

Quale paradigma interculturale a fondamento dell'argomentazione razionale?

Claudio Tugnoli

Indice degli argomenti: **1. Riconoscimento dell'identità e tutela della vittima - 2. La cultura come soluzione del problema della violenza - 3. Le fallacie dell'argomentazione come attacchi *ad hominem* - 4. La violenza del *dialeghesthai* - 5. Il dovere di dire la verità: il significato antisacrificale della *parresia* - 6. Disvelamento delle fallacie e innocenza della vittima.**

1. Riconoscimento dell'identità e tutela della vittima

L'esigenza di un'etica e bioetica interculturale è determinata dai numerosi problemi sorti in seguito all'immigrazione e alla formazione di comunità straniere nei Paesi dell'Unione Europea. Si tratta di problemi in gran parte sociosanitari, che riguardano la nascita, il concetto di salute, le consuetudini sul piano dei rapporti familiari, delle abitudini alimentari, dei comportamenti nella vita di relazione. Il comitato nazionale di bioetica ha già promosso una riflessione sulla "bioetica interculturale"¹. Le questioni della bioetica interculturale nascono tutte da due imperativi di fondo, difficilmente compatibili, ma ineludibili. Il primo imperativo è

¹ Il documento dal titolo *Problemi bioetici in una società multi-etnica* (16 gennaio 1998) è di carattere generale e introduttivo, mentre quello dedicato al tema *La circoncisione: profili bioetici* (25 settembre 1998) affronta la questione specifica delle mutilazioni genitali.

l'esigenza di ogni cultura di vedere riconosciuta e difesa la propria specificità da parte della comunità che l'accoglie, alla quale si deve riconoscere un carattere di unità indivisibile. Infatti è l'unità essenziale di tale comunità allargata che può garantire la difesa dell'autonomia delle singole culture che essa ospita; perciò un indebolimento di questa unità, conseguente alla sua frammentazione atomistica in culture diverse, sarebbe dannoso anche da un punto di vista multiculturale. Il secondo imperativo sarà dunque quello di un elemento che assicuri l'identità e l'unità della comunità nazionale e, in prospettiva, della comunità globale.

Il documento del Comitato Nazionale per la Bioetica (CNB) richiama l'attenzione degli educatori sul fatto che ormai pressoché in ogni cultura si è sviluppata una riflessione etica e bioetica. Nelle società multietniche, caratterizzate dalla convivenza di fatto di culture diverse, si impone anche la pluralità di bioetiche come fenomeno manifesto e suscettibile di determinare non pochi conflitti. «I conflitti multietnici, leggiamo nel documento del CNB, si manifestano anche in ambito sociosanitario: emerge in modo sempre più evidente che i destinatari delle cure, ma anche i medici e gli operatori sanitari che le applicano, sono individui che, pur abitando nella stessa realtà sociale, spesso hanno radici culturali diverse. Diversi sono gli usi e i costumi, le concezioni del mondo e della vita, della nascita e della salute, della malattia, del dolore e della morte»². Non si può negare che la multietnicità rappresenti un problema rilevante per l'etica e la bioetica.

Il criterio dell'assimilazione, ispirato all'imperialismo culturale, parte dal presupposto che le altre culture debbano uniformarsi ai parametri e ai criteri occidentali, senza tener conto delle loro diverse consuetudini e concezioni. Tale criterio è ritenuto unanimemente improponibile perché, si dice, porta alla perdita progressiva della identità da parte delle comunità ospitate nei Paesi occidentali. È verosimile che tale assimilazione forzata o indotta da pressioni ambientali relativamente spontanee comporti anche una sorta di deriva della coscienza di sé e una maggiore esposizione alla devianza criminale o all'anomia sociale. Ma è anche innegabile che tutte le culture sono coinvolte in un processo di trasformazione e di contaminazione incessante, che riguarderà a maggior ragione anche i gruppi di emigrazione.

² *Bioetica Interculturale. Bozza del Parere del CNB per la discussione*, Roma, luglio 2001.

Va subito detto che questo esercizio di fustigazione verbale dell'etnocentrismo è fin troppo insistito perché non desti qualche sospetto. Infatti, il rigetto dell'occidentalizzazione della bioetica appare ipocrita e retorico se poi ci si preoccupa di ricordare che i valori della cultura occidentale conservano la loro universale validità. E la prassi bioetica poi conferma questo orientamento a considerare di fatto questi valori come irrinunciabili al cospetto della Ragione universale. Il richiamo al relativismo culturale - l'insistenza sul fatto che la società è costituita da comunità morali, all'interno delle quali esiste una visione comune di ciò che è bene, ma tra le quali non esistono necessariamente un'intesa definitiva e una normativa condivisa riguardo alle questioni essenziali della bioetica - appare del tutto ideologico e artificioso, per non dire contraddittorio. Ideologico, perché sembra avere il compito di nascondere una prassi bioetica unitaria che obbedisce a un'unica autorità morale - la quale per esercitare la sua leadership debba essere protetta dal velo ipocrita della negazione libertaria e della rassicurazione relativizzante. Artificioso, perché in numerosi casi la stessa sopravvivenza della società globale dipende dalla condivisione di regole e valori comuni accettati da tutte le comunità morali. Contraddittorio, perché il vincolo fondamentale che unisce gli individui appartenenti alla comunità allargata possiede la stessa natura e svolge la stessa funzione che conferisce identità, ragion d'essere ed esistenza alle comunità particolari.

La comunità che comprende differenti comunità morali deve la sua esistenza al riconoscimento di valori, principi e criteri di orientamento etici e bioetici condivisi da tutti i suoi membri. Lo stesso documento del CNB ammette che il principio dell'autonomia non possa valere in modo unilaterale. L'autonomia come ideale normativo in una società caratterizzata dal pluralismo culturale e ispirata al relativismo incontra un limite naturale e necessario nel dovere di contribuire al bene dell'altro, chiunque egli sia, indipendentemente dalla sua appartenenza a una cultura specifica. Ad esempio, si dovrà consentire la vendita degli organi a individui che, appartenendo a culture che lo consentono, decidono liberamente di privarsene per emanciparsi dal bisogno? Esiste un criterio comune di determinazione del Bene in generale e nei singoli casi, che consenta anche solo di affrontare e discutere questioni specifiche?

Nel documento del CNB leggiamo: «In sostanza, in assenza di riferimenti a una ragione sovracomunitaria e alle sue esigenze di

universalità, questo modo di vedere promuove una sorta di diritto assoluto delle singole comunità morali (e culturali) di essere giudicate sulla base di paradigmi interni che le guidano, purché esse non ricorrano alla violenza e alla costrizione fisica». Un'etica della negoziazione, che ammetta stili di vita diversi purché pacifici non tiene conto, aggiunge il documento, delle conseguenze che certi comportamenti possono determinare su persone indifese e non consenzienti. Si dovrebbe insistere affinché non si affermi solo il diritto di ciascuno di seguire un certo stile di vita, ma si richieda anche l'impegno a produrre argomenti razionali che giustificano le scelte effettuate. Si tratta di evitare il puro arbitrio e la dissonanza fine a se stessa. Inoltre la negoziazione presuppone il dialogo, l'apertura e il riconoscimento dell'altro come dialogante, il confronto critico sulla base di una misura comune, la ragione dialettica. Una logica del dialogo e della comunicazione razionale appartengono alla cultura occidentale. Per questo si riconosce l'esigenza di superare la concezione di un'etica e di una bioetica multiculturali. Il fine è quello di delineare un'etica e una bioetica *interculturali, metaculturali e transculturali*.

Si auspicano un'etica e una bioetica che sfuggano ai due estremi opposti del relativismo atomistico (perché impossibile di fatto e logicamente assurdo) e dell'imperialismo bioetico al quale l'occidente sarebbe tentato (ma la prassi bioetica, in nome del principio di beneficiabilità, tende a seguire proprio questa strada). Il compromesso realistico, la mediazione virtuosa auspicata dal documento del CNB consiste nella individuazione di «alcuni valori e diritti irrinunciabili, che consentano di delineare un criterio comune di riferimento».

Subito dopo il processo di Norimberga, aggiunge il documento, fu emanato un Codice deontologico che assegnava alla bioetica proprio questo indirizzo. Esso doveva giustificare la condanna dei medici nazisti per un capo d'imputazione - crimini contro l'umanità - che la difesa a oltranza di un relativismo estremistico non potrebbe riconoscere, giacché quest'ultimo negherebbe persino la possibilità di un codice comune di principi condivisi e inderogabili. Negli ultimi cinquant'anni è stata più volte riaffermata ufficialmente la necessità di riconoscere l'esistenza di un Codice universale, affinché nessuno (individuo o comunità) si sentisse autorizzato alla soppressione dell'altro o alla sua riduzione in schiavitù in nome di principi derivati dalla peculiarità della propria cultura. La Convenzione su *Diritti umani e medicina* del Consiglio d'Europa del 1997, ratificata dal Parlamento italiano nel

marzo 2001, afferma la necessità di proteggere l'essere umano nella sua dignità e identità, senza alcuna discriminazione. Solo il richiamo a principi universali della comune umanità può consentire il soddisfacimento delle due opposte esigenze: *il diritto al riconoscimento della propria identità e il diritto alla tutela come vittima di ingiustizia o violenza.*

Come si vede, si tratta di due diritti che presuppongono la forza operante di una comunità internazionale governata da istituzioni comuni, capace di intervenire per garantire proprio quella diversità che alcuni vedono minacciata dal riconoscimento di valori comuni e dall'oggettiva assimilazione di comportamenti, pratiche e consumi standardizzati. Si può (e si deve) dire allora che solo nell'universale esiste ed è conoscibile il particolare. In linea di principio, la stessa pretesa di affermare l'esistenza di valori, principi e criteri universali potrebbe essere considerata espressione di etnocentrismo, dal momento che, se esistono di fatto solo comunità singole e separate, non si dà neppure quell'*uditorio* universale che, in quanto *autorità razionale* superiore alle singole comunità, possa riconoscere e approvare l'universalità di valori di cui si avverte l'insopprimibile esigenza. Ora, se ogni uditorio è particolare e nessuno ha titolo per stabilire la verità di principi comuni (giacché la verità è *per* qualcuno e potrebbe quindi essere *universale* se fosse una verità *per* tutti), la sola alternativa possibile sarà il relativismo. Un relativismo estremo e assoluto, se mai è possibile, potrebbe opporsi al riconoscimento di qualsiasi possibilità di intesa, persino sui tre principi logici fondamentali di identità, non contraddizione e terzo escluso. Comunità chiuse in se stesse, prive di qualsiasi base di coappartenenza, potrebbero coesistere solo nell'indifferenza reciproca oppure sperimentare il contatto attraverso la forza. Inevitabilmente, dunque, tali comunità dovrebbero seguire la strada dello scontro fisico per giungere al riconoscimento reciproco, che potrebbe assumere solo la forma della coercizione del più forte nei confronti del più debole. La fagocitazione può assumere diverse forme, dall'antropofagia all'assimilazione culturale. La pacificazione di comunità in conflitto sarebbe possibile solo attraverso la violenza sacrificale.

