

Pseudocrazia

*Figure della
"falsa coscienza"*

a cura di **Leonard Mazzone**

Rosenberg & Selier

Spiriti del nostro tempo

SPIRITI DEL NOSTRO TEMPO

SPIRITI DEL NOSTRO TEMPO

Diretta dalla Fondazione Istituto Piemontese Antonio Gramsci e dall'Unione culturale Franco Antonicelli, in collaborazione con il Dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università degli studi di Torino, la collana riflette in chiave contemporanea sulle principali categorie del pensiero novecentesco per riconoscere che cosa esse ci hanno lasciato in eredità e come vengono impiegate e reinterpretate nel presente. Il taglio critico dei volumi, che contaminano filosofia, sociologia e approcci interdisciplinari, si propone di indagare parole, concetti e situazioni del dibattito pubblico. Per individuare gli abusi, sfatare le banalizzazioni e smascherare le strumentalizzazioni che affliggono le morfologie politiche, gli orizzonti culturali e, più in generale, gli spiriti del nostro tempo.

Pseudocrazia

Figure della “falsa coscienza”

a cura di
Leonard Mazzone

Rosenberg & Sellier

La pubblicazione del volume è avvenuta con il contributo di
Fondazione istituto piemontese Antonio Gramsci
Unione culturale Franco Antonicelli

© 2025 Rosenberg & Sellier



prima edizione italiana: maggio 2025
ISBN 9791259932747

LEXIS
Compagnia Editoriale in Torino srl
via Carlo Alberto 55
I - 10123 Torino
rosenbergesellier@lexis.srl
www.rosenbergesellier.it

Rosenberg & Sellier è un marchio registrato utilizzato per concessione di Traumann s.s.

Indice

- 7 Introduzione
- 13 Errore. L'imperdonabile innocenza di chi sbaglia
Valentina Pazé
- 31 Menzogna. L'inganno della falsificazione
Massimo Cuono
- 51 Ideologia. (In)attualità di una nozione contesa
Camilla Emmenegger
- 75 Cinismo con distacco. La soggettività singolarista
tra estremismo liberale e identità ringhiosa
Dimitri D'Andrea
- 117 Iipocrisia democratica ai tempi della politica trasparente
Leonard Mazzone
- 141 La guerra delle bolle. La democrazia alla prova
della trasformazione strutturale della sfera pubblica
Damiano Palano

Introduzione

A cinquant'anni esatti di distanza da uno dei testi di Hannah Arendt che meglio hanno messo a fuoco le difformità problematiche tra verità e politica¹, l'Unione culturale Franco Antonicelli e l'Istituto Gramsci di Torino hanno organizzato un seminario pubblico intitolato *Pseudocrazia: ciascuno dei sei incontri era incentrato su una particolare figura della falsa coscienza* o, per usare un termine meno compromesso con un'intera tradizione teorica che ha fatto della denuncia delle falsificazioni altrui il proprio vanto, della coscienza opaca.

Il filo rosso dei testi presenti in questo volume, che raccolgono gli interventi dei relatori e delle relatrici coinvolte in quel seminario, non è rappresentato soltanto dall'opacità che accomuna i diversi protagonisti concettuali a cui sono dedicate le loro pagine. A tesserlo è anzitutto la cura teorica con cui viene messa radicalmente in discussione l'unità apparente dei loro significati: ogni saggio assume le sembianze di una galleria plurale dei diversi esemplari di ciascuna delle figure idealtipiche della falsa coscienza. Questa analisi differenziata dell'errore, della menzogna, dell'ideologia, del cinismo e dell'ipocrisia nell'era della democrazia delle bolle non è che la premessa costante di un'interrogazione critica delle *implicazioni* e delle *ricadute politiche* di queste figure. Ulteriore caratteristica in comune, infine, è l'atteggiamento meta-critico di questi contributi, che pur preservando un distacco critico dai loro oggetti di analisi si mantengono a debita distanza da qualsiasi tentazione tecnocratica di riconciliare la politica democratica con la verità: a essere problematizzata, semmai, è proprio l'insufficienza e, prima ancora, la legittimità dell'"ossessione aleturgica" come risposta – anch'essa immediata! – alla stagione della postverità.

In questo volume i lettori e le lettrici si troveranno costante-

¹ H. Arendt, *Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers*, «The New York Review», 1971; tr. it. *La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers*, Marietti, Genova 2018.

mente alle prese con un atteggiamento equidistante dalle critiche moralistiche così come dalle definizioni acritiche di questi fenomeni: a interessare sono anzitutto le *trasformazioni della soggettività* e delle *condizioni di possibilità della trasformazione del mondo* a cui rimandano i diversi esemplari di queste figure della coscienza opaca.

Una qualche manchevolezza involontaria e la sua compatibilità con le competenze associate al ruolo sociale ricoperto sono le due principali condizioni che consentono di distinguere gli errori perdonabili da quelli imperdonabili: oltre a ricostruire le radici greche di queste condizioni a partire dalla distinzione fra *ate* (l'errore riconducibile a forze sovrumane) e *hamartia* (l'errore derivante da incapacità e inadeguatezza prettamente umane), il saggio di Valentina Pazé ripercorre le tappe del progressivo allargamento della sfera d'influenza dell'errore imputabile a responsabilità umane e, dunque, del processo di crescente responsabilizzazione morale dei soggetti, dalla malvagità consapevole dettata dal predominio delle passioni sulla ragione nella tragedia greca alla responsabilità ascetica che ogni soggetto intrattiene nei confronti delle abitudini etiche che ha acquisito in Aristotele, passando attraverso l'intellettualismo etico di matrice socratico-platonica che responsabilizza i soggetti per la loro miopia cognitiva. Se populismo epistemico, ottusità epistemica e ideologia sono tre reincarnazioni contemporanee delle "scorciatoie cognitive" che la tradizione filosofica moderna aveva iniziato a distinguere a partire da Francesco Bacone e John Locke, assai diverse sono le speranze riposte negli anticorpi democratici dalle versioni epistemiche della democrazia deliberativa, dal paternalismo liberale e da vere e proprie forme antidemocratiche di epistocrazia. Al di qua di ogni speranza, merita di essere accolto e sviluppato l'invito di Pazé a riconoscere la dimensione propriamente politica di decisioni apparentemente solo tecniche e, dunque, a problematizzare la pretesa stessa che i problemi della politica – in specie di quella democratica – siano risolvibili adottando un'unica risposta corretta o, prima ancora, che la definizione politica dei problemi possa essere disgiunta dall'irriducibile pluralismo di ideali, valori, interessi e concezioni del mondo.

Entro un analogo quadro di politicizzazione delle decisioni si sviluppa il saggio di Massimo Cuono, che analizza gli argomenti filosofici schierati in difesa dell'arte della menzogna e le critiche rivolte contro questo presunto vizio, prima di sondare la relativa inattualità delle ricadute politico-istituzionali di questi opposti schieramenti: il culto contemporaneo della trasparenza, infatti, minaccia di erodere

non solo il carattere finzionale della teoria politica, della politica e delle istituzioni democratiche², ma anche il criterio stesso della pubblicità del potere in cui erano culminate le moderne critiche della menzogna. Da promessa democratica, volta a consegnare ai governati il potere di controllo sui loro governanti, la pubblicità è oggi diventata sinonimo di un esibizionismo del privato o, peggio ancora, di una crescente privatizzazione del pubblico. In tale contesto è la verità stessa a diventare la principale posta in gioco dell'ideologia ("post-ideologica") contemporanea, che finisce per depoliticizzare il conflitto fra posizioni irriducibilmente diverse in nome della verità: è questa ossessione aleturgica a consentire di riconoscere nel populismo e nella tecnocrazia due insospettabili alleati in lotta contro il pluralismo democratico.

Proprio sulla categoria di ideologia si concentra il terzo saggio del volume: Camilla Emmenegger ricostruisce la genesi e lo sviluppo della valenza polemica progressivamente assunta nel corso del XIX secolo da questo dispositivo concettuale, prima di scandagliare la dimensione collettiva, totalizzante e opacizzante delle rappresentazioni ideologiche. Particolare rilievo assume la complessità della ricognizione marxiana sulla nozione di ideologia: nell'opera di Marx, infatti, la parzialità deformante delle idee socialmente dominanti viene problematizzata non tanto per la loro falsità oggettiva, ma per la loro funzione legittimante nei confronti del dominio di classe. Le idee dominanti sono idee della classe dominante non perché le classi dominate sarebbero vittime di una falsa coscienza (come troppo spesso una certa tradizione marxista ha finito per sostenere), ma perché i loro beneficiari diretti e indiretti grazie a esse possono occultare la particolarità degli interessi materiali che si celano dietro certe rappresentazioni universalistiche. Proprio sulle diverse strategie ideologiche che consentono di legittimare determinati assetti di dominio si concentrano le battute finali del contributo di Emmenegger, dalla "riduzione delle possibili alternative" alla "naturalizzazione in chiave realistica" dell'ordine del mondo, passando attraverso l'universalizzazione di interessi particolari, l'inversione pratica del significato di promesse e categorie emancipatrici, fino ad arrivare a veri e propri diversivi come le teorie del complotto. La pluralità e l'attualità di questi esempi, tuttavia, non dovrebbe autorizzare a

² Da finzioni teoriche, del resto, è composta l'architettura delle moderne teorie della sovranità così come la loro razionalizzazione democratica grazie alla finzione della sovranità popolare e della rappresentanza

impugnare pigramente le armi spuntate della critica dell'ideologia e a riprodurre le classiche strategie del – pur necessario, ma sterile – accertamento di ciò che è vero o dello smascheramento, che finisce paradossalmente per ribadire la realtà sociale che la critica marxiana dell'ideologia intendeva, invece, trasformare radicalmente.

Il saggio di Dimitri D'Andrea consente di identificare le principali costanti e variabili storiche del cinismo e di compiere un ulteriore passo oltre questa deriva potenziale dello smascheramento critico di certe legittimazioni ideologiche dell'ordine sociale: nella modernità la mobilitazione cinica della realtà contro i critici radicali che vorrebbero trasformarla così come contro i suoi apologeti più convinti diventa la sola strategia promettente di auto-affermazione individuale in un mondo che, a dispetto della sua irrazionalità etica, non può essere cambiato. Il cinico distacco con cui le finalità dell'agire sono interamente piegate all'interesse personale, tuttavia, mal si addicono alla complessità antropologica che struttura il singolarismo contemporaneo: il culto singolarista dell'unicità è alla base di un'etica post-doveristica dell'autenticità foriera di un'autostima incondizionata del soggetto, affrancata dal principio di prestazione e dal suo riconoscimento sociale. Sul piano politico, queste trasformazioni della soggettività trovano un puntuale riscontro nelle forme di estremismo liberale incentrate sull'assolutizzazione di un'accezione impolitica di libertà, indisponibile all'obbedienza e refrattaria al comando, nella volatilità reattiva delle forme di partecipazione sociale e politica e nelle derive ciniche e ringhiose di politiche sfacciatamente illiberali. Ma anche quando, come in quest'ultimo caso, il singolarismo assume tratti cinici con la sua insistenza sull'immodificabilità del reale e sul carattere spietato della competizione per le risorse necessarie a soddisfare col minimo sforzo del soggetto i suoi interessi personali, sono i contorni stessi del cinismo a mutare: quello singolarista è un cinismo spassionato che si rappresenta la felicità come una dotazione di serie universale dell'esistenza umana, a patto che il soggetto si predisponga all'edonismo delle piccole cose a dispetto della durezza del mondo, contro ogni pretesa di una sua trasformazione come di un miglioramento relativo della posizione che in esso si occupa.

Sul narcisismo etico del mito singolarista della trasparenza ritorna il quinto saggio del presente volume, che si propone di distinguere diverse forme di ipocrisia psicologica e morale e le loro varianti politiche, prima di problematizzare posture teoriche che finiscono per sacrificare un'analisi puntuale della complessità del fenomeno sull'altare di condanne e di esaltazioni normativamente ispirate.

Oltre a distinguere le virtù civilizzatrici dell'ipocrisia psicologica dalle ricadute sociopatiche dell'ipocrisia morale, il saggio invita a non confondere la categoria di ipocrisia democratica dall'abusato concetto di ipocrisia politica: nel primo caso a contare non sono le intenzioni ingannevoli di attori politici, ma gli effetti (anche involontari) delle decisioni politiche che, di fatto, risultano incompatibili con i valori democratici a cui gli attori istituzionali si richiamano per immunizzare se stessi, il proprio ruolo o l'istituzione stessa che rappresentano dal contropotere corrosivo della critica. Formulata in questi termini, l'ipocrisia democratica può difficilmente essere assimilata a un valido antidoto che le democrazie costituzionali potrebbero o, addirittura, dovrebbero assumere contro il pericolo rappresentato da politiche ciniche e illiberali: lungi dall'essere contenute, le passioni autocratiche e l'apatia democratica alla base delle forme contemporanee di populismo possono essere alimentate proprio dalle diverse forme di ipocrisia democratica. Ma se l'ipocrisia democratica finisce per fomentare il cinismo spudorato contro cui è stata ripetutamente schierata in sede teorica, non meno preoccupante è la pretesa messa al bando dell'ipocrisia psicologica sottesa al culto contemporaneo della trasparenza: da ideale regolativo del potere democraticamente addomesticato, la trasparenza è oggi sottoposta a una torsione autoritaria che non è più appannaggio dei capi delle masse di novecentesca memoria, ma dei loro stessi componenti.

Se solo organizzazioni democraticamente credibili potrebbero sfidare l'alternanza complice di populismi illiberali, liberalismi impopolari e tecnocrazie bipartisan, il saggio conclusivo di questo volume obbliga a fare i conti le ardue condizioni di possibilità di un simile processo di rivitalizzazione democratica nella cosiddetta democrazia delle bolle. Oltre a ripercorrere le principali trasformazioni che hanno investito il governo rappresentativo nel corso della modernità politica, Damiano Palano si sofferma sulle inedite sfide poste dal recente processo di transizione dalla democrazia del pubblico (subentrata a quella dei partiti) alla democrazia di bolle auto-referenziali: frammentazione del pubblico inaugurata dai nuovi media digitali e da *filter bubble* o, secondo un'ipotesi di lettura alternativa di questo processo, dalle *echo chambers*, tendenza alla polarizzazione delle forze politiche e metamorfosi delle relazioni fiduciarie fra rappresentati e rappresentanti sono le principali sfide con cui è chiamato a fare i conti qualunque progetto teorico e politico di trasformazione – non di mero accertamento aleturgico – della realtà.

Errare. L'imperdonabile innocenza di chi sbaglia

Valentina Pazé

Errare humanum est. Lo sappiamo. E tendiamo spesso ad assumere un atteggiamento indulgente, e auto-indulgente, nei confronti di chi, colto in fallo, dichiara di essersi sbagliato, di non avere fatto apposta, di non avere voluto provocare danni. La comprensione di fronte a chi sbaglia non può, tuttavia, essere assoluta. Dichiarare di essersi sbagliati può infatti essere una comoda scusa per sfuggire alle proprie responsabilità. Una scusa che rischia di ritorcersi contro chi la usa quando suona poco credibile. O quando proviene da chi ricopre ruoli di responsabilità, che rendono eventuali errori, anche non intenzionali, imperdonabili. E così, ad esempio, nei mesi della pandemia, il caos delle prenotazioni dei vaccini anti-covid in Lombardia, che ha avuto come conseguenza lunghissime file di persone anziane in coda per ore, ha giustamente provocato un generale moto di indignazione e l'azzeramento dei vertici dell'agenzia regionale che era stata incaricata di gestire tale servizio.

Possiamo dire, in prima approssimazione, che l'errore è perdonabile a certe condizioni. Purché di autentico errore si tratti: di una manchevolezza involontaria, non di una scelta deliberata, mascherata da errore¹. E a patto che non sia commesso da chi, per la funzione che ricopre, e per le competenze di cui dovrebbe essere in possesso, non può permettersi di sbagliare: il medico che non azzecca la diagnosi o la cura, l'ingegnere che calcola erroneamente la quantità di cemento armato necessaria per costruire un ponte sono oggetto di generale riprovazione e indignazione, non di comprensione². In definitiva, non tutto ciò che è, in tutto o in parte, involontario è scusabile. Basti pensare alla previsione, nel diritto penale, di reati

¹ Ci troveremmo in questo caso di fronte a una menzogna, ossia a una delle varianti dell'"ipocrisia democratica" indagate in Mazzone 2020, pp. 295-297.

² Bisognerebbe tuttavia riflettere sulla attuale tendenza a considerare intollerabili, e quasi inconcepibili, errori medici che rientrano in una percentuale fisiologica, legata alla complessità di alcuni interventi e alla pluralità di fattori che incidono sulla risposta individuale ai trattamenti. Cfr. in merito Giorello, Donghi 2019, pp. 83 ss.

colposi, compiuti senza intenzionalità offensiva, ma “a causa di negligenza o imprudenza o imperizia, ovvero per l’inosservanza di leggi, regolamenti, ordini o discipline”³.

La polarità entro cui si muove la figura dell’errante, tra innocenza e colpa, è una costante nel dibattito sul tema, fin dalle origini. Ce ne accorgiamo se pensiamo ai due principali modi di concepire l’errore nell’antica Grecia.

