 10: «policy debate is replaced by a political beauty contest»).
Moreover, too much emphasis on consensus will lead to apathy and lack of political participation, as well as stagnation at a policy level.
What happens very often, especially in the European Union, is that rival parties propose policies which are very similar, so that the democratic debate is weakened and invalidated, and the ultimate result is the removal of innovative policies (*ibidem*). This means that there cannot be policy innovation without a genuine competition between rival proposals.
That's why a democratic competition between different policies is vital for any healthy democratic system, and the competitive model for democracy is more effective in tackling this particular issue than the deliberative model.
Lastly, as Chantal Mouffe points out, disagreement is simply unavoidable in a *healthy* society[6]. As a consequence, the search for a rational consensus at all costs doesn't make sense, because such consensus cannot exist. She holds that the deliberative model of democracy is not efficient enough in tackling the challenges of a pluralistic society (such as the reception of multiplicity). In fact, this approach denies the existence of disagreement and it aims at erasing the conflictual nature of pluralism (MOUFFE 2000: 17), which is, on the contrary, innate in our society.

## 4. Tackling disagreement with the Aristotelian dialectics

The use of rhetoric is not separated from the use of dialectics; rhetoric does not result necessarily in manipulation and dialectics is not just a method of debating whose rigor is inferior to the logical one. It seems to me that a healthy political debate needs both disciplines, as long as they are practised with fairness.
If we choose to support the model that has been outlined before (the one which is aligned with the agonistic democracy theory), we may think of the Aristotelian dialectics as a good instrument operating within this perspective, which could be useful just in order to deal with the disagreement and to accomplish the aforementioned task of turning «antagonism into agonism» (MOUFFE 2000: 16).
As far as this issue is concerned, the Aristotelian rhetoric is a very effective instrument as well, but in this paper I'm going to deal just with the dialectical perspective.
Dialectics and its instruments can in fact capture and manage the disagreement and they can integrate it in the political debate, making it productive. In fact, disagreement is vital for democracy, but it must be organised by a set of rules which allow a correct, yet competitive debate in the political arena.
In the political arena multiple policy positions compete: a true and genuine confrontation between competing positions leads to optimal outcomes, just as happens in an ideal perfect economic market (HIX 2003: 4). This means that it is

[6] And it's important to remember that the opponents may stop disagreeing, but this doesn't mean that their antagonism has been deleted: see MOUFFE 2000: 15.

more likely for good ideas, or sound political proposals to emerge from a highly competitive debate that is organised by the dialectical method.
Speaking from a general point of view, dialectics, as designed by Aristotle, allows an accurate inspection of such positions, which are checked and sorted carefully. At the end of this procedure, the dialectician shall keep the best, more useful and consistent positions and give up the worst ones, because of their inconsistency or groundlessness (in fact the dialectician must reject his/her position when he/she is confuted). This means that one of the opponents wins, and the other loses the debate. A thorough and accurate debate focusing on policy positions can indeed help the voters to then take their decisions on grounds of sound arguments.
The dialectical method, according to Aristotle, shall analyse each and every proposition put forward by the interlocutors. By doing so, dialectics has indeed a crucial role in the political debate. This way, in fact, disagreement is not rejected, it is fully integrated in the political arena and used to trigger first a deep and accurate analysis of the proposals, and then a competition between them, in order for the best ideas to emerge.
In fact, it is of a crucial importance that voters can actually choose between rival political groups. Those groups are composed by candidates who have rival political programs, and they compete for the leadership. This is a key concept in the democratic competition: voters can actually reward or punish political leaders on basis of their proposals.
Looking closer at this issue, two sides of the decision making process can be singled out: an input side and an output side. The so-called democratic competition is an issue at stake mostly at the input side level. In fact, the input side of this procedure is crucial in order to distinguish democracy from despotism (in fact, an enlightened despotism can produce good policies). The competition takes place just at this level, where different and rival positions are discussed within the scope of a competitive debate. Competition at the input level is highly beneficial for the output, for it fosters political debate and deliberation, as well as a well developed public opinion (*ivi*: 5).
The Aristotelian dialectics, if understood in a competitive way (as I have tried to outline before) can be a useful tool for the democratic competition at both input and output levels. The application of the Aristotelian method seems to be twofold: in fact dialectics is useful when it comes both to critically evaluating arguments and to produce new ones.
For what concerns the critical function, dialectics is a fundamental instrument especially when it comes to reviewing political proposals in the political debate. In fact, dialectics provides the so-called *metron*, *i. e.* a standard (or a criterion) which is meant to be a guidance which helps evaluating any position.
Dialectics allows an accurate check of any position and issue at stake, because, according to Aristotle, dialectics analyses both sides of a question, and it distinguishes the true one from the false one. When the false side is recognised, it can be easily rejected. This method is not incapable of error, but it is a good way to conduct an inquiry in a non-logical issue.
On the other side, dialectics is useful in order to produce new arguments that are sound and consistent, thanks to its specific tool, the *topos*. The *topos* selects the best and more appropriate premises among the many which can be possibly used in order to build an argument.
At a more general level, dialectics is to be understood as a competitive method, whose aim is not to reach consensus or a compromise, but to win the dispute. Nevertheless, even if the opponents aim at winning the contest, the method has some

rules of the game which guarantee that the opponents fight in a fair way. When the dispute is closed, one of the positions should win, and it becomes a law or a policy.
If we see politics and the political arena as a marketplace, the most important issue is that voters can actually choose between rival candidates supporting rival proposals, and only this kind of democratic competition can offer the voters the best policy.
Only by aknowledging the existence of the disagreement, and by integrating it in the democratic debate it is possible to guarantee this crucial competitive debate.
Therefore the Aristotelian dialectics seems to be the most suitable instrument in order to organise the democratic debate and to ensure it happens in a fair way.

**References**

ARISTOTELE, *Topiques tome I*, (*Les Belles Lettres*, trad. di, BRUNSCHWIG, Jacques, Paris, 1967).

ARISTOTELE, *Topiques tome II*, (*Les Belles Lettres*, trad. di, BRUNSCHWIG, Jacques, Paris, 2007).

PICKARD-CAMBRIDGE, Arthur Wallace, *Aristotle's Topics*, (consultato il 29/09/2015), disponibile su http://classics.mit.edu//Aristotle/topics.html.

ARISTOTELE, *Rhétorique*, (*Les Belles lettres*, trad. di, DUFOUR, M. Philippe, Paris, 1960).

ARISTOTELE, *Rhétorique*, trad. di, DUFOUR, M. Philippe, WARTELLE, André, Les Belles lettres, Paris, 1960.

ARISTOTELE, *Art of Rhetoric*, trad. di FREESE, J. H., Loeb, London 1926.

HASKINS, Ekaterina (2004), «Endoxa, Epistemological Optimism, and Aristotle's Rhetorical Project» in *Philosophy and Rhetoric* 37(1):1-20, January 2004.

HIX, Simon (2003), *The End of Democracy in Europe? How the European Union (As Currently Designed) Restricts Political Competition*, (consultato il 29/09/2015), disponibile su http://personal.lse.ac.uk/hix/Working_Papers/Hix-End_of_Democracy_in_Europe.pdf.

MOUFFE, Chantal (1999), «Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?», in *Social Research*, vol. 66, no. 3, pp. 745- 758.

MOUFFE, Chantal (2000), «Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism», in *Rehie Politikwissenschaft/ Political Science Series*, n. 72.

PIAZZA, Francesca (2008), *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma.

WARDY, Robert (1996), *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato and their Successors*, Routledge, London and New York.