La stessa possibilità di sopravvivenza dell'umanità dipende dall'accettazione del criterio oggettivamente risolutivo del controllo della violenza. Questo è il contenuto decisivo dell'universale e necessaria condivisione come fondamento della stessa possibilità che è concessa alle comunità di affermare la loro identità. A ben riflettere, lo stesso relativismo atomistico, che riconosce unilateralmente a ciascuna

comunità il diritto di difendere la propria identità peculiare, può pronunciarsi solo se adotta il punto di vista dell'universalità, infatti nessuna comunità empirica potrebbe riconoscere solo a se stessa questo diritto escludendo le altre, perché allora potrebbe essa stessa essere distrutta o assimilata da una comunità più forte, che rivendica il medesimo diritto. La difesa dell'identità genera inevitabilmente una conflittualità di origine mimetica. Infatti la rivendicazione delle molteplici diversità e dei pluralismi centrifughi in nome del principio fondamentale del rispetto delle differenze fa appello necessariamente ai principi universali di uguaglianza e libertà. La difesa della propria identità è possibile solo se tutti riconoscono la validità universale dei principi con i quali si pretende di legittimare tale difesa. Coloro che contestano la cultura occidentale l'hanno già assunta come modello, secondo la dinamica della rivalità mimetica. Il paradosso consiste nel fatto che la cultura occidentale è un modello anche per coloro che la contestano, poiché il loro diritto al dissenso e la loro contestazione dell'Occidente discendono direttamente dall'assunzione in proprio dello stesso modello, globale/universale/comunitario, che i difensori radicali dell'identità combattono frontalmente come una minaccia mortale. Negando il modello, i contestatori lo confermano³, perché solo quel modello giustifica l'opposizione a tutto ciò che si presenta come una minaccia per la propria identità.

2. La cultura come soluzione del problema della violenza

Il paradigma comune di tutti i popoli e di tutte le culture va cercato nella loro radice comune: se il problema essenziale che tutte le culture hanno cercato di risolvere è quello della violenza (attraverso il sistema dei divieti e dei rituali), il principio universale consiste essenzialmente nell'adozione di un convincimento profondo e comune: il rifiuto della violenza e l'adozione del criterio di comprensione dei rapporti umani dal punto di vista della vittima. Non dovrebbero esserci molti dubbi sul fatto che un'etica e una bioetica planetaria possono esistere solo se si adotta integralmente il principio della nonviolenza. Di

³ A. McKenna, «La mimésis dans l'éducation», in Maria Stella Barberi (a cura di), *La spirale mimétique. Dix-huit leçons sur René Girard*, Prefazione di René Girard, Desclée de Brouwer, Paris 2001, p. 195.

conseguenza, si dovrebbe ammettere che l'applicazione coerente di tale principio conduce necessariamente all'abbandono di comportamenti che, se da una parte sono giustificati come espressione legittima di appartenenza a una determinata cultura (tale cioè che non può essere rimossa senza mettere in discussione l'identità culturale di un certo gruppo)⁴, dall'altra appaiono agli occhi della ragione universale della nonviolenza come l'espressione della mitologia sacrificale che ancora non ha conquistato lo stadio di sviluppo in cui è riconosciuta la verità oggettiva dell'innocenza della vittima.

L'identità culturale, intesa in un'accezione statica e sacrale, è un'assurdità, giacché nessuna cultura ha mai conservato una perfetta e immota identità nel tempo - al contrario, ha potuto sopravvivere solo trasformandosi, cioè assumendo come modello, di volta in volta, altre culture. L'identità, avverte Remotti, non è concepibile senza l'alterità e il mutamento. Essa è una costruzione, una maschera, che deve però fare i conti con l'inevitabilità del flusso che vorrebbe irrigidire e delle connessioni con l'alterità che vorrebbe ridurre al minimo possibile⁵. L'identità vuole coerenza e la coerenza è tanto maggiore quanto minore è la molteplicità, quanto minore è l'incidenza del mutamento. Ma l'identità in questo senso non è che una maschera, un artefatto, che tuttavia nasconde e rivela l'inesorabilità del mutamento e delle connessioni con l'alterità. L'identità non basta a se stessa: se togliamo il flusso e l'alterazione, svanisce l'identità, quella maschera fittizia, arbitraria e transeunte in cui prende forma l'identità⁶. L'identità dunque non ha nulla di ontologico, di oggettivo, di naturale: essa esiste solo per convenzione, è costruita dalla decisione di individui che, guardando al proprio passato, colgono nel processo storico elementi di continuità e coerenza. L'identità non si scopre, perché non è fissa, ma si decide, perché è una costruzione. Il paradosso che devono sopportare coloro che cercano di definire e di rappresentare l'identità in cui si riconoscono consiste nella tendenza a considerare l'assetto presente come nucleo

⁴ Un esempio in questo senso è la circoncisione. Se la circoncisione maschile può essere giustificata parzialmente dalle conseguenze benefiche di tale intervento sul piano sanitario (minore incidenza di infezioni specifiche e di degenerazioni tumorali), la circoncisione femminile non ha alcuna giustificazione, che non sia quella di asportare una parte anatomica dell'apparato genitale femminile che è connessa al piacere del coito.

⁵ F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 2001, cap. 1.

⁶ F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 2001, cap. 10.

dell'identità profonda. Essi credono fermamente di trovare nel passato, nella cosiddetta tradizione, la conferma del loro convincimento circa l'immutabilità dell'identità e la permanenza della tradizione. Ma il passato è molto lungo. La storia esiste e si può raccontare proprio in virtù delle discontinuità, delle deviazioni e delle vere e proprie rivoluzioni che essa registra. Senza mutamento non c'è storia. Dunque nessuna rappresentazione fissista dell'identità può trovare giustificazione in alcun momento del divenire storico. Se abbiamo molti e diversi antenati, quale di essi ci darà l'identità?

Le culture interpretano in modi diversi l'esigenza di far fronte alla violenza. Come insegna la teoria mimetica, ogni cultura trova la sua ragion d'essere nella sua capacità di risolvere il problema della violenza, la cui origine è sempre la stessa: la rivalità mimetica a partire dall'imitazione reciproca. Se si guarda alle culture (e alle religioni) dal punto di vista della loro capacità di controllare la violenza si deve riconoscere che esiste una graduatoria e che alcune sono superiori alle altre, almeno in linea di principio. Dobbiamo vedere quale cultura (o religione) abbia proposto la soluzione più efficace di questo problema comune all'intera umanità.

La violenza è sempre violenza di qualcuno nei confronti di qualche altro, non è la distruzione di cose inanimate se non in relazione a persone che le possiedono o le desiderano. Persecutori e vittime possono anche scambiarsi il ruolo. La teoria che giustifica la violenza dei persecutori sulle loro vittime si limita ad accusare senza motivo le vittime allo scopo di legittimare la loro espulsione come causa della violenza diffusa, del caos mimetico. È il *tutti contro uno* dell'espulsione vittimaria. La versione dei persecutori, la loro interpretazione del processo che si è concluso con l'espulsione della vittima innocente, ma creduta colpevole, non contiene il punto di vista della vittima innocente, che, infatti, per la sua eliminazione deve essere ridotta a una cosa *mostruosa*, del tutto priva quindi dei tratti umani che, se riconosciuti, impedirebbero il suo massacro. Ora, dal momento che la violenza è reale e si produce tra due poli, vittima e persecutori, una teoria scientifica della violenza dovrà comprendere sia il punto di vista dei persecutori sia quello delle vittime. La teoria vittimaria spiega ai persecutori che essi si ingannano quando attribuiscono ai loro avversari l'iniziativa della violenza; e che si contraddicono, quando pretendono di espellere la violenza con la violenza. Ma la stessa teoria spiega alle vittime della persecuzione che esse sono complici della persecuzione

che subiscono e che, rivendicando la loro innocenza *contro* i persecutori, le vittime si trasformano a loro volta in persecutori dei persecutori e dunque anch'esse si contraddicono. Anche chi riconosce la verità dell'innocenza della vittima, chi si pone dal punto di vista della scienza e non del mito può trovarsi nella paralisi di un'antinomia: se non prende la difesa attiva della vittima, diventa complice dei persecutori e dunque di fatto persecutore egli stesso, in contrasto con la sua stessa persuasione dell'innocenza della vittima; se invece difende attivamente la vittima, deve fare i conti con il rischio di trasformarsi in persecutore dei persecutori, ancora una volta in contrasto con il suo rifiuto del meccanismo vittimario⁷.

Richiamandosi alla sapienza mimetica contenuta nei Vangeli e al comportamento del Dio delle vittime - il quale venuto tra gli uomini e non potendo schierarsi con i persecutori, doveva coerentemente essere messo a morte - la teoria mimetica insegna alle vittime e ai persecutori il solo modo per uscire definitivamente dal circolo della vendetta interminabile, della violenza inesorabile: riconoscere finalmente che la violenza si può spiegare nello stesso modo in cui potrebbe essere facilmente superata, cioè riportandola al suo essere *senza causa*. Gli uomini si combattono e si perseguitano non per un oggetto, ma per l'ossessione rivalitaria messa in moto dal mimetismo. Essi, *letteralmente*, non sanno *perché* si odiano, *perché* uccidono. La teoria che spiega la violenza come risultato dell'imitazione reciproca che, nel triangolo del desiderio, raggiunge il parossismo violento in cui l'oggetto ormai ha perduto tutta la sua importanza e conta solo il prestigio del modello/ostacolo, non presenta solo il paradosso di indicare come causa della violenza l'assenza di causa - poiché la reciprocità mimetica spiega, per così dire, se stessa - ma indica anche il mimetismo come condizione comune a tutti gli esseri umani. Di qui la possibilità di affrontare su base antropologica e con criterio scientifico la soluzione del problema del comune denominatore che la società globale e

⁷ Per un'analisi approfondita dell'antropologia vittimaria si veda in particolare: R. Girard, *La violence et le sacré*, trad. it., *La violenza e il sacro*, di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980; ID., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, trad. it., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, di R. Damiani, Adelphi, Milano 1983; G. Fornari, «Alla ricerca dell'origine perduta. Nuova formulazione della teoria mimetico-sacrificale di Girard», in C. Tugnoli (a cura di), *Maestri e scolari di non violenza*, FrancoAngeli, Milano 2000, pp. 151-201; C. Tugnoli, *Girard. Dal mito ai vangeli*, Il Messaggero, Padova 2001.

inglobante deve possedere e il cui rispetto deve esigere nell'interesse delle comunità che rivendicano il riconoscimento effettivo della loro peculiare diversità.