1. *Ate, hamartia e calcolo dei piaceri*

Nel greco antico esistono due parole diverse traducibili come “errore”: *ate* e *hamartia*, e due verbi corrispondenti, *aao* e *hamartano* (Cantarella 2019). Nei poemi omerici, la prima parola viene usata nel caso di errori che hanno un’origine esterna al soggetto, per lo più avente a che fare con la sfera del divino e del demoniaco. *Ate*, con la minuscola, designa uno stato d’animo che si impossessa degli uomini annebbiando le loro menti e facendoli cadere in errore, ma anche le disgrazie che ne conseguono. Con la maiuscola, è invece il nome di una dea, la terribile primogenita di Zeus, che – ci dice l’Iliade – “acceca tutti, funesta com’è, ha piedi morbidi e dunque non cammina per terra, ma tra le teste degli uomini, recando loro danno, e la metà li incatena” (*Il.* XIX, 91-94). Proprio Ate viene chiamata in causa da Agamennone per giustificare le parole offensive da lui pronunciate in assemblea contro Achille. Agamennone riconosce di avere “sbagliato” a portare via Briseide ad Achille, comportandosi in modo arrogante, ma lo ha fatto senza volerlo, perché “accecato” e “ingannato” da Ate. La quale, subdola com’è, spesso agisce approfittando dei momenti in cui i mortali abbassano le difese, come quando dormono o sono in stato di ebbrezza, per indurli a commettere azioni inappropriate. Viene usato il verbo *aao*, ad esempio, per descrivere gli atti malvagi compiuti dal centauro Euritione in stato di ubriachezza (*Od.* XXI, 295-304). In ogni caso – ci dice Eva Cantarella –, quando l’errore è attribuibile ad *ate*, colui che l’ha commesso non è moralmente responsabile. Il che non significa che non debba pagare le conseguenze delle proprie azioni: la concezione oggettiva della responsabilità tipica del mondo omerico comporta che ad essere censurabili, e punibili, siano gli effetti dell’azione, anche al di là delle intenzioni dell’agente⁴. Ad Euritione, ad esempio, vengono mozzate

³ Art. 43 del Codice penale.

⁴ Per una classica trattazione del tema, cfr. Adkins 1963.

le orecchie per punirlo di ciò che ha fatto. E Agamennone deve infine restituire la schiava ad Achille, pur dichiarandosi innocente.

L'esempio di Agamennone non deve sviare, inducendoci ad associare l'*ate* a una mancanza di tipo prettamente morale. “La situazione cui risponde il concetto di *ate* – chiarisce Eric Dodds – sorse non soltanto dall'impulsività dell'uomo omerico, ma anche dalla tensione fra impulso individuale e pressione al conformismo sociale, caratteristica della civiltà della vergogna, ove tutto ciò che espone l'uomo al disprezzo o al ridicolo dei suoi simili, tutto quello che gli fa ‘perdere la faccia’, è sentito come insopportabile”⁵. Attribuibile all’“intervento psichico” di una divinità, allora, non è solo l'incapacità di Agamennone di dominare le proprie passioni, ma il cattivo affare realizzato da Glauco, che baratta armi d'oro con armi di bronzo (*Il.* VI, 234) e l'agire maldestro di Automedonte, che tenta di combattere con la lancia mentre guida i cavalli (*Il.* XVII, 469)⁶. Comportamenti che non hanno nulla di moralmente riprovevole, ma appaiono avventati, insensati, “sbagliati”, e dunque spiegabili solo ipotizzando un momentaneo offuscamento della mente, addebitabile a cause extra-umane.

Se l'errore frutto di *ate* rinvia alla sfera sovrannaturale, popolata da dei e demoni, l'*hamartia* è invece l'errore che dipende esclusivamente da noi – dalla nostra incapacità, negligenza, inadeguatezza. Nell'*Iliade* commette *hamartia* l'eroe che tira la freccia, o lancia il giavellotto, e manca il bersaglio. Più in generale, *hamartanein* significa non raggiungere lo scopo, fallire, “‘non conseguire’ ciò che è desiderato dal soggetto agente o da altri”⁷. Un fallimento al quale è invariabilmente associato un giudizio di valore negativo. In base all'etica del successo tipica del mondo eroico, ma ancora viva nelle età successive, chi fallisce non ha scusanti. Non rivelandosi all'altezza della sua fama di *kalokaghatos*, mostra un imperdonabile deficit di virtù [*aretê*]. Col passare del tempo, il disvalore associato all'*hamartia* e all'*hamartema* verrà sempre più nettamente distinto da quello associato

⁵ Dodds 1951; tr. it. 1978, pp. 30-31. Solo successivamente, con il graduale passaggio dalla “civiltà della vergogna” a quella “della colpa”, si compie un processo di parziale “moralizzazione dell'*ate*”, rappresentata come castigo divino per comportamenti malvagi. Il che non toglie che – ancora in Eschilo – *ate* possa venire associata all'idea di “un inganno voluto” da parte di una divinità capricciosa e arbitraria, che “sospinge la propria vittima a nuovi errori, intellettuali o morali, affrettandone la rovina” (ivi, pp. 52-54).

⁶ Ivi, pp. 5-6 e 31.

⁷ Dover 1974; tr. it. 1983, pp. 259-261 e 269-271.

ad azioni intenzionalmente malvagie. Nella filosofia e nell'oratoria classiche uno stesso comportamento viene valutato diversamente a seconda che sia attribuibile ad errore [*hamartia*], ingiustizia [*adikia*] o empietà [*asébeia*]⁸. Commentando l'analisi di un caso giudiziario trattato nella seconda *Tetralogia* di Antifonte, Cantarella osserva che l'omicidio involontario [*phonos akousios*] attribuibile ad *hamartia* corrisponde grosso modo a ciò che noi intendiamo per omicidio colposo: “un omicidio, vale a dire, commesso da una persona che provoca la morte di un'altra senza volerlo, ma viene punita perché questa morte è la conseguenza di un suo comportamento nel quale la coscienza sociale individua gli estremi di una ‘volontà colpevole’, alla quale si ritiene giusto collegare una sanzione” (Cantarella 2019, p. 54). E se Aristotele nell'*Etica Nicomachea* definisce l'errore “un danno congiunto a ignoranza” e fa l'esempio di chi “pensava [...] che non avrebbe colpito, o non con quel mezzo, o non quella persona, o non in quel modo, ma ciò accadde non secondo lo scopo ch'egli pensava”, distingue poi ulteriormente l'errore [*hamártema*], che si verifica quando “il principio dell'ignoranza risiede in noi”, dalla pura e semplice disgrazia [*atúchema*], in cui si incorre quando l'ignoranza non dipende da noi (*Et. Nic.* 1135b13)⁹.

Indagare il complesso rapporto tra *ate* e *hamartia* e l'evoluzione dei loro significati nella tragedia e nella filosofia ci porterebbe lontano¹⁰. Basti qui segnalare come, col passare del tempo, si restringa l'ambito di rilevanza dell'errore addebitabile a un'influenza diretta di dei e demoni sulla psiche umana e si dilati quello dell'*hamartia* (Cantarella 2019). L'uomo greco assume nuova consapevolezza di se stesso come agente libero e cessa di scaricare le responsabilità dei

⁸ Ivi, p. 269. A complicare le cose ci sono, tuttavia, frequenti slittamenti semantici: “Non tutti gli sbagli sono reati o peccati, ma ogni reato o peccato può, in greco, essere detto ‘sbaglio’” (ivi, p. 270). Cantarella ricorda, ad esempio, un passo dell'*Odissea* (XIII, 213-14) in cui si dice che Zeus, garante della giustizia, “tutti vede i mortali dall'alto, e castiga chi pecca (*hamarte*)” (Cantarella 2019, p. 51).

⁹ Aristotele attribuisce all'*hamartia* un ruolo cruciale nello svolgimento dell'azione drammatica, nella quale a suscitare pietà e terrore (che si provano di fronte alla caduta in disgrazia, rispettivamente, di un innocente e di una persona simile a noi) è “colui che né si distingue per virtù e per giustizia né cade nella disgrazia per causa del vizio e della malvagità, ma per un qualche errore, sul tipo di coloro che si trovano in grande reputazione e fortuna, come ad esempio Edipo e Tieste ed altri uomini illustri di casate come queste” (*Poet.* 1453a). Cfr. Bremer 1969, che propende per un'interpretazione dell'*hamartia* aristotelica come “tragic error” (tragico per le sue conseguenze), anziché come “tragic flaw” o “tragic guilt” (p. 63).

¹⁰ Cfr. in proposito il cap. 4 di Bremer 1969, in cui compare anche il tema del rapporto tra *ate*, *hamartia* e *hybris*.

propri fallimenti sugli dei (come Ate o Afrodite, alla quale sarebbe impossibile resistere). E così Ecuba, nelle *Troiane*, offre una raffigurazione di Elena alternativa a quella dell'innocente vittima di Cipride-Afrodite (o di *ate*, in *Od.*, XXIII, 223-24) sostenendo che la nuora ha *volontariamente* abbandonato il marito per seguire Paride e che “Cipride viene chiamata in causa per dare un po' di polvere negli occhi” (*Tr.* 1037-39). A maggior ragione, gli atti inconsulti attribuibili a impetuosità o incoscienza non potranno più essere messi sul conto di *ate*: “Chi agisce in preda all'ira o da ubriaco lo fa volontariamente, perché sia l'intemperanza sia il cedere alle passioni sono vizi, e come tali, dipendono dal soggetto” (Gastaldi 2019, pp. 143-144)¹¹.

Il che ci riporta alla questione più generale dell'“imperdonabile innocenza di chi sbaglia”. Una questione lungamente dibattuta dalla filosofia antica. Nella prospettiva socratico-platonica – come è noto – “nessuno compie il male volontariamente”. Chi commette il male lo fa senza volerlo, per ignoranza o per errore. E quando si parla di errore qui si allude proprio a un errore di calcolo, riguardante l'ordine delle priorità funzionale a raggiungere il *telos* proprio dell'uomo: il sommo bene, la felicità. Platone conia un termine – *metretica* – per designare la scienza relativa al calcolo dei piaceri. Una scienza in cui non tutti sono egualmente versati. Di qui la possibilità di compiere il male senza volerlo – non, come suggeriva la tragedia, per il prevalere della passione sulla ragione (l'*akrasia* di Medea o Fedra, consapevoli del male che compiono, ma incapaci di resistere al desiderio di vendetta o alla passione amorosa) – ma a causa di una sorta di “miopia cognitiva”, che induce i soggetti a sopravvalutare i piaceri e i dolori vicini e a non tenere conto di quelli lontani. “Per Socrate – scrive De Luise (2019, p. 100) – il problema non è che uno non voglia il (suo) bene, ma che non lo comprende; e l'ignoranza (cioè un difetto del sapere e non del volere) consiste in un errore di prospettiva, che, nascondendo il fine ultimo, rende opaco il percorso da scegliere”.

Il punto interessante è che questa miopia, o cecità, non esime affatto dalla responsabilità. La tradizione socratico-platonica, su questo punto, è estremamente esigente: ciascuno è responsabile dei propri errori, della propria “vista corta”, della propria incapacità

¹¹ Con riferimento specifico all'ubriachezza, cfr. Aristotele, *Et. Nic.* 113 b 30: “Ed essi [i legislatori] puniscono anche chi pecca per propria ignoranza, se appaia essere causa della propria ignoranza; ad esempio per gli ubriachi la pena è doppia. Infatti in essi stessi risiede la causa della loro incoscienza: essi sono padroni di non ubriacarsi e ciò appunto è la causa della loro incoscienza”.

di intendere (e dunque di volere): “addebitando il male delle scelte infelici a difetto di conoscenza ogni responsabilità è demandata alla cognizione dell’agente e questa cognizione al suo impegno a voler sapere” (De Luise 2019, p. 104). Ciascuno è tenuto a sforzarsi di uscire dall’ignoranza, ad aguzzare la vista, a potenziare e affinare le proprie capacità. Aristotele, oltre a prendere apertamente le distanze dalla tesi socratica dell’involontarietà del male, va oltre: ciascuno è responsabile del proprio carattere e degli *habitus* virtuosi o viziosi che ha acquisito e consolidato attraverso un lungo esercizio. E dunque è tenuto a rispondere anche di quei comportamenti impulsivi, in certa misura incontrollabili, che scaturiscono dalla sua indole impetuosa o paurosa¹².

Che dire, allora, dei cittadini della *polis* democratica, ritratti nel *Gorgia* platonico come un popolo di bambini, che rifiuta di ascoltare le parole veritiere del medico per lasciarsi piacevolmente tentare dal cuoco? Colpevoli? Innocenti? A ben vedere, se dalla sfera della morale individuale passiamo a quella politica, in cui non si tratta solo – o principalmente – di trovare le soluzioni “giuste”, ma di accordarsi sulle regole della convivenza collettiva, tutto si complica. Ci si può chiedere se abbia senso, e fino a che punto, giudicare le scelte politiche a partire dall’alternativa giusto/sbagliato, corretto/scorretto, verità/errore. Di certo Platone pensava che fosse possibile, e anzi doveroso. E, dopo di lui, una lunga tradizione di pensiero, che culmina, per un verso, nelle versioni epistemiche della democrazia deliberativa, per altro verso nelle teorie apertamente epistocratiche e tecnocratiche. Posizioni su cui tornerò nel terzo paragrafo, per evidenziare la loro problematica compatibilità con la forma di governo democratica.

2. Da Platone a Kahneman, attraverso Locke e Rousseau

Oggi il tema dell’errore è tornato al centro dell’attenzione degli studiosi in seguito alle scoperte della psicologia cognitiva e comportamentale, che ha evidenziato la grande frequenza con cui tutti noi prendiamo quotidianamente, e inavvertitamente, tutta una serie

¹² Una tesi analogo era stata enunciata da Platone attraverso il mito di Er, “racconto dell’Aldilà a messaggio rovesciato rispetto ai ben noti miti omerici e alle diverse forme di lamento tragico contro il triste destino degli eroi”, in cui la responsabilità per la scelta del proprio “demone”, o “carattere”, è interamente demandata all’uomo (De Luise 2019, p. 93). Per un approfondimento sulla questione della responsabilità per il proprio carattere, mi permetto di rinviare a Pazé 2023, cap. 1.

di abbagli. In termini tecnici, si parla di *bias*, “errori sistematici” in cui incorrono anche persone istruite, intelligenti, apparentemente accorte, e di *euristiche*, “scorciatoie cognitive” di cui tutti ci avvaliamo per rispondere in tempi utili agli stimoli del mondo che ci circonda, ma che contribuiscono talvolta a farci assumere scelte inopportune¹³. Si va dai *bias* di conferma, che ci inducono a credere solo a ciò che supporta le nostre opinioni consolidate, a quelli “tribali”, che ci spingono a conformarci al gruppo di cui facciamo parte e di cui cerchiamo l'approvazione, agli *availability bias*, derivanti dall'ignoranza delle leggi della statistica. Possiamo annoverare, tra questi ultimi, gli errori di valutazione generati, durante l'ultima pandemia, dalla difficoltà di gestire la mole imponente di dati quotidianamente offerta dai media in merito al numero dei contagiati, dei ricoverati in terapia intensiva, dei morti, da mettere in relazione alla percentuale dei tamponi effettuati o a quella dei soggetti vaccinati (Bosco 2021, pp. 25-29).

Di vere scoperte si tratta? Come accade spesso, nella storia del pensiero, alcuni di questi fenomeni erano già stati, in qualche modo, intravisti e indagati. Basti qui ricordare la riflessione di Francesco Bacone sui quattro tipi di *idola* che offuscano la mente umana e impediscono di ragionare correttamente: quelli derivanti dalla tendenza dell'uomo a pensarsi come la misura di tutte le cose e a fidarsi acriticamente dei propri sensi; quelli che riflettono le precomprensioni e i pregiudizi propri dell'ambiente in cui ciascuno è nato e cresciuto; quelli che dipendono da un uso scorretto delle parole; quelli “che sono penetrati negli animi degli uomini dai vari sistemi filosofici e dalle errate leggi delle dimostrazioni” (Bacone 1975, pp. 559-562).

Qualche anno dopo Bacone, è John Locke a sviluppare una riflessione approfondita sull'errore nel quarto libro del *Saggio sull'intelletto umano*, dedicato alla “conoscenza probabile”, il genere di sapere che ci guida e ci orienta nella maggior parte della nostra esistenza. Locke definisce l'errore come “un inganno del nostro giudizio che dà il suo assenso a ciò che non è vero” e distingue quattro tipi di errore, riconducibili a diverse ragioni e circostanze: la mancanza di prove, la mancanza di abilità nell'usarle, la mancanza della volontà di servirsene e le “sbagliate misure di probabilità” (Locke 1996, p. 804).

¹³ Cfr. per lo meno Kahneman, Slovic, Tversky 1988; Kahneman, Frederick 2002; Kahneman 2011. Sulle implicazioni politiche delle scoperte della psicologia cognitiva, cfr. da ultimo Di Gregorio 2019.

Il primo tipo di errore, frutto dell'ignoranza di ciò che sarebbe necessario per formulare un giudizio corretto, è quello in cui cade invariabilmente "gran parte dell'umanità", "dedita al lavoro e resa schiava dalla necessità della sua condizione mediocre e la cui vita si consuma soltanto nel provvedere ai propri bisogni" (*ibidem*). A queste masse che "il naturale e inalterabile stato di cose di questo mondo" condanna a un'"ignoranza invincibile" vanno aggiunti coloro che vivono sotto un regime dispotico, che impedisce anche a chi gode di abbondanza di mezzi di "rifornirsi di libri e di tutti gli altri strumenti per chiarire i dubbi e scoprire la verità" (ivi, p. 806). In entrambi i casi, il fallimento della ragione sembra dipendere da una condizione di ignoranza involontaria, quella che Aristotele considerava incolpevole. Locke, invece, non se la sente di assolvere completamente chi potrebbe non essersi impegnato abbastanza nell'indagare questioni della più grande importanza. Non quando sono in gioco la religione e la morale, per lo meno: "Nessuno è così interamente preso dal procurarsi i mezzi per vivere da non avere tempo affatto per pensare alla sua anima e per informarsi in materia di religione" (*ibidem*)¹⁴.