3. Le fallacie dell'argomentazione come attacchi *ad hominem*

L'apprendimento delle lingue minoritarie non può esser disgiunto dalla capacità di argomentazione razionale in quella stessa lingua che si intende promuovere e salvaguardare. La conoscenza e l'uso attivo di una lingua qualsiasi promuovono l'autoaffermazione e l'identità culturale dei parlanti solo se tale lingua non è concepita come un reperto archeologico da conservare in una presunta (e improbabile) immutabilità, ma è invece utilizzata come strumento di comunicazione sia a livello locale che globale. I parlanti dovranno possedere una formazione linguistica adeguata con cui affrontare tutte le questioni che direttamente o indirettamente li riguardano. E una formazione linguistica è adeguata a tutti gli usi della lingua, in particolare a quelli in cui ai parlanti è riconosciuta una dignità culturale, quando si presta un'attenzione particolare alle tecniche di argomentazione. Le tecniche di argomentazione assumono un particolare significato nel contesto della nostra trattazione per la duplice funzione che svolgono: da una parte sono lo strumento di determinazione delle decisioni e di giustificazione razionale delle scelte, che rappresentano le condizioni di accettazione delle particolarità culturali all'interno della comunità più vasta. Ma dall'altra le stesse tecniche si prestano a un uso improprio, che va nella direzione opposta, quella dell'attacco fisico e della vittimizzazione dell'avversario: è il caso ben noto delle fallacie. Il solo antidoto per questo inconveniente, per usare un eufemismo, consiste nella formazione di un senso critico in grado di riconoscere e di sfuggire alle insidie di tali errori dell'argomentazione.

La capacità di argomentazione non consiste solo nell'abilità di sostenere le proprie tesi in base ad argomenti validi, ma anche nell'attitudine a riconoscere le fallacie argomentative (formali e informali) nei discorsi dei propri interlocutori. Le fallacie sono argomentazioni invalide, in cui le premesse sono rilevanti in rapporto alla conclusione solo in senso *psicologico*, mentre sul piano *logico* le stesse premesse

sono insufficienti o irrilevanti in rapporto alla stessa conclusione⁸. In alcuni casi di argomentazioni invalide addirittura non esiste alcun rapporto tra premessa e conclusione, come nel caso dell'*ignoratio elenchi*. Le fallacie per lo più non sono percepite come tali a causa della suggestione con cui costringono all'assenso. Come si vedrà, la maggior parte degli errori di ragionamento sono *sic et simpliciter* strumenti di attacco e di intimidazione dell'avversario.

Nell'argomentazione *ad hominem* si attaccano il carattere, le circostanze o le azioni della persona la quale fa l'affermazione che si pretende così di confutare⁹. Tale attacco mira a confutare l'affermazione in oggetto attraverso la demolizione dell'immagine pubblica della stessa persona: la pretesa incoerenza tra il contenuto della sua affermazione e qualche aspetto della sua persona o vita privata è usata come argomento di confutazione della verità della sua tesi¹⁰. Nella variante *ad hominem tu quoque* si cerca di confutare una certa affermazione mettendola in relazione con altre tesi sostenute dalla stessa persona o con le sue azioni. Tutti coloro che raccomandano di non fare ciò che essi stessi fanno regolarmente e pubblicamente si espongono al tentativo dei loro avversari di colpirli con questa argomentazione fallace¹¹. Nella variante *ad hominem* circostanziale si commette la

⁸ I. Copi - C. Cohen, *Introduction to logic*, trad. it., *Introduzione alla logica*, a cura di G. Lolli, Il Mulino-Prentice Hall International, Bologna 1999³, pp. 167-169.

⁹ Per un'analisi delle principali fallacie cfr.: I. Copi - C. Cohen, *Introduzione alla logica*, cit., cap. VI, pp. 167-213; Michael C. Labossiere, *Fallacies*, 1995, edizione italiana a cura di M. Dell'Amico (<http://www.linux.it/-della/fallacies/index.html>); *Logic & Fallacies*, 1995-1997 (<http://www.infidels.org/news/atheism/logic.html>). Per un'analisi dei presupposti della validità dell'argomentazione nel contesto più generale della retorica e della comunicazione, è fondamentale: Ch. Perelman - L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 1958, trad. it., *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, a cura di C. Schick, e di M. Mayer con la collaborazione di E. Barassi, prefazione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 2001³.

¹⁰ Esempio: a un prete, che sostiene l'illiceità dell'aborto, si risponde che, essendo un prete, egli è tenuto a sostenere che l'aborto è moralmente sbagliato; invece sono ignorate le argomentazioni che il prete adduce a sostegno della sua tesi.

¹¹ Esempio: un medico che raccomanda ai suoi pazienti di non fumare se vogliono evitare di ammalarsi di cancro e tuttavia fuma egli stesso. Il paziente pensa che il comportamento del medico sia una prova della non verità della sua stessa affermazione. Una persona può essere confutata anche ricordandole che appena un anno prima aveva espresso un diverso orientamento a proposito della stessa tesi ora sostenuta: ma anche questa pretesa confutazione è fallace.

fallacia che consiste nella pretesa di invalidare una certa affermazione sostenendo che una certa persona fa quell'affermazione semplicemente per il proprio interesse. In certi casi è prudente sospettare di una persona le cui affermazioni legittimano gli interessi della persona stessa: il rappresentante di una ditta che produce mine antiuomo non avrà molto credito se cerca di argomentare a favore di questi prodotti. Perciò in questo caso non si commetterebbe la fallacia *ad hominem* circostanziale se si cercasse di collegare la sua affermazione con gli interessi personali che essa deve difendere. La fallacia sussiste invece quando si insinua senza prove che una persona abbia un interesse personale a sostenere una certa tesi. Lo scopo è allora quello di gettare discredito su quella persona, in modo che anche la sua affermazione sia invalidata. Gettare il discredito su qualcuno è il primo passo verso la sua demonizzazione ed espulsione. La variante *ad hominem* ingiurioso, o dell'attacco personale, consiste nel fatto che l'affermazione di una persona viene attaccata con ingiurie dirette alla persona stessa. L'attacco personale, dimenticando che non sono le caratteristiche della persona ma è il contenuto specifico che determina la verità dell'affermazione, rivela nel modo più chiaro la direzione che può assumere l'escalation del confronto dialettico-argomentativo. Gli argomenti di tipo tecnico, che riguardano esclusivamente il contenuto delle affermazioni, rappresentano le prime fasi del confronto, in cui la vera posta in gioco, la vittoria sull'altro e la sua esclusione, e la natura violenta del confronto si nascondono a stento sotto il velo di un'apparente razionalità. La vera natura del processo si rivela allora negli argomenti in cui l'attacco alla persona è addirittura il primo passo della confutazione. In ogni caso, è difficile negare che anche la semplice confutazione del contenuto dell'affermazione ha come effetto l'indebolimento della persona che fa l'affermazione e la sua trasformazione in vittima potenziale. L'argomento dell'Avvelenamento del pozzo è una variante della fallacia *ad hominem* dove si forniscono informazioni (vere o false) che discreditano la persona, in modo che qualunque affermazione tale persona farà sia considerata falsa e respinta come inattendibile. Come si vede, la verità profonda delle fallacie consiste nel corpo a corpo in cui gli individui si misurano, si affrontano e lottano per contendersi il riconoscimento dell'altro. L'altro sul quale si vuole trionfare per prenderne il posto è lo stesso che deve riconoscermi e senza il quale non potrei avere alcuna esistenza.

La fallacia *ad verecundiam* consiste nel ricorso all'autorità come prova della verità di quanto si sostiene. La fallacia tuttavia è commessa solo quando la persona in questione non è un'autorità legittimata in rapporto all'argomento affrontato. Nessuna affermazione può essere accolta come vera se prima non è provata. L'autorità di chi sostiene una certa tesi può rappresentare una prova della verità di tale tesi solo se si tratta di un'autorità nel settore specifico al quale afferisce l'argomento. Tuttavia, credere che qualcuno sia un'autorità indiscutibile in un certo campo significa fare un atto di fede. La maggior parte delle cose che crediamo di sapere con certezza assoluta le attribuiamo a fonti autorevoli tanto affidabili quanto lo sarebbe l'autopsia. Non potendo sperimentare direttamente tutte le nostre conoscenze, dobbiamo avvalerci di numerose *autorità*. E dal momento che nessuna autorità è assoluta e definitiva, è evidente che l'appello a una qualsiasi autorità comporta sempre un qualche grado, per quanto minimo, di fallacia *ad verecundiam*. In senso stretto, tale fallacia si presenta nel caso in cui, ad esempio, un esperto di fisica sia citato come esperto di economia. Ma molti settori annoverano più di un esperto di pari livello e affidabilità; perciò il ricorso all'autorità, per quanto legittimo, può risultare futile. Infatti, se i due contendenti possono invocare più esperti, la disputa non può essere chiusa razionalmente dai ricorsi all'autorità.

L'argomento del *consensus gentium* consiste nel ricorso a credenze condivise da tutti. Si può considerare un'estensione dell'argomento *ad verecundiam*: l'autorità non è un esperto particolare, ma tutti (il popolo, il genere umano, la totalità degli esseri razionali, ecc.). Aristotele e gli Stoici fanno appello all'opinione di tutti come prova o controprova della verità: che cosa è più degno di fede di ciò in cui tutti credono? Cicerone adotta il consenso universale come indiscutibile criterio di verità secondo la legge di natura¹². La filosofia moderna con Cartesio ha messo in discussione il principio del consenso universale proprio a partire da una critica radicale del sapere comune¹³. In questo modo il consenso universale non è più una prova, ma addirittura un argomento che induce in sospetto. La scuola scozzese del Senso Comune con Thomas Reid riporta in auge l'argomento del *consensus gentium* come rimedio allo scetticismo radicale di Hume.

¹² Cicerone, *Tusculanae disputationes*, I, 13, 30.

¹³ N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1971, voce "consenso universale", p. 166.

L'argomento del senso comune è stato utilizzato come prova dell'esistenza di Dio e come fondamento al concetto di diritto naturale.