Nella seconda categoria di errori cadono "coloro che *mancano dell'abilità di usare le prove di probabilità di cui dispongono*, che non possono seguire nella loro testa una catena di conseguenze, né pesare esattamente la preponderanza di prove e testimonianze contrarie, tenendo nel debito conto ogni circostanza" e finiscono dunque con l'essere "facilmente sviati ad assentire a posizioni che non sono probabili" (Locke 1996, pp. 806-807). Questo secondo genere di errori rimanda a differenze nelle capacità cognitive sulla cui origine (e sul cui nesso con le condizioni di ristrettezza economico-sociale e di mancanza di educazione di cui sopra) Locke evita di indagare, limitandosi a stabilire apoditticamente che "sotto questo rispetto, c'è, tra alcuni uomini ed altri, una distanza maggiore che tra alcuni uomini e alcune bestie" (Locke 1996, p. 807). Al netto della coloritura latamente razzista di simili affermazioni, potremmo oggi pensare a coloro che credono alle mistificazioni propalate da novax, terrapiattisti, creazionisti, o dalla vasta genia dei complottisti. Il problema, in questi casi, non è l'ignoranza, intesa come mancanza di conoscenze, ma l'insufficiente capacità di gestire ed elaborare le informazioni, a partire dalla fase cruciale della selezione delle fonti. Nell'indagare sul fenomeno della "post-verità", Gloria Origgi ha delineato il tipo-ideale del "populista epistemico", che non è affatto

¹⁴ Cfr. in merito Lolordo 2015, pp. 309-310.

un ignorante ma, al contrario, un vorace consumatore di notizie. Il problema è che la sua “capacità, dovuta principalmente alla rete, di trovare informazioni che confermano il suo punto di vista, gli dà l'arroganza di pensare che non abbia bisogno degli altri per farsi un'idea delle cose” (Origgi 2021, pp. 114-115). Come la seconda figura di errante di Locke, il populista epistemico si mostra incapace di “pesare esattamente la preponderanza di prove e testimonianze contrarie”, perché mette sullo stesso piano il parere degli scienziati, quello di improbabili guru che impazzano in rete e le confortevoli certezze sensibili testimoniate dai propri sensi.

Diversa è l'origine dei due ulteriori tipi di errori, ed erranti, individuati da Locke. Nella terza categoria rientrano coloro che mancano di prove non perché queste siano fuori dalla loro portata intellettuale, ma “*perché non vogliono usarle*: uomini che sebbene abbiano ricchezza e agio a sufficienza e non manchino né di talenti né di altri ausili non se ne avvantaggiano mai” (Locke 1996, p. 807). Entrano qui in gioco fattori come il disinteresse, la pigrizia, l'indolenza, ma anche il “timore che un'indagine imparziale non favorisca le opinioni che meglio si adattano ai loro pregiudizi, alle loro vite e alle loro mire” (Locke 1996, pp. 807-808). Qui l'errore assume una connotazione inequivocabilmente morale: non è più un semplice errore di calcolo, non rimanda a problemi di razionalità limitata, ma a deficit attinenti alla sfera volitiva ed affettiva. Scaturisce dalla volontà (o dal bisogno?) di negare a se stessi l'evidenza, chiudendo gli occhi e tappandosi le orecchie per non essere costretti a mettere in discussione opinioni consolidate, pregiudizi, comodità, privilegi. Rinvia, in fondo, a una forma di autoinganno, consistente “nella formazione (o nel mantenimento) di una credenza falsa sulla spinta di un forte stato di motivazione a credere a quella proposizione” (Pedrini 2013, p. viii)¹⁵. Nego ad esempio che mio marito mi tradisca, ancorché abbia tutti gli elementi per accorgermene, perché scoprirlo risulterebbe insopportabile per la mia tenuta psicologica. Oppure nego l'esistenza dei campi di sterminio anche se circondata da indizi che mi consentirebbero di aprire gli occhi, perché sarebbe per me troppo pericoloso sapere. Dalla moglie tradita ai complici dei totalitarismi: tutti casi spesso interpretati in termini di auto-inganno. Dove la *defaillance* cognitiva (l'errore vero e proprio, generato da

¹⁵ Sul concetto di auto-inganno, e sul dibattito intorno alla sua definizione, cfr. anche Galeotti 2018. Sul fenomeno della “negazione”, cfr. Cohen 2008.

tutta una serie di *bias*) trascolora in qualcosa di diverso, avente a che fare con la debolezza della volontà, più che della ragione.

Esiste, infine, per Locke, una quarta categoria di erranti. Sono coloro che “anche quando le probabilità reali appaiono e sono chiaramente esposte davanti ad essi, non ne rimangono convinti, né si inchinano alle ragioni manifeste ma o *epekein* cioè sospendono il loro assenso o lo danno a un’opinione meno probabile” (Locke 1996, p. 809). La differenza rispetto alla precedente categoria è sottile, ma sembra potere essere identificata nell’esistenza di un sistema strutturato di credenze che fa velo rispetto alle stesse evidenze sensibili. Non si distoglie lo sguardo ma, pur tenendo aperti gli occhi, ci si rifiuta di riconoscere ciò che testimoniano i sensi. Se il caso precedentemente esaminato sembrava rinviare a un *bisogno* (più o meno conscio) di non sapere, per non mettere in discussione comodi pregiudizi, o per salvaguardare il proprio equilibrio psichico, in questo caso ci troviamo di fronte a una vera e propria *incapacità* di riconoscere ciò che si trova davanti ai propri occhi ed è attestato da una molteplicità di prove e testimonianze. Locke fa l’esempio della dottrina della transustanziazione, difesa ostinatamente da un cattolico romano anche “contro la chiara evidenza dei suoi sensi”, che gli mostrano un pezzo di pane, anziché il corpo di Cristo. Noi potremmo pensare oggi ad alcuni dei negatori più strenui dell’esistenza del virus del covid-19, che neanche la contrazione della malattia e il ricovero in ospedale ha fatto ricredere. E ipotizzare che sia lo spesso velo dell’ideologia a rendere cieco chi avrebbe tutte le possibilità per accorgersi di ciò che ha di fronte¹⁶.

Sia come sia, Locke continua a battere il consueto tasto dell’involontarietà del male, rimanendo nel solco del razionalismo socratico: “dal momento che pongo come base certa che ogni essere intelligente cerca realmente la felicità la quale consiste nel godimento del piacere senza alcuna mescolanza notevole di disagio, è impossibile che chiunque metta volontariamente un ingrediente amaro nella propria bevanda o ne lasci fuori qualcosa che è in suo potere e che contribuirebbe alla sua soddisfazione e al compimento della sua felicità, se non in seguito a un giudizio *errato*” (Locke 1996, p. 321).

Una convinzione analoga si ripresenta in Rousseau, quando si chiede “se la volontà generale possa errare”: “Si vuole sempre il proprio bene, ma non sempre lo si vede: non si corrompe mai il popolo, ma spesso lo si inganna, e soltanto allora esso sembra volere

¹⁶ Cfr. il saggio di Camilla Emmenegger compreso in questo stesso volume.

ciò che è male” (Rousseau 1996, p. 42). In questo caso, la metafora della vista esprime l'idea di un'inadeguatezza sul piano prettamente cognitivo, più che morale e motivazionale. A fare da sfondo è una teoria oggettivistica del bene, che non richiede, per essere scoperto, un sapere alla portata di pochi (come in Platone), ma “si mostra a tutti con evidenza, e per essere visto non domanda che del buon senso” (ivi, p. 139). Di qui la celebre giustificazione della regola di maggioranza in nome della “costrizione ad essere liberi”: chi, al momento dello scrutinio, si accorge di avere votato con la minoranza, dovrà concludere di essersi “ingannato” circa l'effettivo contenuto della volontà generale che – come è noto – per Rousseau non coincide con la semplice somma delle volontà particolari:

Se il mio parere particolare avesse prevalso, avrei fatto una cosa diversa da quella che volevo; e allora non sarei stato libero. (ivi, p. 144)

Al di là degli innumerevoli problemi, e delle vere e proprie aporie, insite nella definizione roussoviana di volontà generale, che sembra per molti versi pre-esistere alle “operazioni atte ad esprimerla” (Mura 1979, p. 97)¹⁷, è interessante riflettere sulla concezione della politica ad essa sottesa. La possibilità che, al momento del voto, emergano diverse visioni della volontà generale non sembra affacciarsi alla mente di Rousseau. Il manifestarsi di una pluralità di opinioni risulta spiegabile solo in termini di errore (dovuto a ignoranza e/o inganno) o corruzione (quando i cittadini antepongono i propri interessi particolari a quelli collettivi). Il conflitto politico si riduce, in questa prospettiva, alla contrapposizione giusto/sbagliato e generale/particolare (oggi diremmo: onestà/disonestà), mentre la possibilità che si diano diverse visioni dell'interesse collettivo, espressione di valori, ideali, progetti tra loro alternativi non viene contemplata. Una visione pre-ideologica della politica, che rimanda a un'epoca precedente alla Rivoluzione francese, alla distinzione destra/sinistra e alla nascita delle grandi ideologie. Ma che, significativamente, torna alla ribalta oggi, in un'epoca di profonda crisi dei partiti politici che a quelle ideologie si ispiravano.

¹⁷ Chiarisce l'autore: “Sulla scia di Diderot, anche Rousseau, quindi, ritiene che la volontà generale, pur se sostenuta dal sentimento simpatetico dei consociati, sia un'entità eminentemente razionale, il prodotto cioè di un'operazione intellettuale volta soprattutto a distinguere, caso per caso, l'interesse generale da quello particolare” (Mura 1979, p. 100).

3. *Democrazia, epistocrazia, tecnocrazia*

La scoperta della pervasività dell'errore e del suo impatto potenzialmente devastante anche sulle scelte collettive, che in democrazia sono affidate, in linea di principio, a tutti i cittadini, può condurre a conclusioni diverse. È certamente possibile, nonostante tutto, continuare a scommettere sulle potenzialità della democrazia nel contribuire alla formazione dei cittadini e nel rafforzamento delle loro capacità critiche, attraverso la moltiplicazione degli spazi di confronto e deliberazione razionale: nelle istituzioni, nei partiti, nella società. È la via intrapresa dalla vasta e variegata famiglia delle teorie della democrazia deliberativa che, nella sua versione più esigente, quella "epistemica", arriva a teorizzare che il metodo democratico – se bene inteso ed applicato – sia il più idoneo a raggiungere soluzioni "corrette"¹⁸.

Una visione meno fiduciosa nella possibilità di resistere ai *bias* che inficiano la razionalità delle decisioni è alla base delle teorie del "paternalismo liberale", o della "spinta gentile" [*nudge*]. Coloro che si riconoscono in questa prospettiva non si illudono che i cittadini siano educabili, ma si propongono di orientare e indirizzare indirettamente le loro scelte, in modo da metterli il più possibile al riparo dalle conseguenze dei loro errori (Sustein, Thaler 2009). Sunstein invita i politici e i funzionari impegnati nella pianificazione delle politiche pubbliche a tenere conto del peso delle euristiche e dei *bias* nei processi decisionali, per sfruttarle "a fin di bene". Accade, ad esempio, che le persone abbiano paura quando non dovrebbero averne e, viceversa, non siano abbastanza consapevoli dell'effettiva pericolosità di certi comportamenti. Può allora essere utile agire sul *framing* della situazione, sul modo di raccontarla (insistendo, ad esempio, sul successo che un'operazione chirurgica ha nel 90% dei casi, anziché sul tasso di fallimento del 10%), o prevedere regole di default che fanno affidamento sul "potere dell'inerzia" per orientare le decisioni, in modo quasi impercettibile, nella direzione "giusta" (Sunstein 2009).

C'è, tuttavia, anche chi ritiene che tutto ciò non sia sufficiente. I rischi del continuare a lasciare in mano a cittadini affetti da gravi deficit cognitivi decisioni cruciali per le sorti collettive (come quelle

¹⁸ Cfr. ad esempio Estlund 2008 e 2020; Nino 1996; Martí 2006. Per una panoramica complessiva sulla democrazia deliberativa. Cfr. Floridia 2017. Per una critica della versione epistemica della democrazia deliberativa, Pazé 2012, pp. 563-581.

che hanno a che fare con la crisi climatica o con la guerra) sono talmente alti da giustificare la scelta di abbandonare la democrazia e sostituirla con una qualche versione di governo “epistocratico”. È ciò che propone Jason Brennan in *Contro la democrazia* (2016)¹⁹. L'autore prende le mosse proprio dalle scoperte dalla psicologia cognitiva sulle distorsioni del ragionamento, che caratterizzerebbero la grande maggioranza delle persone, per proporre riforme francamente anti-democratiche come l'esclusione dal diritto di voto di chi non superi appositi test di cultura, la riesumazione del voto plurimo, già caro a John Stuart Mill (che immaginava di assegnare più di un voto alle persone colte), il sorteggio di un piccolo numero di pre-elettori che potranno votare solo dopo avere frequentato corsi di formazione, l'istituzione di un “consiglio epistocratico” formato da persone di comprovata competenza, con diritto di veto sulle decisioni assunte dai legislatori democratici, e simili... Ritornano nella sua argomentazione le metafore platoniche tratte dal mondo delle *technai*: il medico, il fabbro, l'idraulico, che scegliamo per le loro abilità tecniche, come dovremmo fare anche nel caso dei governanti che, invece, in democrazia, sono per lo più ignoranti e irrazionali, come la grande massa di coloro che li eleggono. La democrazia viene da Brennan ridefinita in termini strumentali: come una forma di governo priva di valore intrinseco, che può essere giustificata solo se si dimostra la sua idoneità a produrre decisioni più “corrette” di quelle che potrebbero garantire altre forme di governo. In comune con le versioni epistemiche della democrazia deliberativa, c'è l'idea che esistano, in politica, decisioni “giuste” e “corrette”, supportate da evidenze empiriche e dimostrazioni logicamente inoppugnabili. A differenza di autori come Estlund, o Christiano, con cui si confronta, Brennan ritiene però che non la democrazia, ma l'epistocrazia, sia lo strumento più idoneo a “scoprirle”.

Tra i possibili problemi che questa prospettiva solleva, alcuni riguardano proprio lo statuto della politica e il suo rapporto con la “verità”. Brennan muove dalla constatazione – un'evidenza, ai suoi occhi – che la stragrande maggioranza delle persone che popolano gli odierni stati democratici (e non) sia affetta da gravissimi deficit cognitivi, motivazionali, volitivi. Propone di distinguere la popolazione in tre gruppi: i *vulcaniani* (la piccola minoranza perfettamente razionale, in grado di valutare le situazioni con distacco, tenendo sotto

¹⁹ Per la ricostruzione della genealogia dell'ideale tecnocratico, cfr. Portinaro 1995, pp. 389-406.

controllo le emozioni), gli *hooligan* (che, al contrario, come suggerisce la parola, sono accecati dalla partigianeria e dal fanatismo, incapaci di imparare dai propri errori e di prendere in considerazione i punti di vista altrui), e l'ancora più numeroso gruppo degli *hobbit* (disinformati e refrattari a ogni forma di apprendimento, perché fondamentalmente disinteressati alle questioni politiche). Si tratta, ovviamente, di categorie ideal-tipiche, che estremizzano i tratti associabili a diversi segmenti di popolazione. Ci si può chiedere, in ogni caso: sono categorie euristicamente feconde? In particolare, esiste qualcuno che si avvicina all'ideal-tipo del vulcaniano? Gli studiosi di psicologia cognitiva ci dicono, in verità, che *bias* ed euristiche sono “democratici”, nel senso che riguardano tutti, ma proprio tutti, scienziati compresi. Anche se non tutti ne sono affetti nella stessa misura. Rimane comunque il problema: come individuare e selezionare individui il più possibile simili ai vulcaniani, a cui affidare le sorti del paese?

“Uno dei problemi più gravi della nostra relazione con l'*expertise* – ci invita a considerare Gloria Origgi (2022, p. 62) – non è tanto l'asimmetria epistemica tra il sapere dell'esperto e il nostro, quanto la mancanza di criteri chiari attraverso i quali siamo in grado di stabilire in primo luogo *chi* è un esperto”. Dopo avere soppesato i pro e i contro di vari criteri, l'autrice suggerisce che quello tutto sommato più “oggettivo”, ancorché non privo di difetti, consiste nell'affidarsi agli indicatori bibliometrici che misurano il prestigio accademico degli studiosi, ricavabile dall'impatto che le loro pubblicazioni scientifiche hanno avuto sulle ricerche altrui. Origgi propone un confronto tra vari paesi europei sulla base dell'H-index medio dei componenti delle commissioni per il covid, il cui esito è impietoso: 65 nel Regno Unito, 44 in Francia, soltanto 17 in Italia (ivi, p. 66). Si potrebbe tuttavia osservare che i blasonatissimi esperti britannici si sono distinti, nella prima fase della pandemia, per avere consigliato al loro governo una strategia “aperturista” rivelatasi in prima battuta disastrosa e, a distanza di tempo, per lo meno controversa, per l'altissimo numero di decessi che ha comportato²⁰. Anche l'esperienza degli ultimi governi tecnici nel nostro paese ci racconta della difficoltà di identificare i “migliori” e degli errori talvolta madornali

²⁰ https://www.readfiles.it/pages/Archivio/ReAd_files/Pandemia-da-COVID-19-in-Italia-e-Inghilterra-due-gestioni-a-confronto-idA70; <https://www.internazionale.it/ultime-notizie/2023/12/06/uk-johnson-covid> [ultima consultazione marzo 2024].

in cui incappano anche titolatissimi esperti: si pensi al dramma degli “esodati” creati dalla riforma Fornero...

Il punto vero, tuttavia, è un altro. E riguarda non solo Brennan, ma anche i teorici della versione epistemica della democrazia deliberativa: esistono davvero soluzioni “giuste”, “corrette”, “non sbagliate”, in politica? Platone – il primo ad avere formulato “la tesi rivoluzionaria che soltanto il possesso del sapere – un sapere razionale, pubblicamente enunciabile e trasmissibile – può costituire la fonte di legittimazione del potere” (Vegetti 2017, p. 85) – ne era convinto, ma le sue tesi poggiavano su presupposti ontologici e gnoseologici estremamente esigenti, che la storia della filosofia successiva ha fortemente problematizzato. In Platone è anche molto evidente la curvatura “tirannica” di questo tipo di sapere “oggettivo”, di fronte al quale cade qualsiasi obiezione basata sul criterio democratico del consenso o del rispetto delle leggi²¹.