L'argomento ideale di prova della verità di una tesi è quello in cui un certo contenuto è riconosciuto come vero indipendentemente da qualsiasi elemento esterno e accidentale. L'argomento ideale è quello capace di dimostrare che un certo contenuto è vero in se stesso, indipendentemente dall'assenso e dal consenso di alcuni o di tutti. Quindi: qualcosa non è vero perché è oggetto di consenso universale, ma è oggetto di consenso universale perché è vero in sé. L'argomentazione ideale è quella che produce il disvelamento della verità senza alcuna argomentazione, giacché una qualsiasi argomentazione vale solo se è accettata almeno dalla maggior parte degli esseri razionali; ma se ciò avviene si reintroduce il consenso universale, di cui si vorrebbe fare a meno. L'argomentazione ideale è dunque quell'argomentazione che pretende di fare a meno dell'argomentazione: una contraddizione in termini? Questo forse spiega la sorte alterna del consenso universale nella tradizione occidentale. Nella misura in cui si deve argomentare si ha bisogno di un uditorio che assicuri il consenso universale, ma nella misura in cui si sostiene la verità assoluta e indipendente di un certo contenuto si deve poter dimostrare che quel contenuto è vero indipendentemente da qualsiasi dimostrazione.

Dal punto di vista della teoria mimetica, il *consensus gentium* è un argomento con il quale si fa appello alla coalizione di tutti e ci si dispone implicitamente a espellere colui o coloro che contestassero la "verità incontrovertibile" in cui tutti credono. L'unanimità della credenza promuove la condanna senza appello dell'eventuale dissenziente; essa traduce e anticipa l'unanimità di persecuzione della vittima. E questo può accadere unicamente per il fatto che si considera il consenso universale come condizione della verità di un certo contenuto. Se la verità di questo contenuto fosse concepita come indipendente dall'effettivo consenso universale, allora non ci sarebbe bisogno di alcuna coalizione dei credenti, di alcun linciaggio di una vittima colpevole di rompere l'unanimità del consenso.

Considerazioni del tutto simili si possono fare in rapporto alla fallacia del Ricorso alla pratica comune, dove il fatto che la maggior parte delle persone compia una certa azione è usato come prova della

necessità di agire nello stesso modo¹⁴. In molti casi di ricorso all'argomento della pratica comune emerge chiaramente la discrepanza tra la difesa di una certa azione in quanto commessa da tutti e la sua intima disapprovazione perché oggettivamente riprovevole. La pratica diffusa non legittima alcun imitatore: la fallacia del Ricorso alla pratica comune non riguarda la presunta verità di un certo contenuto, ma la liceità di un comportamento descritto nell'affermazione corrispondente. L'argomento del Ricorso alla pratica comune è tanto diffuso quanto efficace. Si fa appello all'esistenza indipendente di qualcosa come argomento che giustifichi un certo comportamento: è lecito fare ciò che tutti fanno, anche se una norma morale o giuridica vieta tale comportamento. In realtà la diffusione del comportamento in oggetto è avvenuta per contagio mimetico a partire da un gruppo ristretto.

Nel Ricorso alle conseguenze di una credenza si commette la fallacia che consiste nella pretesa di dimostrare che le conseguenze di una credenza sono rilevanti per la sua verità o falsità¹⁵. Un esempio è dato dal ragionamento con cui si pretende di dimostrare che, se l'ateismo non fosse respinto, dilagherebbe l'immoralità, con la pretesa di dimostrare in tal modo la falsità dell'ateismo. Nel Ricorso all'emozione a sostegno della verità di un contenuto si adduce un'emozione positiva (e un'emozione negativa a sostegno della sua falsità). Molti politici in competizione ricorrono a questo argomento quando insultano l'avversario o lo calunniano per suscitare odio nei suoi confronti con la pretesa che tale attacco valga come prova della loro asserzione. Il Ricorso all'emozione può essere visto come una variante dell'argomento *ad hominem*: un politico che cerca di suscitare odio contro il suo avversario per indurre le persone a rifiutare le sue

¹⁴ Un esempio di scottante attualità è rappresentato dalla corruzione diffusa tra i politici. Per confutare l'operato dei giudici di mani pulite Bettino Craxi in una sua deposizione pubblica portò come argomento la circostanza che tutti i politici facevano lo stesso con il sistema della spartizione. Ma l'argomento della pratica comune è obiettivamente fallace, in base alla legge di Hume.

¹⁵ Detto anche argomento del Pio desiderio. Appare riconducibile a due schemi. L'argomentazione seguente: "Se Dio esiste, il mio nemico sarà punito come merita; ma il mio nemico merita di essere punito. Dunque Dio deve esistere" è riducibile a uno schema invalido, mentre questa seconda argomentazione: "Se ci fosse il buco dell'ozono, saremmo costretti a cessare le attività industriali e a morire di fame; ma non possiamo cessare le attività industriali e morire di fame. Dunque il buco dell'ozono non può esserci" si può ricondurre a uno schema valido (la negazione del conseguente implica la negazione dell'antecedente).

affermazioni commette certamente una fallacia, anche se spesso tale attacco si rivela efficace. Tuttavia sarebbe fallace anche l'accusa rivolta a qualcuno di aver scatenato una campagna di odio per denigrare l'avversario e indurre le persone a non sostenerlo, quando invece l'accusa di aver commesso la fallacia del Ricorso all'emozione (o *ad hominem*) si rivelasse infondata. In generale, ad ogni fallacia corrisponde una controfallacia, che consiste nel rilevare una fallacia in modo scorretto oppure nella pretesa che ci sia una fallacia che invece non esiste.

La pressione esercitata per indurre qualcuno ad accettare la verità di una certa affermazione può divenire esplicita minaccia del ricorso alla forza fisica nell'argomento *ad baculum*. L'argomento *ad baculum* può riuscire a imporre un certo comportamento fisico o verbale, ma non può produrre un assenso consapevole verso determinati contenuti. Esso rappresenta il limite della costrizione palese e la dimostrazione della sua intollerabilità, inferiore solo all'esercizio effettivo della minaccia diretta o della forza fisica. Il Ricorso all'adulazione è la fallacia opposta dell'*ad baculum*. L'adulazione è un'insidia alla quale pochissimi riescono a sfuggire. L'abilità consiste nel porre come premessa una lode della persona che si vuole indurre ad accogliere un certo contenuto. Un ulteriore esempio di fallacie opposte sono il Ricorso alla novità (*ad novitatem*) e il Ricorso alla tradizione (*ad antiquitatem*). Si tratta di due argomentazioni antitetiche, in cui l'età di una cosa è messa in relazione con la sua qualità o correttezza¹⁶. Naturalmente la fallacia consiste nella generalizzazione indebita del principio. Non si può negare che in certi casi sia giusto riconoscere che il vecchio è migliore del nuovo o viceversa. Anche l'argomento *ad crumenam* e quello *ad lazarum* sono fallacie opposte: la prima consiste nella tendenza a dare ragione al più ricco, la seconda nell'assunto che i poveri siano più veridici e virtuosi dei ricchi.

Il Ricorso alla pietà (*ad misericordiam*) è forse il solo argomento che può essere usato dalle vittime della persecuzione, anziché dai persecutori. Esso consiste nel presentare circostanze adatte

¹⁶ La pubblicità e la politica fanno spesso ricorso a questo argomento della novità, come se tutto ciò che è nuovo fosse migliore. Hans Jonas ricorda che su questo argomento della novità si regge la ricerca scientifica e tecnologica, in cui si dà per scontato che l'ultimo prodotto sia migliore di quello precedente. I moralisti spesso fanno ricorso all'argomento opposto della tradizione, manifestando un vero e proprio orrore della novità.

a suscitare pietà allo scopo di far accettare una certa conclusione che non ha nulla a che fare con tali circostanze. Perciò è fallace, perché pretende di istituire un rapporto tra contesti che non hanno alcuna relazione. Chiunque ricorre all'argomento *ad misericordiam* cerca di discolarsi, di legittimare il proprio comportamento, per sfuggire al destino di vittima espulsa. Per quanto fallace, questo argomento esprime il dissenso delle vittime, la rottura della complicità con i loro stessi persecutori.

Nel Ricorso alla popolarità (*ad populum*), come già nel Ricorso alla credenza e nel Ricorso alla pratica comune, l'unanimità di un certo comportamento o atteggiamento viene presentata come implicita minaccia di esclusione e di espulsione nei confronti di coloro che volessero dissentire. Si potrebbe sostenere che la struttura fondamentale di questi argomenti riproduce l'elemento essenziale del processo vittimario, il *tutti contro uno* che sconsiglia al dissidente di opporsi. Un ulteriore esempio di minaccia di esclusione di chi non accetta di conformarsi al modello adottato dalla maggioranza è rappresentato dal Ricorso al ridicolo. La *reductio ad absurdum* è la forma legittima di questo ragionamento, che consiste nel mostrare che una contraddizione o un risultato inaccettabile sono la conseguenza di un'ipotesi che, in tal modo, si è autorizzati a respingere. Nel Ricorso al ridicolo l'attacco è rivolto alla persona, perché si deride per disapprovare e si disapprovano solo le persone. Lo scopo è l'espulsione dell'avversario e la conseguente invalidazione dell'affermazione intesa come parte di quella totalità che è la persona stessa. Le medesime considerazioni valgono per il Ricorso al disprezzo. Non l'affermazione X è oggetto del disprezzo, bensì la persona che la sostiene. Questo argomento tuttavia è simile a quello *ad hominem*: consiste nel demolire l'immagine di qualcuno allo scopo di indurre tutti quanti a respingere le sue affermazioni considerandole per ciò stesso false.

La Pressione dei pari è un esempio di fallacia in cui minacce o pressioni sono rivolte da un gruppo a una persona per indurla ad adottare un certo comportamento o credenza come condizione per essere accettata all'interno del gruppo stesso. Tale fallacia si presta perfettamente all'interpretazione in base al modello mimetico. Infatti qualcuno è indotto ad accettare una certa affermazione come vera dalla minaccia di subire l'espulsione dalla comunità di cui fa parte. Viceversa, la pressione può essere esercitata nei confronti di un potenziale

dissidente allo scopo di metterlo alla prova, per poi colpevolizzarlo ed espellerlo se resiste.