Proprio l'esperienza della pandemia dovrebbe averci insegnato che perfino problemi di salute pubblica che richiedono, per essere affrontati, competenze iper-specialistiche, sollevano una quantità di problemi eminentemente politici. Privilegiare la difesa della salute o l'esigenza di non deprimere l'economia? Tutelare innanzitutto gli anziani e i fragili o dare la precedenza a bambini e adolescenti, messi a dura prova dalla prolungata chiusura delle scuole? Come deciderlo, d'altronde, in condizioni di grave incertezza e incompletezza informativa, con cui gli stessi esperti sono stati costretti a convivere²²? Ancora, come bilanciare la garanzia dei diritti alla vita e alla salute con l'esigenza di non comprimere eccessivamente le libertà di movimento, riunione, associazione? Come ripartire i costi sociali di una crisi che, al di là degli slogan, non ha certo colpito tutti allo stesso modo (Caimotto 2021, pp. 37-42)? Come investire i fondi pubblici: acquistando vaccini e presidi igienico-sanitari dalle grandi aziende private o puntando al rafforzamento della ricerca e della sanità pubblica? Anche al di là della corretta raccolta e interpretazione dei dati, governare in tempi di pandemia ha comportato scelte tutt'altro che riducibili a “questioni di calcolo”, nonostante un celebre scambio di battute tra il presidente del consiglio Mario Draghi e un noto virologo possa averlo fatto credere²³.

²¹ Sul carattere “tirannico” e “coercitivo” della verità, sia essa “di fatto” o “di ragione”, cfr. Arendt 1954; tr. it. 1995, pp. 45-46.

²² Sulle condizioni di incertezza strutturale create dalla pandemia, di fronte alla quale gli stessi esperti si sono trovati a brancolare nel buio, insiste molto Greppi 2024, pp. 33-63.

²³ Come si ricorderà, a Draghi che difendeva la scelta del governo di allentare le restrizioni per contenere il contagio sulla base di un “rischio calcolato”, il professore

Se tutto ciò vale per la politica ai tempi della pandemia, vale a maggior ragione per i mille problemi con cui si confronta la politica ordinaria, per i quali non esiste evidentemente “un’unica risposta corretta”, ma una pluralità di risposte possibili, ispirate a ideali, valori, interessi, concezioni del mondo diverse e, in alcuni casi, contrapposte. Anche nell’epoca dell’“ideologia della fine delle ideologie”, quando la distinzione tra destra e sinistra tende ad essere sostituita con quella “vero-falso”, o “giusto-sbagliato”, generando un diffuso effetto di depoliticizzazione (Cuono 2018, pp. 66-82).

Riferimenti bibliografici

- Adkins A.W.H. (1963), *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century*; tr. it. *La morale dei greci. Da Omero a Aristotele*, Bari, Laterza, 1964.
- Arendt H. (1954), *Truth and Politics*; tr. it. *Verità e politica*, a cura di V. Sorrentino, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.
- Bacone F. (1975), *Novum organum*, in *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Torino, Utet.
- Bosco N. (2021), *Dire, fare, contare. I numeri nella rappresentazione pubblica della pandemia*, in Cuono, Barbera, Ceretta 2021, pp. 25-29.
- Bremer J.M. (1969), *Hamartia. Tragic Error in the Poetics of Aristotle and Greek Tragedy*, Amsterdam, Hakkert.
- Brennan J. (2016), *Against Democracy*; tr. it. *Contro la democrazia*, Roma, Luiss University Press, 2018.
- Caimotto M.C. (2021), *Siamo in guerra o sulla stessa barca? Le metafore della pandemia*, in Cuono, Barbera, Ceretta 2021, pp. 37-42.
- Cantarella E. (2019), *Tra libertà degli dei e volontà umana. L'origine omerica della libertà del volere*, in De Luise, Zavattero 2019, pp. 27-62.
- Cohen S. (2008), *Stati di negazione. La rimozione del dolore nella società contemporanea*, Roma, Carocci.
- Cuono M. (2018), *Post-verità o post-ideologia? Un problema politico, online e offline*, in E. Vitale, F. Cattaneo (a cura di), *Web e società democratica. Un matrimonio difficile*, Torino, Accademia University Press, pp. 66-82.
- Cuono M., Barbera F., Ceretta M. (a cura di) (2021), *L'emergenza Covid-19. Un laboratorio per le scienze sociali*, Roma, Carocci.
- De Luise F. (2019), *L'involontarietà socratica del male e il macigno della responsabilità platonica. Tra il "Protagora" e il mito di Er*, in De Luise, Zavattero 2019.

Massimo Galli rispose che si trattava di un rischio “calcolato male”. Cfr. <https://www.ilfattoquotidiano.it/2021/04/16/galli-contro-le-riaperture-del-governo-rischio-calcolato-calcolato-male-ripartenza-precoc-senza-vaccini-i-contagi-risaliranno/6168718/> [ultima consultazione marzo 2024].

- De Luise F., Zavattero I. (a cura di) (2019), *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, Trento, Università degli studi di Trento, Dipartimento di Lettere e Filosofia.
- Di Gregorio L. (2019), *Demopatia. Sintomi, diagnosi e terapie del malessere democratico*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Dodds E. (1951), *The Greeks and the Irrational*; tr. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze, la Nuova Italia, 1978.
- Dover K.J. (1974), *Greek Popular Morality. In the Time of Plato and Aristotle*; tr. it. *La morale popolare greca*, Brescia, Paideia, 1983.
- Estlund D. (2008), *Democratic Authority. A philosophical framework*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.
- (2020), *Utopophobia. On the limits (if any) of political philosophy*, Princeton, Princeton University Press.
- Florida A. (2017), *Un'idea deliberativa della democrazia. Genealogia e principi*, Bologna, il Mulino.
- Galeotti A.E. (2018), *Political Self-Deception*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gastaldi S. (2019), *Volontarietà dell'azione e responsabilità. Un problema dialettico in Aristotele*, in De Luise, Zavattero 2019.
- Giorrello G., Donghi P. (2019), *Errore*, Bologna, il Mulino.
- Greppi A. (2024), *Pandemia, sufrimiento y epistemología política*, in *Democracia, Estado de derecho y COVID-19: una mirada desde Italia*, a cura di G. Salmorán Villar, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, pp. 33-63.
- Kahneman D. (2011), *Thinking, Fast and Slow*; tr. it. *Pensieri lenti e veloci*, Milano, Mondadori, 2020.
- Kahneman D., Frederick S. (2002), *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgement*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kahneman D., Slovic P., Tversky A. (eds) (1988), *Judgment under Uncertainty. Heuristics and Biases*, Cambridge - New York, Cambridge University Press.
- Locke J. (1996), *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, Torino, Utet.
- Lolordo A. (2015), *Locke on Knowledge and Belief*, in M. Stuart (ed.), *A Companion to Locke*, Hoboken, Wiley Blackwell.
- Martí J.L. (2006), *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*, Barcelona, Marcial Pons.
- Mazzone L. (2020), *Ipocrisia. Storia e critica del più socievole dei vizi*, Napoli-Salerno, Orthotes.
- Mura V. (1979), *La teoria democratica del potere. Saggio su Rousseau*, Pisa, ETS.
- Nino C.S. (1996), *The Constitution of Deliberative Democracy*, New Haven - London, Yale University Press.
- Origgi G. (2021), *Populismo epistemico o della tirannia del buon senso*, "Teoria politica", n.s., Annali XI.

- (2022), *Caccia alla verità. Persuasione e propaganda ai tempi del virus e della guerra*, Milano, Egea.
- Pazé V. (2012), *Partecipazione, deliberazione e bene comune*, “Ragion pratica” 39, pp. 563-581.
- (2023), *Libertà in vendita. Il corpo tra scelta e mercato*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Pedrinì P. (2013), *L'autoinganno. Che cos'è e come funziona*, Roma-Bari, Laterza.
- Portinaro P.P. (1995), *Aristocrazie artificiali. Governo dei custodi, elitismo, tecnocrazia*, “Filosofia politica”, IX, pp. 389-406.
- Rousseau J.J. (1996), *Il contratto sociale*, Torino, Einaudi.
- Sunstein C.R. (2009), *Laws of Fear: Beyond the Precautionary Principle*; tr. it. *Il diritto alla paura. Oltre il principio di precauzione*, Bologna, il Mulino, 2010.
- Sunstein C.R., Thaler R.H. (2009), *Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*; tr. it. *Nudge. La spinta gentile. La nuova strategia per migliorare le nostre decisioni su denaro, salute, felicità*, Milano, Feltrinelli, 2014.
- Vegetti M. (2017), *Chi comanda nella città? I Greci e il potere*, Roma, Carocci.

Edizioni dei testi classici citati

- Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it. di A. Plebe, in *Opere*, vol. VII, Roma-Bari, Laterza, 1988.
- Euripide, *Le troiane*, tr. it. di F.M. Pontani, Torino, Einaudi, 2002.
- Omero, *Iliade*, tr. it. di G. Paduano, Milano, Mondadori, 1995.
- Omero, *Odissea*, tr. it. di G.A. Privitera, Milano, Mondadori, 1995.

Menzogna. L'inganno della falsificazione

Massimo Cuono

Considerando quella disposizione naturale in molti uomini a mentire, e nelle moltitudini a credere, sono rimasto perplesso su cosa fare di quella massima, così frequente sulla bocca di tutti, che “la Verità alla fine prevarrà”.

Jonathan Swift, *L'arte della menzogna politica*,
1710

Tutta la propaganda è menzogna, anche quando dice la verità. E secondo me non è un male, purché uno sappia quello che sta facendo, e perché.

George Orwell, *Diario di guerra*,
14 marzo 1942

1. Introduzione. Capitano che risolvi con l'astuzia ogni avventura...

Quando, nel libro IX dell'*Iliade*, Ulisse cerca di convincere Achille a riconciliarsi con Agamennone e tornare sul campo di battaglia, il più *forte* fra gli eroi achei mostra tutto il suo disprezzo nei confronti del più *intelligente*: “come la porta dell'Ade mi riesce odioso quell'uomo” – dice Achille di Ulisse – “che una cosa nasconde nel cuore e un'altra ne dice”¹.

Diversamente dal duro e puro Achille che agisce d'impulso, Ulisse è contraddistinto dall'agilità mentale e dalla scaltrezza – quella *metis* di cui è ricco e che lo lega strettamente ad Atena² – che prevede la menzogna come tecnica privilegiata e spudorata. Ulisse mente a

¹ Omero, *Iliade*, IX, 313 (traduzione di Giovanni Cerri); nella traduzione di Vincenzo Monti: “Odio al par della porte atre di Pluto / Colui ch'altro ha sul labbro, altro nel core”.

² Tagliapietra 2001, pp. 74 ss. È bene anche ricordare che la *metis* è diversa dal *logos*: “La *metis* è diversa dal grande *logos*, la ragione alta e luminosa, appannaggio e prerogativa degli uomini. È un'intelligenza “bassa”, che a differenza del *logos* non è astratta, non classifica, non costruisce categorie. È concreta e si rivolge al caso singolo, al problema specifico. È frutto dell'esperienza e della riflessione, di conoscenze acquisite con la pratica. E non raggiunge mai gli obiettivi in modo lineare: sostanzialmente, essa consiste nella capacità di usare trucchi, stratagemmi, di inven-

Polifemo per salvarsi, mentre Achille avrebbe probabilmente ucciso d'istinto il ciclope condannando sé stesso e i suoi compagni a morte certa rinchiusi nella caverna. L'inganno che fa grande Ulisse caratterizza l'intera vicenda omerica: prima della guerra Ulisse si finge pazzo per sfuggire alla battaglia, con un sotterfugio convince Achille a partecipare all'impresa che lo condurrà alla morte e, infine, sarà l'ideatore dello stratagemma che porrà fine alla guerra e sterminerà i troiani. Quando finalmente torna ad Itaca, Ulisse incontra la sua protettrice Atena che, come il suo protetto, dissimulando ha assunto le sembianze di un giovane pastore a cui lui si rivolge appena sbarcato, nascondendo, a sua volta, la sua vera identità; prima di svelarsi, la dea lo rimbrocchia affettuosamente: "Scaltro sarebbe davvero chi ti superasse nelle tue astuzie, anche fosse un dio. O uomo tenace, ingegnoso, mai sazio di inganni, neppure adesso che sei nella tua terra vuoi rinunciare alle bugie, alle invenzioni che ti sono care"³.

Quello che Andrea Tagliapietra ha definito l'"archetipo del bugiardo"⁴ è, così, allo stesso tempo, il più moderno degli eroi, che grazie alla sua vocazione alla risoluzione dei problemi e alla mediazione è in un certo senso anche il "più giusto" fra i protagonisti dei poemi omerici: secondo Eva Cantarella infatti Ulisse rappresenterebbe un'ideale di giustizia "razionale" che va oltre la mera logica della vendetta, perché ispirato a valori *cooperativi* e non a quelli *competitivi* che muovono gli altri eroi⁵.

Dante, del resto, se da un lato lo condanna all'eterno supplizio nelle profondità dell'inferno tra i "consiglieri fraudolenti e ingannatori", dall'altro lo glorifica come il grande eroe moderno. È proprio a partire dalla *Divina Commedia* che – pur allontanandosi così dal mito omerico⁶ – Ulisse sarà venerato per la sua vocazione alla curiosità e l'incessante tensione verso la conoscenza e la scoperta che spinge

tare insidie agendo per vie traverse, oblique, raggiungendo gli obiettivi per strade tortuose" (Cantarella 2002, p. 106).

³ Omero, *Odissea*, XIII, 291 (traduzione di Maria Grazia Ciani); per un commento di questa scena e sulla *metis* che accomuna Atena e Ulisse, si veda Nucci 2020, pp. 69-72.

⁴ Tagliapietra 2001, pp. 88 ss.

⁵ Cantarella 2002, pp. 108 ss., in cui l'autrice ricorda, tra le altre cose, il verso omerico in cui di Ulisse si dice che "lui mai nulla di ingiusto fece a nessuno", ricostruendo attraverso la personalità di Ulisse la nascita delle virtù cooperative – prima di tutte la giustizia – in opposizione alla virtù competitiva – prima di tutte il coraggio – dell'etica guerriera.

⁶ Sulla differenza fra il mito omerico e l'immaginario moderno di un Ulisse modello della ricerca della conoscenza, frutto della mediazione dantesca, è tornato recentemente Bonazzi 2023.

Adorno e Horkheimer a paragonarlo a Robinson Crusoe come archetipo dell'individuo razionale il cui calcolo guarda al futuro e dello spirito mercantile; la *metis*, del resto, è propria tanto di Atena quanto di Hermes, dio del commercio e dell'astuto guadagno. Se "l'*Odissea* è già una robinsonata"⁷, i francofortesi ci ricordano che la differenza fra i due protagonisti sta nel fatto che Ulisse per gli antichi non è che un eroe fra gli altri, mentre Robinson si fa modello incontrastato nella modernità.

La menzogna è, allora, per Ulisse uno stile, una modalità di risoluzione dei problemi che mostra, già all'inizio della storia della cultura cosiddetta occidentale, tutta l'ambivalenza dell'attività del mentire. Le ragioni di tale ineliminabile tensione – in ambito morale e, con ancor maggiore evidenza, in quello politico – mi pare si possano riassumere a partire da due diversi punti di vista da cui si può guardare al fenomeno.

Se coloro che difendono potenziali risvolti virtuosi del mentire partono dal presupposto che l'inganno sia un mezzo per raggiungere fini diversi, anche approvabili, diversamente coloro che criticano radicalmente la menzogna normalmente esaltano come fine in sé il suo contrario. Nel primo caso il giudizio morale si sposta sui fini, lasciando però aperto il problema del rapporto fra la menzogna e termini affini come "inganno" o "finzione", mentre nel secondo caso il problema teorico riguarda l'analisi dei diversi possibili contrari di menzogna, tra cui "sincerità", "autenticità", "affidabilità", "veridicità", "veracità", gli affini "*parresia*", "pubblicità", "trasparenza" e naturalmente il più problematico di tutti, cioè "verità".

Non essendo possibile qui ricostruire la storia della riflessione sulle menzogne⁸, neanche se ci limitassimo al più ristretto ambito

⁷ "La condotta dell'avventuriero Odisseo ricorda quella dello scambiatore occasionale. Anche nelle vesti patetiche del mendico il signore feudale reca i tratti del mercante orientale che torna a casa con immense ricchezze, dopo essere uscito per la prima volta, contro la tradizione, dai confini dell'economia domestica, "imbarcandosi". L'elemento avventuroso delle sue imprese non è – economicamente – altro che l'aspetto irrazionale della sua razionalità rispetto alla forma economica tradizionale ancora prevalente. Questa irrazionalità della *ratio* si è depositata nell'astuzia, nell'adeguarsi della ragione borghese ad ogni irragionevolezza che le si oppone come una forza ancora superiore. L'astuto pellegrino è già l'*homo oeconomicus* a cui somigliano tutti gli uomini dotati di ragione. Perciò l'*Odissea* è già una robinsonata. I due naufraghi esemplari fanno della loro debolezza – quella dell'individuo che si stacca dalla collettività – la loro forza sociale. Abbandonati al caso delle onde, isolati senza possibilità di aiuto, il loro stesso isolamento li obbliga a perseguire senza riguardi il proprio interesse atomistico" (Horkheimer, Adorno 1966, p. 68).

⁸ Su questo punto rimando al già citato Tagliapietra 2001.

del rapporto fra menzogna e politica⁹, nel prosieguo del mio testo mi concentrerò proprio su questa ambiguità costitutiva, analizzando da un lato gli argomenti di chi difende l'arte del mentire, per mettere a tema il problema della *finzione* (§2), dall'altro lato affronterò le critiche al *vizio* della bugia a partire dai suoi molteplici possibili contrari, per giungere al problema della *pubblicità* del potere (§3); infine mi dedicherò alle semplificazioni contemporanee del rapporto fra verità e menzogna in quella che alcuni definiscono l'epoca delle *fake news* o della post-verità (§4).

2. Le virtù della menzogna politica e la finzione rappresentativa

Se guardiamo alla menzogna come un mezzo – astuto e risolutivo nel caso di Ulisse, fatale e controproducente in altri tipi di letteratura, si pensi per esempio a Pinocchio¹⁰ – l'attenzione si sposta necessariamente sui fini a cui chi mente mira. Lo fa, sia pur non senza travaglio, Platone quando nel libro terzo della *Repubblica* fa raccontare a Socrate la “nobile menzogna” del racconto fenicio sulla selezione dei custodi¹¹, dichiaratamente falso, ma fondamentale per educare tanto i governati quanto governanti al rispetto dell'ordine sociale “giusto”¹². Lo farebbe persino Lutero nelle sue lettere private a principi protestanti in cui consiglierebbe “per amore del meglio e della Chiesa cristiana, una buona, robusta bugia”¹³.

Lo fa certamente Machiavelli nel famosissimo capitolo XVIII del suo *Principe* che gli valse inesauribili accuse di immoralità; ancora nel XX secolo Leo Strauss afferma che “se è vero che il solo malvagio può abbassarsi a predicare massime di banditismo, pubblico o privato, in questo caso siamo costretti a dire che Machiavelli fu un uomo malvagio”¹⁴. L'opinione diffusa secondo cui, all'inizio della

⁹ Si vedano Cedroni 2010 e Jay 2014.

¹⁰ Bettetini 2001.

¹¹ Platone, *Repubblica*, 412c-417b.

¹² Una breve ma molto incisiva ricostruzione del mito platonico del *racconto fenicio* è reperibile al link <https://btfp.sp.unipi.it/dida/resp/ar01s18.xhtml>, dove Maria Chiara Pievatolo rende conto sia della tensione fra necessità della verità e nobiltà della menzogna, sia dei problemi interpretativi di questo passo che è tra quelli usati da Popper per sostenere la sua tesi, tanto nota quanto discutibile, del Platone razzista e totalitario.

¹³ La questione è ricostruita in Tagliapietra 2001, p. 292, n. 46.

¹⁴ Strauss 1970, p. 1; e ancora: “Machiavelli proclama apertamente e trionfalmente una dottrina corruttrice, che antichi scrittori hanno insegnato segretamente oppure con chiari segni di dissenso” (p. 2), “condizione indispensabile di ogni analisi

modernità e per opera proprio di Macchiavelli, il pensiero politico si costituisce attraverso la distinzione fra la dimensione morale e quella politica dell'agire, trova un vero e proprio manifesto nella metafora della volpe e del leone che serve a Machiavelli per lodare le virtù di un principe forte ma anche scaltro che *deve* saper "essere gran simulatore e dissimulatore"¹⁵.

Un discorso simile potrebbe essere fatto per Hobbes e innumerevoli potrebbero essere gli altri esempi di pensatori che hanno difeso il valore del segreto e quindi della menzogna per poter garantire in maniera efficace l'ordine interno e difendere, contro il nemico esterno, gli interessi dello Stato. Se si guarda in particolare alla dimensione dell'*omissione* come strumento legittimo a disposizione del potere, l'espressione *arcana imperii* ricorre spesso nella trattatistica moderna che fa capo agli ideali della *ragion di Stato* e, più in generale, nelle teorie politiche di stampo realista¹⁶ che fanno propria la massima tacitiana *qui nescit dissimulare, nescit regnare*. Sarà la critica illuminista e la nascita della teoria politica liberale prima e democratica poi a proporre la pubblicità del potere – lo vedremo nel prossimo paragrafo – come elemento ineliminabile degli Stati costituzionali frutto delle grandi rivoluzioni moderne.

Eppure, quando si guarda al problema della menzogna come un mezzo per fini più nobili, sarebbe troppo semplice fermarsi alla sua sola negazione di principio come caposaldo di società aperte; il problema dell'inganno e della menzogna, infatti, si complica enormemente quando si confronta con la categoria affine di *finzione*, anch'essa basata sulla logica di simulazione e dissimulazione. Ancora un esempio letterario: se Iago o Riccardo III sono modelli di spietatezza anche in forza delle menzogne spudorate tipiche degli anteroi shakespeariani, anche Amleto mente. I primi lo fanno per sete di potere o di vendetta, mentre il secondo, pur non esente da un forte desiderio di vendetta, lo fa piuttosto per ristabilire la verità e la giustizia, spinto dallo spettro di suo padre. In uno dei momenti centrali della tragedia viene messo in scena un omicidio che ricorda quello del padre con l'effetto di smascherare le trame del re e della regina: il teatro diventa una metafora della funzione

"scientifica" è allora l'ottusità morale" (p. 3), "l'insegnamento di Machiavelli è immorale e irreligioso" (p. 4).

¹⁵ Machiavelli 1995, p. 108.

¹⁶ Si veda il testo del 1980 di Norberto Bobbio *La democrazia e il potere invisibile* in Bobbio 1984, pp. 85 ss.

disvelatrice della finzione artistica in maniera non troppo dissimile, forse, dall'idea che Platone – grande critico del teatro – aveva del mito e della sua funzione pedagogica.

Il carattere fittizio della messa in scena accompagna l'intera storia della democrazia che per i suoi detrattori – su tutti, proprio Platone – non sarebbe altro che mera “teatrocrazia”¹⁷ come rappresentazione finzionale con il fine di ingannare il popolo spettatore che si crede sovrano. Ma il problema della messa in scena democratica, con i suoi riti e con la sua “estetica”¹⁸ può essere declinato anche in termini positivi e produttivi; la razionalizzazione della politica attraverso la finzione della sovranità popolare e della rappresentanza costituiscono, per esempio secondo Hans Kelsen, l'impalcatura dei moderni sistemi democratici. Se da un lato, la sovranità popolare può essere interpretata come una regola per stabilire che alla base della legittimità delle decisioni del parlamento vi sia il processo elettorale, nell'impossibilità di ridurre ad unità il pluralismo sociale, dall'altro, la rappresentanza politica stabilisce le forme della composizione delle assemblee al cui interno andranno poi a definirsi gli orientamenti sulle singole decisioni¹⁹. Di *miti e riti*, del resto, è piena la modernità politica: se nel Parlamento di Westminster ci si veste e ci si posiziona per *interpretare* i ruoli della maggioranza e dell'opposizione, in tutti i parlamenti dopo l'agosto 1789 ci si siede a destra o a sinistra del presidente dell'assemblea per *mettere in scena* la dialettica della rappresentanza politica.

Il rinnovato interesse contemporaneo per valori, declinati anche politicamente, quali la trasparenza²⁰ o l'autenticità, pare porre seriamente in dubbio l'edificio finzionale – che altro non vuol dire che progettato razionalmente – delle moderne democrazie, messe in discussione dal ritorno di progetti identitari²¹ che al carattere fittizio

¹⁷ Greppi 2016; la questione della messa in scena in politica è anche al centro di Mazzone 2020.

¹⁸ Il problema è analizzato da Ancora Greppi anche in *Máscaras del ciudadano. Figuras de la representación democrática*, di prossima pubblicazione per l'editore Trotta di Madrid; sul tema è utile tornare a Violante 2008.

¹⁹ Kelsen 1998, pp. 77 ss.; sulla questione è tornata recentemente Valentina Pazé (2024, pp. 29 ss.).

²⁰ Si veda il saggio di Leonard Mazzone, *L'ipocrisia democratica ai tempi della politica trasparente*, su questo stesso volume.

²¹ Sui progetti identitari delle destre si veda Serughetti 2021. Nel suo libro successivo, la stessa autrice mette in luce anche i rischi delle politiche identitarie da sinistra: si veda, in particolare, Serughetti 2023, cap. 3.

e formale della rappresentanza pluralista oppongono nuove forme di rappresentanza organica o sostanziale.

Certo, finzione e menzogna non sono sinonimi ma la critica cosiddetta populista all'ipocrisia²² delle regole formali delle democrazie è condotta spesso in nome di un "parlar chiaro" che si oppone allo stile affettato delle élites politiche contro cui si scagliano rappresentanti di altre élites, perlopiù miliardari, che si vogliono uomini – o più raramente donne – del popolo. La rappresentanza democratica, ed in particolare il suo carattere pluralistico, vengono visti come un inganno da smascherare, magari assaltando i palazzi del potere, travestiti da "cacciatori".

3. I vizi della menzogna politica e la pubblicità del potere

Nonostante i molti distinguo proposti fin qui, la gran parte della riflessione etica e politica sulla menzogna è concorde nel criticare il vizio del mentire. Dall'*Esodo* biblico, alla *parresia* democratica, fino alle strategie per contrastare la disinformazione, tanto la trattatistica morale quanto la politica e il diritto si sono da sempre confrontati con il problema della bugia. Eppure, a ben guardare la storia del rifiuto categorico della menzogna non è riconducibile a un medesimo principio etico ma varia a seconda di quale sia il valore da preservare nel contrastare gli inganni.

L'VIII comandamento, iscritto da Dio sulle Tavole della Legge consegnate a Mosè, prescrive di "non pronunciare falsa testimonianza contro il tuo prossimo"²³; molto diverso dal V "non uccidere" non vieta categoricamente di mentire, ma prescrive di non ledere il prossimo mentendo, in maniera non molto diversa dai moderni codici penali che puniscono la falsa testimonianza²⁴ a garanzia degli imputati sottoposti a procedimenti giudiziari.

Molto diverse appaiono le condanne più radicali alla menzogna sia di derivazione religiosa, sia razionalistica. Eppure anche in questo caso il rifiuto della bugia può essere giustificato con strategie assai differenti; prendiamo ad esempio Agostino e Kant.

Nel suo *De Mendacio*, Agostino propone un'analisi articolata dei

²² Mi permetto di rimandare a Cuono 2020.

²³ *Esodo*, 20, 16; *Deuteronomio*, 5, 20.

²⁴ Così, ad esempio, l'articolo 372 del Codice Penale italiano: "Chiunque, depo-
nendo come testimone innanzi all'Autorità giudiziaria (o alla Corte penale interna-
zionale), afferma il falso o nega il vero, ovvero tace, in tutto o in parte, ciò che sa
intorno ai fatti sui quali è interrogato, è punito con la reclusione da due a sei anni".

diversi tipi di menzogna²⁵ per poi condannarli tutti, in conformità con quanto affermerà nelle *Confessioni* dove la pratica di “dire il vero” a proposito di sé assume valore per l'intera comunità più ancora che per Dio, al quale infatti è impossibile mentire. La confessione è così il contrario della menzogna e la forma più autentica di racconto di sé agli altri esseri umani, davanti a Dio. Con Agostino l'introspezione e la ricerca del sé si fanno genere letterario²⁶ che giungerà al suo culmine con l'esaltazione dell'autenticità in Rousseau²⁷, autore che per molti tratti anticipa il romanticismo e che nei suoi scritti autobiografici della maturità propone, a compimento del suo progetto filosofico, di ripartire dall'intimità del sé come preconditione per una ricerca sociale che non escluda la riflessione sulla natura umana. Secondo Lionel Trilling, del resto, la letteratura, così come la filosofia, moderna è dominata dalla riflessione sul *self* che, in rapporto al problema della verità e della menzogna, si può declinare tanto nell'idea di *sincerità* come principio morale di dire il vero, proprio delle anime oneste, tanto in quella di *autenticità* come indagine interiore che può – o forse deve – passare anche dall'analisi delle diverse finzioni o “maschere”²⁸ che quotidianamente portiamo nella vita sociale²⁹.

Se Rousseau – in un certo senso anticipato da Agostino – è il campione, di questa seconda posizione, l'esempio più coerente della prima posizione lo si trova certamente nella riflessione di Kant che, nel suo celebre scritto *Su un presunto diritto di mentire per amore degli esseri umani*, risponde a Benjamin Constant dando forma alla più rigorosa difesa morale della veridicità come principio morale che ha la funzione di fondare il diritto nel suo insieme. Per Kant infatti la menzogna non reca danno ad un singolo ma all'umanità intera la cui convivenza non può che basarsi “su un contratto ideale di tutti con tutti, il cui presupposto è la pubblicità, come uguale accessibilità di ciascuno a ciò che è vero e falso”³⁰. Non può sfuggire la coerenza tra il rifiuto kantiano della menzogna e l'impianto generale della

²⁵ Tagliapietra 2001, pp. 244 ss. e Cedroni 2010, pp. 40 ss. che poi procede ad analizzare gli scritti sul tema della menzogna in Bonaventura e Tommaso.

²⁶ Zambrano 2018, pp. 30 ss.

²⁷ Menin 2021, soprattutto cap. 6.

²⁸ Si veda Carnevali 2022.

²⁹ Trilling 2018.

³⁰ M.C. Pievatolo, *L'argomento di Kant*, “Bollettino telematico di filosofia politica”, disponibile online al link <https://btfp.sp.unipi.it/ebooks/mcpla/ch03s02.html>; sul medesimo sito è disponibile anche la traduzione italiana di Pievatolo del testo kantiano: https://btfp.sp.unipi.it/dida/kant_7/ar01s12.xhtml.

sua filosofia illuminista che in *Per la pace perpetua* – forse il suo testo politico più importante – fonda la legittimità di ogni autorità politica sulla pubblicità del suo operato. Il principio morale della veridicità è, del resto, un tratto fondamentale già dell'illuminismo francese che dalla difesa della sincerità proposta da Montesquieu, ne fa principio morale e politico di società liberali, basate sul presupposto del controllo dell'opinione pubblica sull'operato del potere, di cui la libera stampa è strumento fondamentale³¹, per poi divenire successivamente tratto distintivo della teoria democratica secondo la quale solo la conoscenza delle scelte operate in seno alle istituzioni politiche può permettere al cittadino di decidere consapevolmente nel momento elettorale. L'obbligo di operare in pubblico è secondo Norberto Bobbio una caratteristica costante nella storia della teoria democratica, così come anche uno dei principali problemi delle sue realizzazioni istituzionali concrete, fino ad essere individuata come la principale promessa non mantenuta della democrazia³².

Del resto già nella Grecia classica i sostenitori della democrazia ne parlavano come di una forma di governo basata su una determinata idea di sincerità, come una sorta di franchezza che deve caratterizzare il discorso pubblico come corollario della libertà di parola in assemblea; la cosiddetta *parressia*, come franchezza quale presupposto all'eguale libertà di prendere parola sulle questioni pubbliche, è definita da Michel Foucault il “fondamento stesso della democrazia”³³.

Il problema della pubblicità del potere quale presupposto necessario alla vita democratica, però, si confronta, in diversi momenti della storia, con i confini porosi tra la dimensione pubblica e quella privata. Se la menzogna di George W. Bush sulle armi di distruzione di massa in Iraq – evidentemente di interesse pubblico – non ebbe conseguenze giuridiche, pochi anni prima Bill Clinton fu sottoposto ad una procedura di *impeachment* per aver mentito pubblicamente su un'infedeltà coniugale, chiaramente di scarsa rilevanza pubblica.

³¹ L'altra faccia della pubblicità politica liberale come obbligo morale di veridicità da parte del potere è l'affidabilità economica come caratteristica di colui di cui ci si può fidare negli affari; la caratteristica dell'“essere degni di credito” che Max Weber ritrova negli scritti di Benjamin Franklin costituisce, come è noto, uno dei punti di partenza per l'analisi weberiana dello “spirito del capitalismo” (Weber 1997, pp. 72 ss.)

³² Bobbio 1984, p. 17.

³³ Foucault 2009, p. 153. Al tema l'autore ha dedicato anche *Discorso e verità nella Grecia antica* (Foucault 2005). Per una ricostruzione del problema di veda Cedroni 2010, cap. 1.

Certo, l'impeachment di Clinton, che comunque non ebbe alcun esito istituzionale, fu dovuto alla manovra politica di una maggioranza parlamentare avversa, eppure l'attenzione per quell'evento mostra quanto la messa in mostra della vita privata dei personaggi pubblici complichino enormemente l'attuazione del principio di pubblicità del potere aprendo numerosi interrogativi. Mantenendosi su esempi tratti dalla politica d'oltreoceano – che resta, in fondo, modello per quella europea – ci si potrebbe domandare quale peso politico hanno le omissioni sulle condizioni sanitarie di un candidato a una carica pubblica, come nelle recenti vicende che hanno portato al ritiro di Joe Biden della campagna presidenziale. Oppure ci si potrebbe domandare quali siano le implicazioni della pubblicazione da parte della stampa di dettagli sulle relazioni extraconiugali delle personalità politiche, al fine di screditarle; inoltre, la difesa della privacy dei personaggi pubblici dovrebbe incontrare dei limiti nel caso questi professino valori conservatori poi messi in questione dalla loro condotte private? Ma soprattutto, resta aperto il problema del giudizio storico e politico sulle grandi personalità del passato in tensione fra conquiste in ambito pubblico e comportamenti privati; molto abbiamo sentito parlare, in questi anni – all'interno di un dibattito frettolosamente etichettato come *cancel culture* – di quando debba incidere sul giudizio storico a proposito, ad esempio, di Thomas Jefferson il fatto che l'autore della *Dichiarazione di indipendenza americana* possedesse schiavi o disprezzasse i nativi.

Se pare evidente che tali interrogativi non hanno risposte semplici, è impossibile non notare come nell'incedere degli ultimi decenni, la messa in mostra del privato sia divenuta uno dei tratti distintivi delle nostre società³⁴ e non solo come effetto del diffondersi dei social network³⁵; ciò vale naturalmente anche in ambito politico dove alcuni potrebbero argomentare che sembra realizzarsi il motto femminista secondo cui “il personale è politico”. Forse, a ben guardare però, la direzione intrapresa è quella contraria; non pare tanto – o non soltanto – che il personale, l'intimo, ciò che di profondo tocca la nostra condizione di esseri umani assuma oggi rilevanza politica, quanto piuttosto è il politico a farsi sempre più questione privata, divenendo scontro tra personalità più o meno carismatiche che puntano sulle proprie caratteristiche personali come fonte primaria di legittimazione, in un processo che premia sempre

³⁴ Si veda il V capitolo di Lipovetsky 2022.

³⁵ Codeluppi 2007.

più l'eccentricità dei *personaggi*. Il fatto che Donald Trump – *personal brander* della politica per eccellenza³⁶ – tragga vantaggio politico da affermazioni come “I could stand in the middle of Fifth Avenue and shoot somebody and I wouldn't lose voters”³⁷ significa che i processi di legittimazione del potere stanno subendo profonde trasformazioni proprio in direzione di una torsione personalistica; il leader si propone, così, allo stesso tempo come “uomo (o donna?) medio” cioè come colui che “parla chiaro” e in cui l'elettore si può immedesimare, e come “uomo migliore” cioè il più straordinario, ricco, stravagante³⁸, speciale. Cacciatore e taumaturgo, Trump rispolvera l'armamentario del più retrivo conservatorismo che si traduce in retorica e pratica della guerra civile, a partire dalla centralità della sua personalità nel panorama politico.