In generale, le fallacie si possono dividere in due gruppi: *i*) quelle che rappresentano un esplicito attacco alla persona, allo scopo di invalidare la sua affermazione attraverso la "invalidazione" della persona; *ii*) quelle che invece vertono direttamente sul contenuto di una certa affermazione per invalidarlo, con la conseguenza prevedibile del discredito in cui è trascinata in tal modo anche la persona. Infatti chi sostiene una tesi in modo fallace può sempre essere accusato di disonestà. La petizione di principio (ragionamento circolare, diallele) consiste nella presunzione che una certa conclusione sia provata solo perché esposta in un ragionamento in cui essa è già presente nelle premesse, seppure denominata con termini diversi¹⁷. La fallacia *ad ignorantiam* appartiene a entrambi i gruppi. La tecnica consiste nel sostenere che qualcosa è vero o falso, esiste o non esiste solo perché non è ancora stato dimostrato il contrario. Chi usa questo argomento pretende dunque di basare sull'ignoranza (cioè sul nulla) una certa conclusione. Esso appartiene insieme al gruppo di argomenti con cui si attaccano direttamente le persone¹⁸. L'uso che si fa dell'argomento *ad ignorantiam* lo assimila all'insinuazione, dove è palese l'intenzione di colpevolizzare qualcuno allo scopo di espellerlo.

Le fallacie di composizione e di divisione¹⁹, di accidente e accidente converso sono errori di tipo tecnico. Il procedimento specifico dell'argomentazione è fallace non in se stesso, ma in relazione a contesti determinati. In casi specifici può anche non esserci errore, come nel caso in cui sostenessi che, essendo estese le parti del mio corpo, anche il mio corpo è esteso. Ma se dicessi che, poiché il perimetro di un triangolo si compone di lati che sono segmenti, anche il

¹⁷ Esempi: "Queste azioni sono illegali perché la legge le proibisce"; "Siamo sicuri che Dio esiste, perché lo dice la Bibbia e la Bibbia è stata scritta da Dio".

¹⁸ Esempi: "È impossibile dimostrare che non c'è vita su altri pianeti oltre la terra, quindi deve esserci vita su qualche pianeta"; "L'imputato non può provare la sua innocenza, perciò è colpevole".

¹⁹ Esempio di fallacia di divisione: "L'università di Bologna è illustre, dunque il professor T., che insegna in questa Università, è illustre". Esempio di fallacia di composizione: "I numeri 3 e 9 sono dispari; perciò la loro somma, 12, è dispari". Esempi di fallacia dell'accidente: ogni affermazione generale che si pretende di far valere in un caso che non lo sopporta e che rappresenta quindi un'eccezione. Si chiama accidente converso ogni generalizzazione di una connessione o di un principio che vale solo per contesti specifici.

perimetro è un segmento, oppure che, dal momento che ciascun individuo è unico, anche l'insieme degli individui è unico, oppure che, essendo ciascun individuo destinato alla morte, anche il genere umano è destinato all'estinzione, ci sarebbe materia per discutere. L'aspetto decisivo è la differenza tra il significato distributivo e quello collettivo dei termini. "Essere in pericolo di estinzione" o "numeroso" può avere solo significato collettivo, mentre "coraggioso", "consapevole", ecc. può avere solo un senso distributivo. Vi sono poi termini o espressioni che possono avere sia un senso distributivo che collettivo, come "fatto di materia", "esteso".

L'argomento del falso dilemma consiste nel fatto che si pretende di enunciare la serie esaustiva delle alternative riguardo a un certo tema. Le stesse alternative, poi, si possono utilizzare per confutare lo stesso argomento. Lo schema di ragionamento non è sbagliato in se stesso. Esempio: "Luigi è scapolo o sposato; ma è sposato, dunque non è scapolo". La scelta delle due alternative, tuttavia, può rivelarsi inadeguata e insufficiente in molti casi, generando perciò la fallacia del falso dilemma. L'errore del giocatore d'azzardo (credere che qualche risultato debba verificarsi in base ai calcoli sulle medie e le tendenze precedenti) appartiene al secondo gruppo. L'errore genetico, in cui la posizione di una persona è invalidata o confermata collegandola alle sue esperienze precedenti²⁰, o la fallacia della cattiva compagnia, che si basa sulla volontà del soggetto di non essere associato a persone che non piacciono (la fallacia consiste allora nel respingere una credenza solo perché questa è condivisa da persone che non piacciono e con le quali non si vuole condividere nulla), sono esempi di argomenti che non mettono in discussione direttamente la credenza, bensì la persona.

L'errore dell'Ignoranza della causa comune consiste nel collegare causalmente due eventi che si presentano regolarmente insieme, senza cercare una causa comune, che spesso rappresenta la vera soluzione. Il *post hoc, ergo propter hoc* è un errore comune, che può generare vere e proprie forme di superstizione. L'argomento del pendio scivoloso è utilizzato in bioetica per scongiurare sperimentazioni e interventi ritenuti pericolosi per la sequenza che potrebbero determinare: consiste nel presentare un certo provvedimento come la

²⁰ Esempio: "Sostenere che Dio esiste solo perché si è propensi a credere in ciò che si è appreso nell'infanzia dai genitori o dall'autorità". L'argomento è molto simile a quello *ad verecundiam*.

premessa di altri dello stesso genere e di progressiva gravità. In realtà ci si limita a indicare l'estremo opposto, o il fondo del baratro, senza dimostrare di fatto l'esistenza di alcuna continuità intermedia. Ad esempio, si potrebbe sostenere che opporsi alla volgarità circolante sui mass media con divieti mirati è pericoloso e quindi improponibile perché ci sarebbe sempre il rischio di colpire successivamente la stessa libertà di espressione. Nell'argomento fallace Due torti fanno una ragione *A* sostiene che è lecito ciò che intende fare a *B* solo perché *B*, in una situazione simile, farebbe la stessa cosa ad *A*. È molto simile al Ricorso alla pratica comune. In questo caso è presente la reciprocità, che ci richiama alla ritorsione vendicativa: nella fallacia dei Due torti la vendetta è virtuale e preventiva.

4. La violenza del *dialeghesthai*

Schopenhauer ha compreso perfettamente il carattere violento, nei presupposti e nella realizzazione, della dialettica²¹. L'eristica greca, l'arte di combattere con le parole per ottenere ragione, ha un carattere mimetico in senso girardiano persino nelle forme dell'argomentazione: essa infatti ha come obiettivo quella di trionfare sul proprio rivale, ma nessuna battuta è mai definitiva, nessun colpo è mai decisivo, così che il combattimento sembra poter continuare all'infinito. Attacco e contrattacco, insinuazione e risposta, obiezione e controbiezione, segnano il ritmo della disputa tra rivali: una disputa sempre inconclusa, che deve sempre protrarsi, proprio perché sostitutiva di un confronto

²¹ A. Schopenhauer, *L'arte di insultare*, a cura e con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano 1999. Nessuno meglio di Schopenhauer ha compreso la violenza intrinseca alla dialettica, come dimostra il suo trattatello su *L'arte di ottenere ragione esposta in 38 stratagemmi*, rimasto tra gli inediti del filosofo e pubblicato presso Adelphi nella traduzione di N. Curcio e F. Volpi (Milano 1991). Scrive Schopenhauer in *Parerga e paralipomena*: «Raccolsi gli artifici disonesti più ricorrenti nelle dispute, e rappresentai chiaramente ognuno di essi nella sua peculiarità, illustrandolo con esempi e attribuendogli un nome; infine aggiunsi anche i mezzi da adoperare contro quegli artifici, per così dire le parate contro quelle finte; e ne venne fuori una vera e propria *dialettica eristica...*» (A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, a cura di G. Colli e M. Carpitella, Adelphi, Milano 1981-1983, tomo II, cap. 2, p. 39; citato in A. Schopenhauer, *L'arte di ottenere ragione esposta in 38 stratagemmi*, a cura e con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991, p. 10).

più violento e più distruttivo. Quando uno dei contendenti soccombe, può prendere tempo per escogitare altri argomenti dialettici onde aver ragione dell'avversario, oppure può accettare la sconfitta; oppure, ancora, può spostare su di un altro piano il confronto, con una trasformazione radicale della natura della contesa e dei suoi mezzi: lo sconfitto può passare all'ingiuria, riproducendo anche in questo caso l'alternanza mimetica del confronto rivalitario. Ma anche l'ingiuria reciproca e ripetuta può esaurirsi; la frustrazione, esasperata dalla sconfitta, prepara il terreno al passaggio successivo, lo schiaffo; dato e ricevuto, di nuovo dato e ricevuto, anche lo schiaffo può non bastare e preludere quindi alla bastonata e alla sferzata, alla quale si può rispondere con lo sputare in faccia. E se questi mezzi non bastano a far terminare la disputa in un modo o nell'altro, allora l'ultimo stadio dell'escalation è rappresentato dalla risoluzione sanguinaria: l'avversario recalcitrante viene ferito e, se la sua perfidia e ostilità persistono anche quando sia stato ferito, è ucciso.

L'elemento comune alla disputa dialettica e all'omicidio è la rivalità mimetica. Schopenhauer ha intravisto una continuità in questo processo: lo scopo è quello di ottenere ragione a tutti i costi, e la determinazione a passare al livello successivo dipende dal grado di ostinazione della volontà di vivere, che vuole affermarsi a ogni costo. Nella prospettiva mimetica l'esito omicida della disputa è prevedibile, anche se non necessario; esso si spiega in base alla natura mimetica del desiderio e alla rivalità che così si instaura: una rivalità senza scopo e senza oggetto, che non sia quella di prendere il posto dell'altro. Infatti secondo la teoria mimetica l'avversario, l'ostacolo è quel modello che il soggetto ammira segretamente. Il modello/ostacolo diventa sempre meno modello e sempre più ostacolo. Nella disputa dialettica l'avversario è in partenza un modello, come quando nel gioco degli scacchi o in altre competizioni sportive il campione in carica viene sfidato da altri concorrenti che ambiscono a strappargli il titolo per diventare (come) lui. Il carattere cavalleresco che caratterizza per la gran parte le competizioni sportive in generale deriva probabilmente dal fatto che nell'avversario prevale la figura del modello da imitare piuttosto che il nemico da abbattere. La transizione alle forme successive dell'insulto, dello schiaffo, ecc. è una degenerazione alla quale si assiste, talvolta, persino nelle gare dove quasi manca il confronto diretto o lo scontro violento: come sui campi di calcio, le scorrettezze (spinte, sgambetti, ecc.), le ingiurie e i gestacci tra giocatori

che hanno esaurito le modalità di confronto imposte dal gioco e sono indotti a forme brutali, dirette e definitive di annientamento dell'avversario. La disputa dialettica, così come la competizione sportiva, contiene tutti i presupposti perché possa degenerare nella violenza dell'omicidio. Il merito di Schopenhauer è quello di aver mostrato l'esistenza di una continuità da un capo all'altro dell'escalation; Girard ci spiega invece perché la degenerazione del confronto dialettico è sempre possibile, anche se di fatto non è inevitabile. All'inizio del processo l'altro è solo un modello, alla fine l'altro è solo un ostacolo da abbattere. Il rispetto per la persona dell'altro è ciò che impedisce il ricorso a metodi brutali, ciò che impedisce la degenerazione del confronto; ma questo rispetto è direttamente proporzionale alla percezione dell'altro come modello per la mia stessa esistenza. Infatti ciò che io sono, lo apprendo da un altro; solo imitando l'essere di un altro che si presenta come modello posso concepire ciò che devo essere io stesso. C'è un modo per evitare la competizione con il modello che voglio essere e la sua trasformazione in ostacolo alla mia autorealizzazione? Se il modello è trascendente, fuori della mia portata, e io desidero essere *come Lui*, allora il confronto non ha luogo; non accade assolutamente nulla di violento, non si manifesta alcuna rivalità, neppure quella dialettica. Se invece il modello è alla mia portata, la rivalità e il contrasto violento accompagnano il mio sforzo di *essere lui*. Ma per essere lui devo annientarlo e prenderne il posto: ecco la ragione per cui lo status di modello cede il posto a quello di rivale e nemico. Tra i due estremi di modello e rivale si instaura una relazione di continuità quando il modello è immanente: è sempre possibile che il modello diventi un rivale e un avversario che è necessario mettere fuori gioco per prenderne il posto. Dunque solo il modello trascendente assicura la percezione dell'altro come persona degna di rispetto assoluto. Il carattere divino della persona è racchiuso in questa formula dell'altro come modello trascendente: *homo homini Deus*. La trascendenza del modello implica il fatto che io sia consapevole dell'impossibilità di essere lui, per il semplice fatto che imitandolo non ne sopprimo la singolarità, né impedisco a me stesso di costruire la mia individualità sulla base di questa stessa imitazione. La mia e la sua individualità devono tutto all'imitazione di un modello. La trascendenza del mio modello non significa necessariamente che esso sia Dio, ma solo che esso è persona e come tale possiede un nucleo inalterabile, inaccessibile e inimitabile, che rappresenta il fondamento della sua esistenza. Egli è un modello per

me, ma proprio in quanto modello egli è imitabile e inimitabile insieme. Imitabile, come tutto ciò da cui impariamo; inimitabile in ciò che lo contraddistingue da ogni altro essere, e per cui l'ho scelto come modello. Infatti l'ho scelto come modello proprio perché gli riconosco il possesso di una qualità unica e irripetibile, la qualità inesprimibile di essere lui e non qualsiasi altra persona. Ecco dunque il paradosso del modello che è imitabile proprio perché è inimitabile. Quando appare la rivalità mimetica, l'imitazione estende il suo campo e moltiplica i suoi effetti incrociati.

Schopenhauer richiama una regola di prudenza: «*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* appartiene forse ai principi che dimostrano o, piuttosto, pretendono troppo. Infatti il delinquente potrebbe dirlo al giudice»²². Gli esseri umani si imitano l'un l'altro. Ciascuno imita il desiderio di un altro preso come modello. L'imitazione è la regola generale. Tutto ciò che facciamo agli altri prima o poi essi si sforzeranno di restituircelo. E tutto ciò che di positivo ci aspettiamo che essi ci facciano o ci diano, dobbiamo farlo o darlo a loro noi per primi - senza alcuna certezza, naturalmente, di essere ricambiati mimeticamente. Si tratta di un concetto automatico di giustizia fondato sulla reciprocità. Alla base di questo meccanismo si può porre la necessità dell'autoconservazione, che spinge gli individui a prestare la massima attenzione ai rapporti con i loro simili. Si può persino desiderare la fuga dalla vita associata, al solo scopo di sottrarsi al logoramento estenuante provocato dalle contraddizioni e dai conflitti che spesso rendono estenuanti le relazioni con i propri simili. Ma le conseguenze dell'isolamento potrebbero essere ugualmente autodistruttive, senza contare che potrebbe essere impossibile, di fatto, escludere qualsiasi rapporto con gli altri; ogni rapporto fa intervenire l'imitazione, e l'imitazione è fonte di conflitto, oltre che di apprendimento. L'imitazione di qualcuno è sempre potenzialmente una competizione, poiché l'imitatore non si accontenta di perseguire e impadronirsi di qualcosa che un mediatore gli insegna a desiderare, ma aspira ad appropriarsi dell'essere di questo mediatore. Come si sa, ogni buon allievo aspira segretamente a soppiantare il maestro, a divenire lui il modello che imita. Perciò l'imitazione ha una coscienza di sé opposta

²² A. Schopenhauer, *O si pensa o si crede. Scritti sulla religione*, Introduzione di Anacleto Verrecchia, traduzione di B. Betti e A. Verrecchia, BUR, Rizzoli, Milano 2000, p. 58.

alla natura del processo imitativo. *A* imita *B* come se *A* stesso fosse imitabile da *B*. *B* potrà imitare *A* (che lo imita a sua volta) in due modi: *i*) prendendo coscienza del proprio valore o dell'abilità che lo rende degno di essere imitato dal proprio discepolo, in modo tale da mantenersi ad un livello di indiscutibile e trascendente superiorità rispetto al discepolo. In questo caso i progressi del discepolo non provocheranno alcuna escalation di rivalità tra i due, ma il discepolo, raggiunto un certo livello di abilità nell'arte del maestro, lo abbandonerà per seguire la propria strada, pur conservando un sentimento di riconoscente venerazione per l'antico maestro; *ii*) *B* può invece entrare in competizione con *A*; egli non si sente davvero superiore al proprio discepolo, giacché o non possiede un'arte superiore degna di imitazione e apprendimento, oppure è consapevole di trovarsi a uno stadio imperfetto e di aver lui bisogno di un maestro. Egli trova così il maestro nel proprio stesso discepolo, che ha già cominciato a imitarlo. Nel momento in cui si percepisce imitato da qualcuno, egli prende coscienza della propria imperfezione e si risveglia in lui il desiderio di imitare il proprio discepolo. In questo modo la competizione può diventare rivalitaria fino all'ostilità reciproca, secondo la dinamica del modello ostacolo indicata da Girard. Gli animali che lottano per conquistare il diritto di fecondare la stessa femmina sono rivali divisi e uniti da un'ostilità esclusiva; essi tuttavia mettono in atto, a un certo punto del conflitto, specifici rituali che consentono loro di interrompere il confronto fisico prima che diventi irreparabilmente distruttivo: il rituale consiste essenzialmente, come abbiamo appreso dagli etologi, nel segnale di sottomissione che il soccombente invia all'avversario. Tra gli uomini questo rituale è stato sostituito dalla norma morale, che tuttavia può agire con efficacia in virtù del fatto che si è consapevoli dell'inevitabile reciprocità di ogni comportamento, giusta la massima di Schopenhauer, per la quale non si deve fare agli altri ciò che non si vuole ricevere da loro stessi. Il senso di colpa non è che l'attesa di una ritorsione, al punto che il colpevole si infligge una sofferenza psichica (il rimorso) non necessariamente inferiore alla sofferenza che potrebbe essergli inflitta dall'avversario (se potesse) o da qualcun altro al suo posto. Nell'uomo la norma morale che impedisce o arresta l'escalation della violenza non è che lo stesso principio di reciprocità che è alla base della vendetta. Si tratta di un principio formale, applicato per prudenza, in difesa della vita di un altro come se fosse la propria - non in difesa della propria vita come se fosse quella di un altro. Il metro di misura è rappresentato dal valore della propria vita, dalla necessità di

sopravvivere, dalla forza dell'autoconservazione. Esiste la pietà naturale per i propri simili, quella compassione per le sofferenze altrui di cui parla Rousseau? Se si esclude l'identificazione con chi soffre, e quindi una comprensione della sofferenza altrui che si fonda sulla simulazione della sua condizione infelice come se fosse la propria, è difficile non condividere il pessimismo di quanti ritengono che non è per amore del proprio nemico che si decide di desistere dalla violenza nei suoi confronti, ma solo perché è rimasta una sufficiente lucidità per rappresentarsi il rischio di una vendetta ulteriore. Si rinuncia adesso a ciò che si potrebbe subire successivamente, avendo fede che la rinuncia attuale indurrà la rinuncia dell'avversario in base allo stesso ragionamento. I due amori di sé, l'autoconservazione ragionata di due avversari possono incrociarsi bilateralmente e mantenersi in un equilibrio spesso duraturo e fecondo. In alcuni casi, quando la minaccia di distruzione, se attuata, avrebbe effetti devastanti in una misura inaudita (come nel confronto nucleare tra le superpotenze), l'equilibrio è un compromesso onorevole tra due parti che non hanno motivo di sperare alcunché da un confronto che porterebbe alla distruzione quasi certa di entrambi i contendenti. In questo modo sarebbero eliminate le condizioni di qualsiasi contesa, presente e futura. Ma non si deve escludere che qualcuno possa aver subito nella sua vita tali umiliazioni e possa provare un tale rancore nei confronti dell'umanità in generale che, se si trovasse nella posizione di decidere delle sorti del pianeta, consideri addirittura benefica la distruzione dell'umanità.

Nel confronto dialettico e nella rivalità mimetica tutto viene messo in gioco in rapporto all'interesse di qualcuno. Non è possibile prescindere dall'interazione con un altro, in rapporto al quale, in qualche modo, ciò che facciamo e pensiamo ha un valore. Il valore di ogni cosa è sempre relativo, proprio in ragione del fatto che ogni cosa vale in virtù del fine che permette di raggiungere. Tolto il fine è tolto anche il valore della cosa che serve per raggiungerlo. Nel confronto mimetico non c'è spazio per le cose che possono avere un valore in se stesse. Invece c'è sempre qualcosa che ha un valore indipendente, che ha valore in sé, prescindendo dalla sua utilità come mezzo per altro. Questa cosa è il fine: ad esempio la bellezza, o la vita stessa o l'amore. Se il fine delle manovre messe in campo per arginare la violenza o prevenirla è l'autoconservazione, è evidente che questa può essere solo un valore in se stessa. Alle domande: perché si vive? perché si ama? perché si spera? perché si crede? perché si inseguono la bellezza, la verità e la

giustizia? perché si vuole creare? A tali domande è difficile rispondere, perché non è un valore in sé ciò di cui si cerca la ragione; ciò che è un valore in sé, per definizione, non ha alcuna ragion estrinseca della propria esistenza che non sia se stesso: ciò che è un valore in se stesso ha la ragion d'essere in se stesso, esiste per la necessità della sua natura. E se un ente è necessario (è causa sui, esiste per sé, non trae la propria esistenza da altro) significa che non può assolutamente esistere nel tempo, perché se fosse nel tempo sarebbe corruttibile; se fosse corruttibile esisterebbe e non esisterebbe, sarebbe e non sarebbe, perciò non sarebbe per la sola necessità della sua natura. Che cosa abbiamo scoperto dunque? Che la nostra vita e il nostro amore, nella misura in cui hanno valore in se stessi e non sono un mezzo per un fine, non hanno bisogno di alcuna giustificazione, perché hanno in se stessi la ragione necessaria della loro esistenza. Niente deve intervenire per giustificarli, finché non diventano un mezzo per qualcosa, finché non sono riguardati per le conseguenze cui possono dare luogo. E in questa stessa misura essi sono eterni e intangibili.