4. *La verità ti fa male, lo so. O dell'epoca della post-verità*

Il percorso fin qui proposto è un tentativo di mostrare l'ambiguo rapporto fra gli ideali democratici e il problema della menzogna e dell'inganno. Da un lato, infatti, non si dà democrazia senza finzione, messa in scena, presa di distanza come razionalizzante dell'universo politico che permette di “semplificare” e di gestire il pluralismo, ma ciò espone per sua stessa natura questi regimi all'accusa di ipocrisia, teatralità, artificiosità; d'altro lato, inoltre, la forma di governo democratica è connaturata al principio di pubblicità del potere, senza il cui presupposto, sarebbe impossibile anche solo ipotizzare un'opinione pubblica critica ed informata, ma tale presupposto può assumere facilmente i tratti della trasparenza politica come messa in mostra del privato del potere ridefinendo così le priorità del dibattito pubblico, in un gioco di luci e di ombre ineliminabile sul palcoscenico democratico.

Tale doppio movimento di critica disvelatrice all'ipocrisia delle finzioni democratiche e di messa in mostra di sé di capi che si vogliono sempre più carismatici, si accompagna in maniera forse non

³⁶ Klein 2017.

³⁷ www.youtube.com/watch?v=iTACH1eVlaA.

³⁸ La campagna elettorale di Kamala Harris ha puntato molto sull'accusa a Trump di essere *weird* – strano – come tentativo di rivolgergli contro le sue stesse armi, in un contesto di polarizzazione estrema delle posizioni. Si veda, tra gli altri, un editoriale di “The Economist” del 7 agosto 2024: *The wisdom in calling Donald Trump weird. Kamala Harris and Tim Walz are trying to make Democrats normal again*, <https://www.economist.com/united-states/2024/08/07/the-wisdom-in-calling-donald-trump-weird>.

troppo sorprendente al ritorno nel dibattito politico – oltre che in quello accademico – della parola “verità”, la più insidiosa fra le nemesi della menzogna.

In apertura del suo *Le virtù della menzogna*, Martin Jay ricorda come i regimi dittatoriali facciano un uso spregiudicato tanto della *menzogna* come strategia di costruzione del consenso quanto della *verità* come strumento di repressione del dissenso. Riguardo a quest’ultima e meno scontata caratteristica, l’autore ricorre all’esempio del ventitreesimo dei venticinque punti del programma del Partito nazionalsocialista tedesco dei lavoratori del 1920: “Chiediamo un’azione penale contro coloro che diffondono deliberatamente menzogne politiche e le fanno circolare attraverso la stampa”³⁹. Se pensiamo che il social network di Donald Trump si chiama *Truth*, e che Vladimir Putin controlla la propaganda interna sulla guerra in Ucraina anche attraverso una legge che punisce le *fake news*, ci rendiamo conto quanto sia problematico e pericoloso portare i discorsi sulla “verità” nell’arena pubblica.

Quando si affrontano questi temi, si citano spesso le riflessioni contenute in un celebre saggio scritto da Hannah Arendt nel 1967, dopo le polemiche scoppiate in seguito ai suoi reportage del processo ad Adolf Eichmann a Gerusalemme. Arendt, che non è mai lineare nei ragionamenti, conosce bene le strategie di falsificazione sistematica con le quali i regimi totalitari portano avanti la propaganda, eppure afferma che “considerata dal punto di vista della politica, la verità ha un carattere dispotico”⁴⁰. L’affermazione si basa sulla distinzione fra fatti e opinioni: nel primo caso, se parliamo quindi della verità dei fatti (e della loro verificabilità), questa in politica è dispotica perché davanti allo smascheramento di una menzogna spudorata il potere non può replicare; è questa, ad esempio, la ragione per cui secondo Arendt nei sistemi totalitari sarebbe più pericoloso parlare pubblicamente di “fatti”, anche quando non si tratti di segreti, che mettere in questione i presupposti ideologici del regime: “nella Germania di Hitler e nella Russia di Stalin era più pericoloso parlare dei campi di concentramento e di sterminio, la cui esistenza non era un segreto che avere ad esprimere delle vedute “eretiche” sull’antisemitismo, il razzismo, il comunismo”⁴¹. Ma, se parliamo della pretesa di voler dimostrare la verità delle *opinioni*, ci ritroviamo in un contesto di-

³⁹ Jay 2014, p. 17.

⁴⁰ Arendt 1995, p. 47.

⁴¹ Arendt 1995, p. 42.

spotico che nega il pluralismo politico caratteristica indispensabile della democrazia; risulta infatti evidente come i regimi autoritari non possano fare a meno non solo della menzogna ma anche di verità ufficiali come strumenti di propaganda e di repressione: “i modi di pensiero e di comunicazione che hanno a che fare con la verità”, infatti, “se li si considera dalla prospettiva politica, sono necessariamente dispotici; essi non tengono conto dell’opinione altrui, mentre è proprio il fatto di prendere in considerazione quest’ultima il contrassegno di ogni pensiero strettamente politico”⁴².

La falsificazione dei fatti a scopo di propaganda non è certo una novità; il potere può mentire, e non di rado lo fa spudoratamente, a volte per eccesso di sicurezza e per mostrare la propria forza, a volte per debolezza e per paura. L’avvento delle nuove tecnologie ha mostrato come le tecniche di falsificazione si vadano raffinando e pongano nuovi e urgenti problemi; la censura esiste ancora ma la soluzione tipicamente liberale dell’incentivo al pluralismo informativo è necessaria ma non più sufficiente in un contesto di proliferazione delle fonti nel quale è sempre più difficile orientarsi. Secondo Damiano Palano, le influenze reciproche, tra le trasformazioni politiche e il mutare dell’ambiente informativo producono una riduzione dell’esposizione a notizie e opinioni che contrastano con la nostra visione del mondo con l’effetto di una polarizzazione delle posizioni dovuto alla rottura della base comune tipica di quella che Bernard Manin aveva definito la “democrazia del pubblico”, inteso come *audience* televisivo⁴³, anche questa ovviamente non priva di problemi. La novità della cosiddetta “democrazia delle bolle” non sta allora nella distorsione e nella manipolazione dell’informazione ma nell’esperienza individualizzata⁴⁴ a cui si è sottoposti a causa di meccanismi di profilazione algoritmica che dominano la nostra navigazione online creando ingenti profitti per le aziende tecnologiche⁴⁵.

È così che, il continuo riferimento nel dibattito a questioni legate a una qualche forma di verità – “post-verità”, “fake-news”, “alternative facts”, “fact checking” – svia dall’analisi delle trasformazioni concrete della società contribuendo ad alimentare immaginari politici improntati ad una nuova forma di “ideologia della verità”. L’ossessione contemporanea dal sapore vagamente millenarista per

⁴² Arendt 1995, p. 48.

⁴³ Manin 2017.

⁴⁴ Palano 2020.

⁴⁵ Zuboff 2019.

la *verità* contribuisce in modo determinante a ridefinire i contorni ideologici delle nostre società, incidendo profondamente su quei processi inconsapevoli⁴⁶ che ci permettono di “inquadrare” le questioni politiche prima ancora di affrontarle. E questo vale anche per il nostro modo di pensare la menzogna politica: si può dire il falso, infatti, anche inconsapevolmente non solo perché si è all’oscuro di alcuni fatti ma anche perché in diverse situazioni o diversi contesti – storici o culturali – alcune falsità risultano più o meno rilevanti e più o meno accettabili socialmente e politicamente.

In un breve testo, molto citato di recente, Marc Bloch riflette a partire dalla sua esperienza personale al fronte sul diffondersi di false notizie durante la Prima guerra mondiale proprio ragionando a partire dai meccanismi di conferma delle nostre credenze in cui vanno contestualizzati tali fenomeni: “Una falsa notizia nasce sempre da rappresentazioni collettive che preesistono alla sua nascita; essa solo apparentemente è fortuita o, più precisamente, tutto ciò che in essa vi è di fortuito è l’incidente iniziale, assolutamente insignificante, che fa scattare il lavoro dell’immaginazione; ma questa messa in moto ha luogo soltanto perché le immaginazioni sono già preparate e in silenzioso fermento”⁴⁷.

Oggi, ad esempio, viviamo nell’epoca dell’esattezza⁴⁸, dell’attenzione ossessiva ai parametri e alle statistiche in cui va consolidandosi un’idea molto specifica di cosa sia il “falso” e che ci porta a guardare con massima diffidenza chi “mente” su dati quantitativi: non è un caso che l’espressione “post-verità”, affacciata timidamente nel lessico accademico con le menzogne di George W. Bush sulle armi di distruzione di massa in Iraq⁴⁹, vi entra poi massicciamente, affermandosi anche in ambito giornalistico e poi politico, in seguito alla campagna elettorale per la Brexit in cui i dati sul contributo del Regno Unito al bilancio dell’UE furono propagandati con *estrema leggerezza*; poi arrivò Trump a sdoganare la menzogna spudorata. Eppure ciò non esclude, anzi incentiva, piccole e grandi falsifica-

⁴⁶ Si tratta, qui, di un’inconsapevolezza diversa dall’involontarietà dell’*errore* così come trattata da Valentina Pazé nel saggio *Errore. L'imperdonabile innocenza di chi sbaglia*, su questo stesso volume.

⁴⁷ Bloch 2014, p. 61.

⁴⁸ Già Max Weber chiamava disincanto del mondo quel processo per cui “non occorre più ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o per ingraziarseli, come fa il selvaggio per il quale esistono potenze del genere. A ciò sopperiscono i mezzi tecnici e il calcolo razionale” (Weber 2004, p. 20).

⁴⁹ Keyes 2004.

zioni alle quali contribuiamo quotidianamente per star dietro alla continua richiesta di dati impossibili da produrre per esempio nei processi di burocratizzazione che investono chi lavora in scuole, università, servizi pubblici e sanitari⁵⁰; e questi dati vengono forniti necessariamente “arrotondando”, “stimando”, “immaginando” o semplicemente “copiando” dal modulo già compilato il giorno, il mese, l’anno precedente. In questo caso la menzogna non è più o meno nobile ma semplicemente più o meno coerente con il nostro contesto sociale e culturale, mostrando una certa subordinazione del problema della menzogna a quello dell’*ideologia*⁵¹ che discrimina, potremmo dire, fra “vere” e “false” menzogne.

5. Conclusioni. La verità del saggio e quella del capo

Sostenere l’impossibilità di astrarre il problema della menzogna dal contesto ideologico in cui essa si pronuncia non è un modo per sottovalutare dati allarmanti come quelli riportati nel rapporto del Censis del 2021 in cui si rileva che 5,8% degli italiani sono convinti che la terra sia piatta e addirittura il 39,9% ritengono che il nostro paese sia a rischio di sostituzione etnica.

È possibile semmai argomentare che questo sia il frutto del gioco pericoloso che consiste nel portare la “verità” nell’arena pubblica, il cui effetto principale è quello di banalizzare e depoliticizzare lo scontro ideale e di cui dovrebbe nutrirsi il pluralismo democratico. Parlare di “post-verità” oggi pare fare il paio con “post-ideologia”: la coppia vero-falso ha preso il posto di destra-sinistra, in un contesto di polarizzazione in cui ciascuno accusa il proprio avversario di mentire producendo e incentivando *fake news*; primo fra tutti Donald Trump che rivolge costantemente tale accusa a gran parte dei media americani. Tali trasformazioni incidono in maniera rilevante sui processi di legittimazione del potere in direzione dell’investitura di figure capaci di garantire, ristabilire, scovare la verità; questo è forse un modo possibile di inquadrare l’ampio e variegato dibattito sul rapporto fra pulsioni populiste e risposte tecnocratiche così rilevante nella politica degli ultimi anni. Da un lato, infatti, il capo più o meno carismatico di movimenti che siamo soliti definire populistici si propone come rappresentante di un intero popolo, concepito in

⁵⁰ Sul tema resta fondamentale Hibou 2012.

⁵¹ Si veda il saggio di Camilla Emmenegger, *Ideologia. (In)attualità di una nozione contesa*, su questo stesso volume.

maniera organica, in virtù della sua capacità di intuirne la volontà e si pone come colui che solo può risolverne i problemi al di là dei sofismi delle diverse parti politiche, magari perché da imprenditore ha saputo arricchire la propria azienda. D'altra parte, le risposte tecnocratiche al populismo sono anch'esse – anzi lo sono ancor di più – ispirate all'idea che la politica debba essere mossa non dal confronto plurale fra posizioni differenti ma dallo studio di risposte corrette a domande sociali. Che a cercarle sia l'intuizione del capo o la saggezza dell'esperto, populismo e tecnocrazia sono entrambi fenomeni di rimozione del pluralismo a favore dell'indagine su una qualche verità politica⁵².

Del resto, spostare il dibattito politico dal terreno dello scontro fra destra e sinistra a quello del conflitto fra il vero e il falso è più facile e retoricamente più efficace; chiamare alle armi per un'election "rubata" è più facile che riorganizzarsi in vista del successivo turno elettorale; sostenere che i vaccini non funzionano è più facile che discutere della gestione di una questione complessa come la pandemia; gridare al complotto delle élite consente di mantenere stili di vita insostenibili senza doversi preoccupare delle evidenze (scientifiche, ma ormai anche banalmente empiriche) del disastro ambientale; lo stesso si potrebbe dire per molte altre semplificazioni attorno alle quali si sta discutendo a proposito di grandi questioni politiche del presente, dove la dimensione ideologica è nascosta dietro un discorso sulla verità dei fatti.

La tendenza ad adeguare le nostre credenze sui "fatti" al nostro modo di vedere il mondo mi pare la spiegazione più efficace per comprendere fenomeni altrimenti inspiegabili come, per esempio, l'adesione di massa a teorie del complotto perché, come sosteneva Paul Vayne, le nostre credenze attorno ai "fatti" non dipendono solo dalla loro verificabilità ma anche dal contesto, dalla cultura e dalle visioni del mondo condivise – e così anche dall'ideologia – in cui questi vengono interpretati: "la famosa idea che "i fatti non esistono" (queste parole sono di Nietzsche e non di Max Weber) non si riferisce alla metodologia della conoscenza storica né alla molteplicità delle interpretazioni del passato da parte dei diversi storici: essa descrive la struttura della realtà fisica ed umana; ogni fatto (il rapporto di produzione, il "potere", il "bisogno religioso" o le esigenze del sociale) non gioca lo stesso ruolo o, piuttosto, non è

⁵² Un ragionamento simile l'ho proposto in Cuono 2018.

la stessa cosa, passando da una situazione all'altra; deriva ruolo ed identità solo dalle circostanze"⁵³.

Affermare che, persino il lavoro dello storico, non consiste solo nell'accertamento dei meri fatti, ma anche e soprattutto nella loro interpretazione e contestualizzazione non vuol dire arrendersi a forme di relativismo estremo che annullano il fatto, ma vuol dire riconoscere la complessità dei processi interpretativi: che Napoleone sia stato sconfitto a Waterloo è un fatto ma che questo sia la morte degli ideali rivoluzionari che dalla Francia avevano infiammato l'Europa o che sia il trionfo della liberale Inghilterra contro il tentativo francese di sottomettere il continente, non è una questione che si può affrontare scomodando la verità. Così credo ad esempio che vadano lette le risposte di Carlo Ginzburg alle critiche postmoderniste alla storiografia che arrivano a negare la distinzione fra narrazione storica e narrazioni letterarie in forza della loro comune produzione soggettiva; pur rifiutando questa assimilazione, Ginzburg ammette però che la verità storica non può mai essere un punto di partenza nelle ricerche dello studioso del passato il cui il lavoro consiste semmai nel "districare l'intreccio di vero, falso, finto che è la trama del nostro stare al mondo"⁵⁴.

Se il falso è altrettanto interessante del vero, come sostengono Bloch, Veyne e Ginzburg, la verità non è meno pericolosa della menzogna come fa dire, ad un *finto* nominalista francescano, Umberto Eco nell'epilogo del suo romanzo più famoso:

Jorge, dico. In quel viso devastato dall'odio per la filosofia, ho visto per la prima volta il ritratto dell'Anticristo, che non viene dalla tribù di Giuda come vogliono i suoi annunciatori, né da un paese lontano. L'Anticristo può nascere dalla stessa pietà, dall'eccessivo amor di Dio o della verità, come l'eretico nasce dal santo e l'indemoniato

⁵³ Veyne 2005, p. 83. A proposito si veda Cuono 2021.

⁵⁴ Ginzburg 2006, p. 8; e ancora: "Contro la tendenza dello scetticismo postmoderno a sfumare il confine tra narrazioni di finzione e narrazioni storiche, in nome dell'elemento costruttivo che le accomuna, proponevo di considerare il rapporto tra le une e le altre come una contesa per la rappresentazione della realtà. Ma anziché una guerra di trincea ipotizzavo un conflitto fatto di sfide, prestiti reciproci, ibridi. Se le cose stavano in questi termini non si poteva combattere il neoscetticismo ripetendo vecchie certezze. Bisognava imparare dal nemico per contrastarlo in maniera più efficace" (p. 4). Da qui, ad esempio, l'interesse di Ginzburg per i *Protocolli dei savi di Sion*, non certo per ricercarvi all'interno verità storiche ma per interrogarsi sulle ragioni della produzione di falsi e sulle sue conseguenze sull'immaginario (si veda *Unus testis. Lo sterminio degli ebrei e il principio di realtà* del 1992, ricompreso in Ginzburg 2006, cap. 11).

dal veggente. Temi, Adso, i profeti e coloro disposti a morire per la verità, ché di solito fan morire moltissimi con loro, spesso prima di loro, talvolta al posto loro. Jorge ha compiuto un'opera diabolica perché amava in modo così lubrico la sua verità da osare tutto pur di distruggere la menzogna. Jorge temeva il secondo libro di Aristotele perché esso forse insegnava davvero a deformare il volto di ogni verità, affinché non diventassimo schiavi dei nostri fantasmi. Forse il compito di chi ama gli uomini è di far ridere della verità, fare ridere la verità, perché l'unica verità è imparare a liberarci dalla passione insana per la verità.