5. Il dovere di dire la verità: il significato antisacrificale della *parresia*

Qual è il significato generale della parola *parresia*? «Etimologicamente, spiega Foucault, *parresiazesthai* significa 'dire tutto', da 'pan' (tutto) e 'rhema' (ciò che vien detto). Colui che usa la *parresia*, il *parresiastes*, è qualcuno che dice tutto ciò che egli ha in mente: il *parresiastes* non teme niente, ma apre completamente il cuore e la mente agli altri attraverso il suo discorso. Nella *parresia*, si suppone che il parlante dia una spiegazione completa ed esatta di ciò che ha in mente, così che chi ascolta sia in grado di comprendere esattamente ciò che egli pensa. La parola *parresia*, perciò, si riferisce a un tipo di relazione tra il parlante e ciò che viene detto. Nella *parresia*, infatti, il parlante rende manifestamente chiaro e ovvio il fatto che ciò che egli dice è la sua *personale* opinione. Ed egli fa questo evitando qualunque tipo di forma retorica, che potrebbe far velo a ciò che pensa. Anzi, il *parresiastes* usa le parole e le forme espressive più dirette che può. Mentre la retorica fornisce al parlante strumenti tecnici per aiutarlo ad avere il sopravvento sulle opinioni dei suoi ascoltatori (*indipendentemente* dalla opinione personale del retore su ciò che egli

sta dicendo), nella *parresia* il *parresiastes* agisce sulle opinioni degli altri manifestando loro il più direttamente possibile ciò che egli effettivamente crede»²³ Il rapporto tra il *parresiastes* e la verità, secondo Foucault, è di tipo particolare: «Il *parresiastes* dice ciò che è vero, perché egli *sa* che è vero; ed egli *sa* che è vero perché è realmente vero. Non è solo che il *parresiastes* è sincero nel dire qual è la sua opinione; è che la sua opinione è anche la verità»²⁴. Vi sono due accezioni del *parresiastes*: una negativa e una positiva. In senso dispregiativo il *parresiastes* è colui che dice tutto quello che gli viene in mente, dice qualunque cosa, anche la più sciocca e pericolosa, senza alcun filtro e senza arginare o controllare l'impeto di dire ciò che sente l'urgenza di dire indipendentemente dalle circostanze, dal tempo e dalle persone. In questo senso dispregiativo la *parresia* caratterizza la cattiva costituzione democratica, nella quale ciascuno dice la sua a sproposito, dice tutto quello che gli viene in mente.

In senso positivo la *parresia* è la fermezza nel dire la verità in prima persona, costi quel che costi. Infatti il *parresiastes* in senso autentico e positivo è colui che dice qualcosa di pericoloso, di diverso dall'opinione della maggioranza. Infatti che il parlante dica qualcosa di pericoloso non per altri (come nel caso del *parresiastes* in senso dispregiativo), ma per se stesso, è un segno che rende assai probabile il fatto che egli sia un *parresiastes*, uno che dice la verità per amore della verità perché la conosce e sa che ciò che egli crede è vero. Non tutti dicono sempre la verità (alcuni non la dicono mai); qualcuno la dice sempre. C'è una differenza tra il dire la verità senza badare alle conseguenze per la propria incolumità e la propria vita, e il dire la verità solo quando il rischio calcolato non è eccessivo o addirittura il dirla solo in caso di assoluta mancanza di rischio. Il vero *parresiastes* è dunque colui che ha molto coraggio, dal momento che egli è consapevole delle possibili conseguenze del suo discorso. «Se, in una discussione politica, un oratore rischia di perdere la sua popolarità perché la sua opinione è contraria a quella della maggioranza, o perché può condurre a uno scandalo politico, egli sta usando la *parresia*. La *parresia* dunque è legata al coraggio di fronte al pericolo: essa richiede propriamente il

²³ (M. Foucault, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, trad. it., *Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di A. Galeotti, Introduzione di R. Bodei, Donzelli editore, Roma 1998, p. 4).

²⁴ M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 5.

coraggio di dire la verità a dispetto di un qualche pericolo. E nella sua forma estrema, dire la verità diventa un 'gioco' di vita o di morte»²⁵. L'aspetto decisivo della parresia consiste nel fatto che il parresiastes dice la verità indipendentemente dal proprio tornaconto; egli è pronto ad affrontare la prova suprema pur di dire tutta la verità. Nel momento in cui il parresiastes decide di dire non la sua verità, ma ciò che egli sa essere la verità, egli si pone in una posizione di autonomia e distacco sia da se stesso che dagli altri uomini; infatti egli deve essere disposto non solo a subire conseguenze gravi per sé, ma anche a far subire pericoli di ogni genere ad altre persone. In questa presa di distanza da se stesso e dalla comunità il parresiastes si segnala inevitabilmente come individuo singolare, per il quale possono valere molti, se non tutti, i segni vittimari che orientano la scelta del capro espiatorio nel contesto di una crisi d'indifferenziazione. Il parresiastes si colloca in quella posizione di confine, ai margini della comunità che giudica, in cui si trovano le vittime predestinate al sacrificio vittimario nelle società arcaiche. Il parresiastes non nasconde nulla neppure riguardo a se stesso; egli può confessare una colpa grave, anche un delitto che ha commesso, per amore della verità. Non gli importa se verrà messo a morte per questo. Egli può persino diventare vittima di una comunità che approfitta della sua confessione per fare della sua espulsione uno strumento di pacificazione della stessa comunità in preda a crisi mimetica. La vittima espulsa è sempre gravata di colpe non sue, o di colpe che tutti hanno e che tutti proiettano su di lei per liberarsi di un fardello, a scopo sacrificale. La vittima in compenso sarà sacralizzata. Infatti la differenza essenziale tra il parresiastes e i suoi persecutori è che il primo ammette apertamente la verità su se stesso, mentre i secondi la occultano selettivamente. Espellendo il parresiastes, la comunità di coloro che si pretendono innocenti (che non hanno il coraggio di dichiararsi colpevoli almeno al pari della loro vittima) può persino dimostrare, diabolicamente, che i colpevoli sono puniti, che c'è una giustizia in questo mondo. E la giustizia consisterebbe nel fatto che il colpevole paga; egli diventa una vittima di se stesso, egli è autore della sua espulsione. Da una parte la vittima colpevole, dall'altra i persecutori innocenti: il risultato è il ristabilimento di un equilibrio spezzato, la cacciata di una lordura che pesava sull'intera comunità. Come si vede, è la logica vittimaria quella che trionfa in questo processo. È la logica sacrificale che domina nel

²⁵ M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 7.

mito ad ogni latitudine.

Se usciamo da questa distorsione del mito vediamo invece che il *parresiastes* non è più colpevole di altri, ma semmai ugualmente colpevole dei suoi simili che preferiscono tacere. Anzi, mettendo in conto la sua disponibilità a dichiarare apertamente ciò che lo riguarda, il *parresiastes* crea i presupposti non solo per essere *considerato*, ma anche per *essere* effettivamente innocente. Da sempre i persecutori devono nascondere se stessi, presentandosi puri e innocenti, per apparire e sentirsi legittimati a lanciare la pietra sulla vittima che, per opposizione, essi devono ritenere assolutamente colpevole. Il *parresiastes*, tuttavia, sa di mettere in gioco la propria vita dicendo la verità, anche se non dice la verità solo per esporsi al pericolo. Al *parresiastes*, a colui che si segnala come diverso, e che diventa quindi un bersaglio, sono imputate tutte le responsabilità di tutti i mali che affliggono la comunità. Pur essendo incredibile, giacché nessun individuo in quanto tale può avere tanto potere, tale accusa viene condivisa e accettata da tutti in pochissimo tempo. La vittima non è solo colpevole, ma è la lordura personificata, mentre i persecutori presentano se stessi come vittime del maleficio che il colpevole ha diffuso nella comunità. Qualcuno che assume la funzione di mediatore dell'odio compare sempre a un certo punto. È lui che mette in moto il processo di colpevolizzazione della vittima, insegnando a tutti l'odio per uno solo, al posto del nemico personale di ciascuno. Lo stesso Foucault conferma indirettamente la predisposizione del *parresiastes* a diventare la vittima di una persecuzione che culmina nel linciaggio: «La *parresia* è una forma di critica, verso gli altri o verso se stesso, ma sempre in una posizione in cui colui che parla o che confessa è in una condizione di inferiorità rispetto all'interlocutore. Il *parresiastes* è sempre meno potente della persona con cui sta parlando»²⁶. Si aggiunga che il *parresiastes* si trova in una posizione di debolezza materiale che contrasta con la sua preminenza sul piano morale. Il filosofo che viene perseguitato perché dice la verità (cfr. Zenone di Elea in Diogene Laerzio) è moralmente superiore al tiranno contro il quale combatte, anche se alla fine soccombe. Si aggiunga poi che è essenzialmente *parresiastes* anche colui che resiste alla richiesta che gli viene fatta di dire la verità e accetta persino di morire pur di non dire ciò che ritiene moralmente indegno riferire - ad esempio rivelare il nome dei compagni

²⁶ M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 8.

di una congiura contro il tiranno. Il *parresiastes* in senso positivo è colui che, a differenza del suo omonimo negativo, adotta un criterio morale nel dire la verità. Il dovere di dire la verità è per lui allora condizionato da altri doveri (ad esempio da quello di lealtà verso un giuramento o di fedeltà a impegni solennemente assunti). Tutti questi vincoli non valgono nulla per il *parresiastes* in senso dispregiativo.

L'aspetto morale della *parresia* consiste nella libertà di dire la verità e, insieme, nel dovere di dirla. Non è un *parresiastes* colui che confessa la verità perché è minacciato, né tanto meno colui che non dice la verità che conosce per timore delle conseguenze. Al limite è un *parresiastes*, come abbiamo osservato, colui che non dice la verità, nonostante le conseguenze che dovrà subire. Anche in questo caso particolare è confermato l'elemento decisivo della *parresia*, che consiste nella disponibilità a morire per amore del dovere di dire la verità. Possiamo infatti considerare il non dire la verità come un caso limite del dire la verità. Il criterio guida rimane sempre il rifiuto del compromesso, lo sprezzo per la propria vita, l'adozione del disinteresse personale come principio guida inderogabile. L'amore della verità trova dunque nell'amore per il prossimo un limite per il *parresiastes*. Il vero *parresiastes* è quello che, per amore del prossimo, tace una verità, pur sapendo che, tacendo, sarà messo a morte. Egli preferisce perire come vittima innocente piuttosto che trasformare un altro in capro espiatorio. Egli mette fine così al processo di vittimizzazione e di espulsione. Questo è amore: rifiutare la logica del sacrificio o, se questo non è possibile, accettare di diventare vittima al posto di un altro.

Foucault riconosce che nella *parresia* dire la verità è un dovere: «Per esempio, l'oratore che dice la verità a coloro che non vogliono accettarla, e che può essere per questo esiliato o in qualche modo punito, è *libero* di stare zitto; nessuno lo costringe a parlare: ma egli sente che è suo dovere fare così. Quando, viceversa, qualcuno è costretto a dire la verità (per esempio sotto la minaccia della tortura) allora il suo discorso non è un discorso *parresiastico*»²⁷. Delineando il quadro del *parresiastes* Foucault dimentica un aspetto importante: l'amore per il prossimo. L'amore per il prossimo obbliga a sopportare di essere perseguitato al posto di un altro. È una condizione in cui la vittima non è più persuasa della propria colpevolezza, in accordo unanime con i propri persecutori; il *parresiastes* è già uscito dalla

²⁷ M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 9.

condizione del mito, in cui vittima e persecutori appaiono ciechi strumenti del processo di vittimizzazione. Il parresiastes sa di essere innocente, ma non rinuncia a dire o a non dire la verità solo per salvare la pelle; egli sa perfettamente che può essere messo a morte per questo e quando accade che sia messo a morte rimane pur sempre in atteggiamento di altero disprezzo nei confronti della comunità che lo lancia. Si veda il contegno di Giordano Bruno, la sua impavida "ostinazione" a rinnegare il suo pensiero anche sul rogo. Il parresiastes, morendo sul rogo per amore della verità, non è ancora giunto all'amore per i propri nemici. Pur non essendo più la vittima persuasa della realtà della propria colpa e della giusta persecuzione che subisce per questo (come Edipo); pur non essendo più la vittima che, sapendo di essere innocente, protesta la propria innocenza e non accetta di subire la sacralizzazione (come Giobbe, che infatti è espulso e reintegrato, ma non sacralizzato), il parresiastes nel senso qui elaborato non è ancora il Dio delle vittime, Gesù Cristo. Egli potrebbe rappresentare una figura intermedia tra la Bibbia ebraica e Vangeli. Il parresiastes sente il dovere della verità e accetta di morire per questo. Se amasse anche i propri nemici e accettasse di morire per loro, sarebbe Gesù. Il parresiastes mette in discussione il meccanismo vittimario più di Giobbe, che si limita a circoscriverlo. Infatti Giobbe, protestando la propria innocenza, presuppone che solo la colpa, se ci fosse stata, avrebbe giustificato l'accanimento nei suoi confronti. Ma questa giustizia intesa come ritorsione si iscrive ancora perfettamente all'interno della logica vittimaria, per cui alla violenza si pone rimedio con la violenza. Invece il parresiastes non invoca più per se stesso alcuna giustizia di questo genere: accetta di morire perché considera questo evento come parte integrante della sua vita ispirata eticamente. Egli è così profondamente e definitivamente votato alla verità e all'amore per i propri amici che la morte è solo il dettaglio conclusivo del suo sistema di vita. Come Giobbe, il parresiastes sa di essere innocente, ma non vuole per questo conservare la vita; anzi egli sa, come Gesù, che sarà messo a morte proprio perché innocente e buono, per amore della verità che avrà dimostrato di saper dire con l'estremo coraggio. Egli quindi contesta la logica vittimaria in questo, che non si attende alcuna ricompensa dal fatto di dire la verità, che il suo autentico disinteresse gli impone di rinunciare unilateralmente e senza contropartita a qualsiasi vantaggio che possa derivargli dalla rettitudine di cui rende testimonianza. *Non volere nulla in cambio del bene che si deve fare e della verità che si deve*

dire: non è già questa una denuncia implicita, un attacco intestino al sistema sacrificale?

Il ruolo di Socrate è tipicamente parresiastico²⁸. Socrate discute con gli Ateniesi nelle strade e cerca di arrivare alla verità. Egli non teme di dir loro la verità, anche quando questa si rivela sconcertante e potrebbe suscitare reazioni di ostilità o rancore nell'interlocutore (cfr. l'*Eutifrone*). Non tutti possono esercitare la parresia. Se non si può parlare liberamente perché si è consapevoli del disonore della propria famiglia si è come degli schiavi; e gli schiavi non possono essere parresiasti. Nel *Lachete*, quando Socrate chiede a Lachete di dar ragione del suo coraggio, non vuole avere un racconto delle imprese di Lachete nella guerra del Peloponneso, ma sta chiedendo a Lachete di cercare di manifestare il *logos* che dà forma razionale, intellegibile al suo coraggio. «Il ruolo di Socrate è dunque di chiedere un resoconto razionale della vita di una persona»²⁹. Secondo Lachete, «non solo Socrate stesso è capace di dare un resoconto della propria vita, ma un simile resoconto è già visibile nel suo comportamento, giacché non vi è la minima discrepanza tra ciò che dice e ciò che fa»³⁰.

6. Disvelamento delle fallacie e innocenza della vittima

La dialettica mantiene il conflitto sul piano discorsivo³¹; l'argomentazione, rigettando sia l'indifferenziazione conflittuale sia l'irrigidimento autoritario, rappresenta insieme un'alternativa al conflitto e un rimedio alla violenza. Le fallacie si presentano dunque per lo più come tecniche di trattamento del conflitto secondo una logica

²⁸ M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 12.

²⁹ M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 64.

³⁰ M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 65.

³¹ Il confronto dialettico spesso si fonda sul rimando imitativo (antitesi, rovesciamento, controdilemma, ecc.) che rivela perfettamente il carattere mimetico e rivalitario della disputa verbale. Un esempio è rappresentato dalla risposta all'argomento con il quale Schopenhauer sostiene la pena di morte contro coloro che ne chiedono l'abolizione: "Abolite prima l'omicidio dal mondo: poi potrete abolire anche la pena di morte" (A. Schopenhauer, *L'arte di insultare*, cit., p. 27). Questo argomento, che presuppone una direzione del rapporto causale, si può confutare con il rovesciamento del rapporto causale: "Abolite prima la pena di morte, che mantiene la violenza omicida e le conferisce addirittura una sorta di legittimazione espiatoria, e poi vedrete come scemeranno gli omicidi correnti".

sacrificale, che consiste nell'individuazione di un responsabile della crisi e nella sua espulsione. Le fallacie sono fenomeni di regressione e di involuzione vittimaria della pratica discorsiva, poiché in esse la posta in gioco non è la difesa o la dimostrazione di una verità impersonale e indipendente, ma di fatto è la vittoria conseguita ai danni di un avversario, che si cerca di colpire in ogni modo possibile. Nella logica della persecuzione vittimaria le fallacie consentono di individuare e colpevolizzare la vittima da espellere. Il confronto dialettico è di fatto uno scontro rivalitario incruento, in cui la crisi mimetica sfocia nell'espulsione dell'avversario di cui si riesce ad aver *ragione*. La degenerazione del *dialegesthai* nell'eristica mostra pienamente la sua natura intrinseca di spostamento del conflitto fisico, della rivalità mimetica dei doppi sul piano del confronto dialettico. Tuttavia la vittoria sull'avversario si consegue tanto più facilmente quanto meno la vittima prende coscienza delle fallacie impiegate dal suo interlocutore rivale. Non c'è persecuzione, né espulsione di una vittima quando si ottiene ragione in un modo corretto, pubblicamente riconoscibile e in base all'evidenza incontrovertibile. Il principio su cui si fonda l'evidenza incontrovertibile è la stessa innocenza della vittima - la sola verità incompatibile con l'espulsione vittimaria. Perciò le fallacie esprimono la negazione della verità dell'innocenza della vittima; il disvelamento delle fallacie è il disvelamento mai definitivo, ma sempre indifferibile, della verità dell'innocenza della vittima, la chiave di volta nella costruzione di ogni comunità estesa. La comunicazione razionale e l'argomentazione devono tendere all'ideale di un contenuto di verità che si mostra nell'evidenza incontrovertibile. La sua forza persuasiva non dipende dalla dimostrazione contingente: il contenuto che si mostra è vero non in virtù del consenso, ma è oggetto del consenso perché è vero in se stesso.

Quando non si possiedono sufficienti argomenti a sostegno di una certa tesi allora si ricorre all'artificio e all'inganno. L'uso efficace delle fallacie argomentative presuppone e implica una vittima da espellere, giacché la ragione che si ottiene non è universale e necessaria: è una ragione che si ottiene ai danni di qualcuno, al prezzo di una violenza. Il passaggio dalla struttura mitica della persecuzione (in cui la lingua è usata per colpire, emarginare o umiliare l'altro) al disvelamento della falsità del presupposto mitico (la colpevolezza della vittima e la liceità della sua espulsione) avviene nel momento in cui la vittima svela l'impostura delle argomentazioni messe in campo dal suo avversario

persecutore per avere la meglio ai suoi danni. La vittima difende così il diritto di vedersi riconosciuta nella sua alterità innocente, di non essere usata come strumento e oggetto di violenza. Il potere della vittima di affermare la propria libertà e di sottrarsi alla colpevolizzazione tentata dai persecutori nei suoi confronti dipende dalla capacità di individuare le fallacie e gli argomenti fittizi con cui il suo interlocutore di turno si appresta a ridurla al silenzio. La fallacia argomentativa è insieme tecnica - in quanto dipende da errori logici che un'analisi paziente può mostrare - ed extra-tecnica - in quanto si configura come arma di offesa e strumento sacrificale ai danni della vittima.

La verità dell'innocenza della vittima - la verità contenuta nei vangeli - è il criterio che permette di riconoscere gli usi linguistici nella loro funzione di affermazione della libertà del soggetto, di promozione della sua dignità; ma consente insieme di individuare e combattere i procedimenti discorsivi che riproducono la logica sacrificale e ripropongono quella stessa prospettiva persecutoria che il disvelamento della falsità del mito ad opera dei vangeli ha liquidato definitivamente.