Riferimenti bibliografici

- Arendt H. (1995), *Truth and politics*, "The New Yorker", February 25, 1967; tr. it. a cura di V. Sorrentino, *Verità e politica*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Bettetini M. (2001), *Breve storia della bugia. Da Ulisse a Pinocchio*, Milano, Raffaele Cortina.
- Bloch M. (2014), *Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre*, "Revue de synthèse historique" 7, 1921, pp. 13-35; tr. it. di G. De Paola in *La guerra e le false notizie. Ricordi (1914-15) e riflessioni (1921)*, Roma, Fazi.
- Bobbio N. (1984), *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi.
- Bonazzi M. (2023), *Il naufragio di Ulisse. Un viaggio nella nostra crisi*, Torino, Einaudi.
- Cantarella E. (2002), *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milano, Feltrinelli.
- Carnevali B. (2022), *La libertà della maschera*, Modena, Consorzio Festival-filosofia.
- Cedroni L. (2010), *Menzogna e potere nella filosofia politica occidentale*, Firenze, Le Lettere.
- Codeluppi V. (2007), *Vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Cuono M. (2018), *Post-verità o post-ideologia? Un problema politico, online e offline*, in E. Vitale, F. Cattaneo (a cura di), *Web e società democratica*, Torino, Accademia University Press, pp. 66-82.
- (2020), *Tra ipocrisia e cinismo. Esempi di mistificazione post-ideologica*, "Lessico di etica pubblica", 2, pp. 66-74.
 - (2021), *Gli americani credono ai loro miti?*, "Teoria politica", 11, pp. 123-131.
- Foucault M. (2005), *Discourse and Truth: The Problematicization of Parrhesia*, London, Picador, 1984; tr. it. a cura di A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli.
- (2009), *Le Gouvernement de soi et des autres*, Paris, EHESS, 2008; tr. it. a cura di M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano, Feltrinelli.

- Ginzburg C. (2006), *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Milano, Feltrinelli.
- Greppi A. (2016), *Teatrocracia. Apología de la representación*, Madrid, Trotta
- Hibou B. (2012), *La Bureaucratization du monde à l'ère néolibérale*, Paris, La Découverte.
- Horkheimer M., Adorno T.W. (1966), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido, 1947; tr. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi.
- Jay M. (2014), *The Virtues of Mendacity. On Lying in Politics*, Charlottesville (VA), UVA Press, 2010; tr. it. di F. Grillenzoni, *Le virtù della menzogna. Politica e arte dell'inganno*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Kelsen H. (1998), *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tübingen, J.B.C. Mohr, 1929; tr. it. di G. Melloni, *Essenza e valore della democrazia* in Id., *La democrazia*, Bologna, il Mulino.
- Keyes R. (2004), *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, New York, St. Martin's.
- Klein N. (2017), *No Is Not Enough. Resisting Trump's Shock Politics and Winning the World We Need*, Chicago, Haymarket, 2017; tr. it. di G. Carlotti, *Shock Politics. L'incubo Trump e il futuro della democrazia*, Milano, Feltrinelli.
- Lipovetsky G. (2022), *Le sacre de l'authenticité*, Paris, Gallimard, 2021; tr. it. di F. Peri, *La fiera dell'autenticità*, Venezia, Marsilio.
- Machiavelli N. (1995), *Il Principe* (1532), Torino, Einaudi.
- Mazzone L. (2020), *Ipocrisia. Storia e critica del più socievole dei vizi*, Napoli, Orthotes.
- Manin B. (2017), *The Principles of Representative Government*, London, Cambridge University Press, 2010; tr. it. di V. Ottonelli, *Principi del governo rappresentativo*, Bologna, il Mulino
- Menin M. (2021), *Rousseau, un illuminista inquieto*, Roma, Carocci.
- Nucci M. (2020), *Achille e Odisseo. La ferocia e l'inganno*, Torino, Einaudi.
- Palano D. (2020), *Bubble Democracy. La fine del pubblico e la nuova polarizzazione*, Brescia, Morcelliana.
- Pazé V. (2024). *I non rappresentati. Esclusi, arrabbiati, disillusi*, Torino, Edizioni Gruppo Abele.
- Serughetti G. (2021), *Il vento conservatore. La destra populista all'attacco della democrazia*, Roma-Bari, Laterza.
- (2023), *La società esiste*, Roma-Bari, Laterza.
- Strauss L. (1970), *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe (Ill.), The Free Press, 1958; tr. it. di G. De Stefano, *Pensieri su Machiavelli*, Milano, Giuffré.
- Tagliapietra A. (2001), *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Milano, Bruno Mondadori.
- Trilling L. (2018), *Sincerity and Authenticity*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1971; tr. it. di R. Ariano, *Sincerità e autenticità*, Bergamo, Moretti&Vitali.
- Veyne P. (2005), *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination*

- constituante*, Paris, Seuil, 1983, tr. it. di C. Nasalli Rocca, *I Greci hanno creduto ai loro miti?*, Bologna, il Mulino.
- Violante P. (2008), *Lo spazio della rappresentanza. Francia 1788-1789* (1981), Roma, XL.
- Weber M. (1997), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905), in Id. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, 1920-1921, tr. it. di A. M. Marietti, *Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Rizzoli.
- (2004), *Wissenschaft als Beruf*, München, Duncker & Humblot, 1919; tr. it. di P. Rossi, *La scienza come professione*, Torino, Einaudi.
- Zambrano M. (2018), *La confesión: género literario*, México, Ediciones Luminar, 1943; tr. it. E. Nobili, *La confessione come genere letterario*, Milano, Abscondita.
- Zuboff S. (2019), *The Age for Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, London, Profile Books, 2019; tr. it. di P. Bassotti, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Roma, Luiss University Press.

Ideologia. (In)attualità di una nozione contesa

Camilla Emmenegger

Fine delle ideologie?

All'inizio del suo ultimo libro, *Dominio*, Marco D'Eramo constata come "ci [abbiano] convinto a tal punto che "ideologia" è una parolaccia che non osiamo più nemmeno usarla" (D'Eramo 2020, p. 15): ferro vecchio di una teoria critica non in ottima salute, termine desueto che richiama fasti e orrori di un secolo ormai decisamente concluso, "ideologia" sembra in effetti una categoria anacronistica, incapace di dire qualcosa del nostro tempo. E in effetti, e ha ragione su questo D'Eramo, la parola oggi ricorre per lo più in forma aggettivale usata a mo' di insulto: ci si accusa a vicenda di essere ideologici, intendendo con ciò un atteggiamento poco incline al confronto, al dialogo ragionato, una presa di posizione asserragliata su pregiudizi e convinzioni che non si è disposti a mettere in discussione.

Legata a doppio filo all'epoca delle masse – e con essa alle grandi passioni politiche, capaci di entusiasmare e mobilitare milioni di persone, ma anche, nella sua versione distopica, ai totalitarismi novecenteschi – la categoria di ideologia sembra oggi avere ben poco da dire su una soggettività contemporanea che è stata descritta come frammentata e iper-individualista¹. Se l'ideologia ha funzionato come legante capace, nel bene e nel male, di tenere insieme gruppi di persone, offrendo loro un senso di appartenenza, oggi si lamenta l'assenza di collanti, il venir meno delle risorse simboliche che permettono di pronunciare un "noi" comune. Una polverizzazione delle ideologie che ha portato gli interpreti a richiamarsi a immagini quali "schiuma", "sciame" o "bolle" per rendere conto del carattere volatile e circoscritto delle attuali forme di aggregazione (Sloterdijk 2015; Han 2015; Palano 2020).

La tanto evocata (e talvolta invocata) "fine delle ideologie"² pare

¹ Tanto da portare alla coniazione del termine "singolarismo" (per una disamina cfr. D'Andrea 2022).

² Una diagnosi risalente alle interpretazioni, tra gli altri, di Raymond Aron

allora innegabile. La diagnosi sconta però una equivocità del termine, tale da produrre una confusione di piani di analisi che sarebbe bene tenere distinti³. Da un lato, nel senso inteso fin qui e che si potrebbe chiamare “descrittivo”, ideologia indica un insieme di ideali politici e sociali, una visione del mondo politicamente orientata: per cui la sua fine sancisce per l'appunto l'esaurimento della capacità aggregatrice e mobilitatrice delle grandi passioni politiche. Apatia e indifferentismo, così come volatilità delle appartenenze, sarebbero in questo senso i caratteri di un'epoca “post-ideologica”.

Dall'altro, in un senso “critico”, ideologia indica più specificamente, sebbene ancora in una formula molto generica, una visione del mondo falsa, una rappresentazione illusoria, che maschera la realtà del mondo – i suoi rapporti di dominio, le strutture socio-economiche – dietro a un velo di apparenze. In questo secondo senso, affermare la fine dell'ideologia equivale a decretare la fine delle illusioni, il raggiungimento di una società trasparente a se stessa: il realizzarsi di una realtà sociale che non ha più bisogno di finzioni né di maschere, nella quale il potere non è più nascosto ma pienamente visibile⁴ e in cui i cittadini sono consapevoli delle forze che governano il mondo. La realtà politica e sociale va così bene che non ha più bisogno di maschere per farsi accettare: per richiamare un'immagine nota quando si parla di ideologia, non servono più fiori ad abbellire le catene perché non ci sono più le catene⁵. Qui la fine delle ideologie fa il paio con la “fine della storia” e con la visione autoassolutoria in voga negli anni Novanta del secolo scorso che vedeva nella democrazia liberale occidentale il compimento di un processo di liberazione e illuminazione, la conclusione di un percorso di emancipazione e disincantamento del mondo.

Quanto l'immagine di una società priva di maschere – al di là della sua incongruenza rispetto a una specifica realtà storico-sociale – sia di per sé utopica (ed essa stessa illusoria) dipende, anche,

(1958) e Daniel Bell (1991) e da cui è originato un acceso dibattito (sul quale cfr. Waxman 1968).

³ Sulla distinzione tra le due accezioni cfr. anche Stoppino 2004, p. 435, il quale differenzia tra “significato forte” e “significato debole” del termine.

⁴ Sul tema della trasparenza del potere (e sulla sua ambivalenza) cfr. Bobbio 2014.

⁵ E infatti la società che, in prospettiva marxista, non ha più bisogno di ideologie è proprio quella comunista. L'altra lettura possibile – vi si farà ulteriore riferimento nelle conclusioni a questo contributo – è quella cinica: il mondo non si è affatto redento, ma ci va bene così.

da quanto si è d'accordo con la tesi per cui ogni potere produce in una certa misura il suo mascheramento, per cui si dà sempre una eccedenza simbolica dei rapporti di forza, un senso che contribuisce alla loro legittimazione e alla loro riproduzione⁶. E per cui, quindi, una realtà sociale priva di maschere è semplicemente impossibile.

Ma lungi dal voler disquisire della natura intrinsecamente simbolica del potere, l'ambizione di questo saggio è decisamente minore: fornire coordinate minime di orientamento intorno alla categoria di ideologia per provare a saggiarne l'attualità. Per far questo, si evidenzieranno anzitutto alcuni aspetti distintivi e insieme problematici della categoria: tratti che ne definiscono la specificità ma che sollevano anche una serie di questioni aperte. In secondo luogo, ci si soffermerà sulle mosse tipiche dell'ideologia, cioè su quali siano le strategie proprie di una rappresentazione ideologica del mondo, cercando di individuarle nella loro declinazione contemporanea. Il richiamo all'attualità permetterà di mostrare infine come, nonostante la retorica intorno alla sua fine, l'ideologia sia piuttosto attuale: e non tanto (o non solo) perché ci viviamo immersi, ma piuttosto perché di essa riproduciamo alcuni schemi fondamentali tipici, proprio là dove pensiamo di esserne al riparo.

I lati del prisma

Nozione complessa e contesa, di difficile maneggiabilità, la categoria di ideologia è stata oggetto di interpretazioni divergenti, critiche, semplificazioni, nuove interpretazioni, divenendo nel corso del Novecento una delle questioni più rilevanti e meno pacifiche della riflessione teorico-politica marxista e non solo. Non potendo qui ricostruire l'intera storia del termine e ripercorrere le varie accezioni e interpretazioni che ne sono state date⁷, ci si limiterà a segnalare una serie di caratteri che fanno la specificità della nozione, e che sono insieme assi problematici, nodi attorno a cui si sono incrociate e sovrapposte riflessioni anche di segno opposto, tali da portarla in campi e costellazioni semantiche assai lontane tra loro. Come i lati di un prisma, ciascun carattere permetterà di guardare la nozione da una certa angolatura, osservandone proprietà ed effetti ottici, senza avanzare però pretese di esaustività e completezza.

⁶ Cfr., tra i tanti riferimenti possibili, Bourdieu 2003.

⁷ Per ricostruzioni storiche del termine cfr. Rehmann 2013, Finelli 2021, Eagleton 2007.

Collettiva

A differenza delle altre nozioni prese in esame in questo libro, “ideologia” è un termine specificamente moderno. Sebbene infatti le parole “ιδεολογία” e “ιδιολογέω” esistessero già in greco antico, esse si riferivano all’opinione di un singolo, a un discorso privato (Finelli 2021). Ma è con la modernità che il termine acquisisce una sua specificità in quanto fenomeno collettivo. L’ideologia è infatti un modo condiviso di interpretare il mondo e la realtà sociale. Non costituisce una proiezione immaginaria di un singolo, una rappresentazione personale o un delirio individuale, ma un insieme di idee comuni, le quali si sostanziano nei rapporti tra individui (o tra gruppi di individui), cioè acquisiscono il loro senso più proprio e la loro funzione all’interno e attraverso le relazioni sociali. L’ideologia è cioè collettiva perché intrinsecamente relazionale: poiché fornisce un’interpretazione ai fatti del mondo, dà loro un senso, essa costituisce un codice semantico comune, un linguaggio condiviso. E in questo senso funziona da collante, da elemento aggregativo, nella misura in cui riconoscersi in un’interpretazione condivisa del mondo offre un sentimento di appartenenza.

Polemica

La nozione moderna di “ideologia” nasce in Francia a fine Settecento e assume inizialmente il significato, coerente con la sua etimologia, di scienza delle idee (“ideo-logia” appunto), cioè lo studio di come nascono e si formano le idee. Coerente con una prospettiva empirista, negli *Éléments de Idéologie* Destutt De Tracy intende infatti scomporre le idee nei loro elementi sensibili fondamentali e quindi studiare i processi corporei e fisiologici che dalle sensazioni portano alla formazione di idee, di concetti generali. Nell’Illuminismo questa scienza delle idee – intesa dunque come gnoseologia, come studio dei processi conoscitivi – era considerata il punto di partenza di un progetto pedagogico, di educazione collettiva della società francese. In pieno spirito illuministico, il progetto mira a istituire un governo della ragione, cioè a edificare un ordine sociale stabile in quanto fondato sul rischiaramento della conoscenza e sulla liberazione dalle false credenze e dagli oscurantismi della religione.

Il termine acquisisce però in poco tempo una connotazione prettamente negativa. Quando Napoleone diviene primo console, allontanandosi dallo spirito della rivoluzione, usa infatti il termine come atto d’accusa: gli *idéologues* sono quei teorici che si limitano a elaborare un pensiero astratto, metafisico, separato dalla realtà, che

non è in grado di rendere conto – ed è anzi ignaro – dei processi storico-sociali concreti. Un'ironia della sorte, perché l'accusa di non cogliere la verità delle cose, di perdersi in un mondo astratto e illusorio, colpisce proprio coloro che si prefiggevano di illuminare la società, di liberarla dai falsi miti e dalle false credenze.

L'utilizzo del termine come atto d'accusa è presente anche nella riflessione di Marx e Engels, che darà poi l'avvio definitivo alla carriera, celebre e travagliata, del termine. "Ideologi" sono per loro anzitutto i "giovani hegeliani", i quali criticano gli aspetti conservatori della filosofia hegeliana pur muovendosi nel suo solco: convinti che siano i concetti universali a muovere la storia, pretendono di poter cambiare la realtà solo attraverso la lotta delle idee, sono cioè persuasi di poter trasformare la società tramite una confutazione teorica. A soggiogare gli individui sono per loro unicamente le rappresentazioni, i concetti, le idee, così che per liberarli è sufficiente "combattere [...] contro queste illusioni della coscienza" (Marx, Engels 2018, p. 83). Posizione che, vista dalla prospettiva materialista di Marx e Engels, è falsa e illusoria, ma anche controproducente, perché contribuisce a rafforzare la realtà che pretende di criticare.

Emerge qui un tratto che non abbandonerà più la nozione: l'intrinseca polemicità, il fatto che, come suggerisce una formula proposta da Raymond Aron, ideologia è "l'idea del mio avversario" (Aron 1978, p. 35). Essa presuppone cioè sempre anche la sua critica: una visione politica e sociale – la quale avanza pretese di verità sul mondo e si presenta come scientifica – si configura in quanto ideologia perché definita tale da chi non condivide quella visione. In questo modo, la nozione di ideologia si costruisce intorno a un primo asse oppositivo che contrappone luce e ombre, conoscenza vera e false credenze, realtà e astrazione. Una contrapposizione in cui, già in questi primi passi, la posta in gioco è il potere, e più specificamente l'affermazione di una determinata concezione dell'ordine politico-sociale⁸.

Falsa, ma anche vera

In un senso molto generale, la nozione di ideologia indica una visione del mondo falsa: se adoperata, essa implica l'adozione di un lessico della distorsione, della mistificazione e dell'oscuramento. Spesso è infatti descritta come un velo di idee false che nasconde la realtà della società – la verità degli interessi materiali, vere forze motrici della

⁸ Cfr. su questo Galli 2022.

storia e dell'agire umano –, o come uno specchio distorcente capace di fornire una rappresentazione illusoria, deformata del reale. In questo senso, il paradigma dell'ideologia tende, al contrario di altre nozioni ad essa affini⁹, a mobilitare una rigida “dicotomia tra vero e falso” (Rehmann 2013: 7): intesa come costruito intellettuale dotato di un potere distorcente e mistificante, implica infatti l'esistenza di una verità da disvelare, e quindi l'assunzione del criterio vero/falso per valutare e indagare il rapporto tra idee e realtà materiale.

Eppure, a ben guardare, il rapporto dell'ideologia con la verità si mostra ben più articolato e complesso: essa è infatti, in un certo senso, sia vera che falsa¹⁰. Da un lato è falsa perché, come appena visto, offre una rappresentazione distorta della realtà sociale, una visione capovolta dei rapporti sociali. È nota l'immagine della camera oscura cui ricorre Marx per rendere conto della deformazione ottica messa in atto dall'ideologia: “nell'ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura” (Marx, Engels 2018, p. 87)¹¹.

Ma, dall'altro, è vera perché la distorsione ottica che veicola è espressione di una distorsione materiale: se si rimane fedeli alla prospettiva marxista, l'ideologia come immagine capovolta non è altro che l'effetto di un mondo capovolto. Sono cioè le contraddizioni della realtà sociale a produrre la necessità di una elaborazione ideologica: è in questo senso che le finzioni prodotte dall'ideologia – per quanto appunto false – costituiscono delle apparenze “socialmente necessarie”. Come precisato da Rahel Jaeggi, “in quanto indotte socialmente, le ideologie non sono semplicemente un inganno o un errore cognitivo, ma piuttosto un errore che risulta motivato da una prospettiva determinata, perché co-fondato nella costituzione della realtà” (Jaeggi 2016, p. 70).

Di conseguenza, è possibile affermare che l'ideologia sia vera anche per un altro, decisivo, aspetto, che ha a che fare con il suo potere performativo. La verità dell'ideologia risiede cioè anche nel

⁹ In maniera particolare la nozione weberiana di “immagine del mondo”, la quale si sottrae al criterio del vero e del falso e permette piuttosto di ragionare in termini di prestazioni ed effetti (cfr. Weber 2002, Vassalle 2012).

¹⁰ Sulla compresenza “paradossale” di verità e falsità nell'ideologia – soprattutto a partire dalla tesi di Adorno per cui nell'ideologia “il vero e il falso sono sempre intrecciati l'uno all'altro” – si sofferma Jaeggi (2016, pp. 67 ss.).

¹¹ Come nota Liguori, la metafora ricorda l'impianto sensitivo e fisiologico proprio dell'origine illuministica del termine (Liguori 2017, p. 269). Per un approfondimento critico di questa metafora cfr. Rehmann 2013, pp. 22-31.

fatto che essa produce effetti concreti sul reale: non è cioè un mero insieme di vacue illusioni, ma una menzogna capace di esercitare potere sui soggetti¹². Nella misura in cui è creduta e incorporata si iscrive infatti all'interno delle rappresentazioni soggettive e delle pratiche, e spinge gli individui ad agire, orientandone i desideri, le passioni, le paure. In questo senso, essa partecipa alla costituzione della realtà di cui è rappresentazione deformante: come ha scritto Žižek, "non si tratta solo di vedere le cose (cioè la realtà sociale) come "realmente sono", di gettare via gli occhiali distorcenti dell'ideologia; il punto principale è vedere come la realtà stessa non possa riprodursi senza questa cosiddetta mistificazione ideologica. La maschera non nasconde semplicemente lo stato reale delle cose; la distorsione ideologica è scritta nella sua stessa essenza" (Žižek 2008, p. 25).

La constatazione del fatto che la falsa coscienza (o, appunto, la "coscienza capovolta") sia espressione necessaria di un mondo falso permette di chiarire però ulteriormente in che cosa consista la falsità dell'ideologia, quantomeno nell'interpretazione marxiana: essa non indica infatti tanto una mancata corrispondenza con il reale, uno scarto tra rappresentazione e realtà, quanto, piuttosto, l'oscuramento della propria origine particolare. Presentandosi come neutrale e universale, l'ideologia maschera il proprio radicamento sociale, nasconde il fatto di essere espressione di interessi particolari, dissimula la propria coerenza con un determinato assetto storico-sociale: ed è qui anzitutto che risiede la sua falsità. L'ideologia è un insieme di idee che si spacciano per astratte e universali quando in realtà non sono altro che la decorazione in veste simbolica di interessi materiali.

Legittimante

La critica di Marx e Engels ai "giovani hegeliani", elaborata a partire da una prospettiva materialista, mira anzitutto a denunciare la pretesa onnipotenza del pensiero, la sua presunta indipendenza dalle strutture materiali da cui origina. Ma anche, come appena visto, a mostrare come una tale astrazione della teoria dalla realtà sociale ne determini l'inevitabile carattere mistificatorio: l'ideologia è una visione capovolta del mondo, una rappresentazione distorta dei rapporti sociali; ma l'effetto distorsivo è prodotto dal suo presentarsi

¹² Un aspetto già sottolineato da Engels, nonostante la vulgata successiva sul rapporto rigido tra struttura e sovrastruttura: "A questo è connessa la stupida rappresentazione degli ideologi, secondo cui, poiché neghiamo alle diverse sfere ideologiche che hanno una funzione nella storia, un'evoluzione storica indipendente, negheremmo ad esse anche ogni *efficacia storica*" (Engels 1977, p. 111).

slegata dalla dimensione pratica e materiale di cui è espressione, dal nascondere la propria origine sociale e materiale. Un'operazione di nascondimento che ha come conseguenza fondamentale la sua legittimazione: l'ideologia è il travestimento in forma universale e ideale di interessi materiali e particolari; il rivestimento simbolico (Marx parla di "Ideenkleid") di una realtà sociale, quella capitalistica, che serve a eternizzarla e a mascherarla dalla critica.

Emerge qui un ulteriore tratto della categoria di ideologia che ne costituisce forse l'elemento più proprio, e che permette di distinguersela da categorie ad essa affini, come "immagine del mondo", "immaginario", "narrazione", "forma simbolica". Ideologia può riferirsi, lo si è visto brevemente nell'introduzione, a una visione politico-sociale del mondo: e come tale, nel suo senso neutro e descrittivo, può essere intesa ed è stata largamente intesa, anche all'interno dell'opera marxiana e della tradizione marxista successiva¹³. Ma il termine può anche più propriamente indicare una visione del mondo con una funzione particolare, con uno specifico rapporto con l'ordine politico e sociale di cui è espressione: la sua legittimazione.

In questo senso specifico, l'ideologia è una visione del mondo coerente a un determinato assetto di dominio, un insieme di idee che corrispondono, e travestono, gli interessi materiali dominanti. In un passo celebre dell'*Ideologia tedesca* Marx chiarisce il rapporto tra idee dominanti e interessi materiali dominanti:

Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè la classe che è la potenza *materiale* dominante della società è in pari tempo la sua potenza *spirituale* dominante. La classe che dispone dei mezzi della produzione materiale dispone con ciò, in pari tempo, dei mezzi della produzione intellettuale [...]. Le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti,

¹³ In Marx, per esempio, in un passo della *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*: "Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura. Quando si studiano simili sconvolgimenti, è indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo" (Marx 1974, p. 5). Nel marxismo cfr. per esempio gli usi del termine da parte di Lenin, il quale all'"ideologia borghese" contrappone l'"ideologia proletaria", e di Gramsci, per il quale il marxismo stesso è un'ideologia tra le altre, e Marx un ideologo (per una discussione sul significato del termine in Gramsci cfr. Liguori 2017, nonché il numero di "Materialismo storico" a cura di Francesca Antonini e Giuliano Guzzone: Antonini Guzzone 2018).

sono i rapporti materiali dominanti presi come idee: sono dunque l'espressione dei rapporti che appunto fanno di una classe la classe dominante, e dunque sono le idee del suo dominio. (Marx, Engels 2018, p. 105)

Le classi dominanti detengono il controllo non solo dei mezzi della produzione materiale, ma anche di quelli della produzione intellettuale: così che le idee che circolano nella società – attraverso i giornali e i media in generale, le università e i centri di ricerca, le fondazioni eccetera¹⁴ – corrispondono alle idee di coloro che al suo interno occupano una posizione di dominio, e sono quindi coerenti con i loro interessi. Sulla base della divisione tra lavoro manuale e intellettuale, Marx distingue inoltre coloro che, all'interno della classe dominante, si occupano specificamente della produzione ideologica – “i pensatori della classe (i suoi ideologi attivi, concettivi, i quali dell'elaborazione dell'illusione di questa classe su se stessa fanno il loro mestiere principale)” (Marx, Engels 2018, p. 105) – da quelli che invece si limitano a recepire le idee dominanti e si trovano con esse in accordo, poiché in armonia con i loro interessi (quelli che “nei confronti di queste idee hanno un atteggiamento più passivo e più ricettivo, giacché in realtà sono i membri attivi di questa classe e hanno meno tempo di farsi delle idee e delle illusioni su se stessi”: Marx, Engels 2018, p. 105).

In questo modo, più in generale, la nozione di ideologia occupa una posizione centrale nella vasta questione della legittimazione del dominio: essa è cioè coerente con la convinzione che il dominio non si eserciti unicamente attraverso la forza bruta, ma implichi anche una certa mediazione simbolica, un suo travestimento in forma ideale. L'ideologia è una delle forme attraverso la quale è possibile interpretare questa mediazione, ed è nello specifico la forma che

¹⁴ La dimensione materiale della produzione ideologica è stata approfondita soprattutto da Gramsci all'interno di un suo più generale ripensamento della concezione marxista del rapporto tra struttura e sovrastruttura: cfr. per esempio un passo dai *Quaderni del carcere*, dove si prefigura “uno studio di come è organizzata di fatto la struttura ideologica di una classe dominante: cioè l'organizzazione materiale intesa a mantenere, a difendere e a sviluppare il “fronte” teorico o ideologico [...]. La stampa è la parte più dinamica di questa struttura ideologica, ma non la sola [...]: le biblioteche, le scuole, i circoli e clubs di vario genere, fino all'architettura, alla disposizione delle vie e ai nomi di queste” (Gramsci 1975, pp. 332-333). Sul tema cfr. Frosini 2018 e Liguori 2017. Sul ruolo di think tank, fondazioni, centri di ricerca e università nella produzione dell'ideologia neoliberale a partire dagli anni Ottanta è esauriente la disamina di Marco D'Eramo nel già citato libro *Dominio* (D'Eramo 2020).

prevede che questa mediazione avvenga mediante il mascheramento degli interessi materiali.

L'ideologia si configura così come una elaborazione simbolica dei rapporti di dominio che li rappresenta come naturali e immutabili e/o come giusti e legittimi; un dispositivo di affermazione e consolidamento di interessi di potere attraverso un loro mascheramento simbolico; un insieme di strategie teoriche e rappresentative che mirano a schermare un determinato assetto di dominio dalle critiche e dai tentativi di trasformarlo; una delle possibili risposte alla persistenza del dominio nonostante le sue crisi.

Totalizzante

L'ideologia fornisce una rappresentazione del mondo inteso come totalità dei fatti (e come insieme delle sue totalità: la storia, la natura, la società...). È cioè un insieme di significati e idee che tende a inglobare sotto di sé tutto l'esistente: non è circoscritta a un aspetto della vita individuale o a una specifica sfera sociale, ma si rivolge alla totalità degli aspetti della realtà sociale, all'insieme delle esperienze biografiche degli individui, dando loro un significato e organizzandoli all'interno di un cosmo più o meno ordinato, più o meno coerente. Un'operazione che avviene attraverso la reiterazione di un modello esplicativo – una concezione univoca dell'umano e dei rapporti sociali: l'*homo oeconomicus* e il mercato come forma spontanea e naturale di socializzazione, per esempio – all'interno del quale ricondurre eventi e fenomeni e dare così loro una spiegazione. Con le parole di Arendt, la quale ha insistito sulla dimensione totalizzante dell'ideologia, essa “tratta il corso degli avvenimenti come se seguisse la stessa ‘legge’ dell'esposizione logica della sua ‘idea’”. Essa pretende di conoscere i misteri dell'intero processo storico – i segreti del passato, l'intrico del presente, le incertezze del futuro – in virtù della logica inerente alla sua ‘idea’”, così che “nessuna esperienza [può] insegnare alcunché dato che tutto è compreso in questo processo coerente di deduzione logica” (Arendt 2009, pp. 642, 644).

A ben vedere però, questo carattere non si realizza mai completamente, ma costituisce un limite cui l'ideologia tende asintoticamente¹⁵.

¹⁵ Secondo Marcuse, ad esempio, l'ideologia borghese, in alcune sue espressioni come l'arte, la filosofia o la letteratura, contiene in se stessa elementi critici, dunque veri, nella misura in cui non sono mero rispecchiamento del reale ma offrono la possibilità di fare esperienza di un'alterità: “c'è un frammento di beatitudine terrena nelle opere della grande arte borghese, anche quando esse dipingono il cielo. L'individuo gode la bellezza, la bontà, lo splendore e la pace, la gioia vittoriosa; anzi gode persino il

Un'ideologia che riesca a coinvolgere nella sua rappresentazione ogni singolo aspetto della realtà sociale, senza lasciare fuori nulla, senza che rimanga alcuna alterità capace di contraddirla, costituisce un caso limite. Un esempio estremo è offerto dall'ideologia totalitaria, che avanza una "pretesa di spiegazione totale" (Arendt 2009, p. 644) e cerca di saturare tutto l'esistente, di costituire l'unica fonte di produzione di significato. Rimanesse un aspetto esterno ed estraneo all'ideologia, non coerente con il racconto ideologico, questo costituirebbe infatti una leva critica, un'alterità in grado di confutarla. Come scrive Masha Gessen a proposito del regime sovietico, richiamandosi ad Arendt, "quel che distingue un'ideologia totalitaria è la sua assoluta chiusura verso l'esterno. Pretende di spiegare il mondo intero e tutto ciò che in esso è contenuto. Tra l'ideologia totalitaria e la realtà non c'è alcuno scarto, in quanto l'ideologia racchiude al suo interno l'intera realtà" (Gessen 2019, p. 146).

Inconsapevole

Come già visto, le idee veicolate dall'ideologia sono coerenti con gli interessi materiali dominanti: coloro che occupano una posizione dominante condividono così una rappresentazione del mondo che non fa altro che legittimare la loro posizione, sancendo il loro diritto a occuparla – che sia attraverso la forma del sangue, del merito o altro – e assicurandoli intorno alle ragioni che mantengono gli altri gruppi sociali in una posizione dominata. L'ideologia è in questo senso una visione del mondo condivisa anzitutto dai dominanti, che non sono necessariamente consapevoli della sua falsità, del meccanismo di travestimento ideologico che presenta i loro interessi alla stregua di idee universali: la mistificazione ideologica vale quindi anzitutto nei loro confronti. Su questo punto ha insistito Engels, con un'espressione destinata a divenire celebre: "L'ideologia è un processo che è compiuto, è vero, dal cosiddetto pensatore con coscienza, ma con una falsa coscienza. Le vere forze motrici che lo muovono gli rimangono sconosciute; altrimenti non si tratterebbe appunto di un processo ideologico" (Engels 1977, p. 110).

dolore e la pena, la crudeltà e il crimine. Egli vive una liberazione, e così l'individuo comprende e trova comprensione e risposta ai suoi impulsi e alle sue esigenze. Ha luogo una rottura privata della reificazione" (Marcuse 1969, p. 73). Una prospettiva che, nota Scuccimarra, è propria della teoria critica francofortese degli anni Trenta, poi abbandonata a favore di una critica dell'ideologia "trasfigurata nella dimensione assoluta e totalizzante di una critica del processo di civilizzazione come regressione storica del genere umano", e che trova la sua espressione in *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno (cfr. Scuccimarra 2015, pp. 304-310).

La definizione di ideologia come falsa coscienza ha però spesso finito per indicare, all'interno della tradizione marxista, la condizione dei dominati, i quali condividono le idee dominanti e sono inconsapevoli dei loro veri interessi materiali¹⁶: “‘falsa coscienza’, ‘illusione’ e ‘distorsione’ caratterizzano l'interno dell'ideologia, la condizione ingenua di coloro che ne sono soggetti” (Celikates 2006, p. 21). Ignari dell'inganno che subiscono, all'oscuro delle “vere forze motrici che [li] muovono”, vivono in una realtà illusoria, in cui i rapporti di dominio sono trasfigurati, rappresentati come immutabili o come giusti.

Così che, se ne può dedurre, “se queste illusioni fossero superate, se insomma la coscienza fosse ‘demistificata’, ne emergerebbe una coscienza ‘vera’” (Thompson 1977, p. 908)¹⁷. Così declinata, la nozione non solo fa delle masse gli “ingannati della storia” (Hall 1988, p. 44), ma fonda anche una rigida dicotomia tra illusione e realtà, mondo apparente e mondo vero. Uno scarto epistemico che solo la “critica smascherante”, sarebbe capace di superare, lacerando il velo delle illusioni ideologiche, mostrando alle masse ignorare e inconsapevoli la verità della loro condizione. Mobilitando il registro dell'inganno e della menzogna, la critica dell'ideologia apre così a strategie emancipative che vanno nel senso dello smascheramento. L'emancipazione in questo caso può unicamente provenire da chi occupa una posizione esterna all'ideologia, da chi è immune alle sue mistificazioni.

Contro la tendenza a ricondurre l'ideologia a un fenomeno

¹⁶ Un punto che Marx sembra non condividere, quantomeno nell'*Ideologia tedesca*: “Per la massa degli uomini, cioè per il proletariato, queste rappresentazioni teoriche non esistono, e quindi per essa non hanno neppure bisogno di essere risolte, e se questa massa ha posseduto delle rappresentazioni teoriche, per esempio la religione, esse sono già state da lungo tempo dissolte dalle circostanze” (Marx, Engels 2018, p. 102). Una disamina approfondita del tema della consapevolezza dei dominati in Marx richiederebbe anche un'analisi del fenomeno del feticismo, nel quale i soggetti patiscono gli effetti ideologici prodotti dalla struttura economica capitalistica e per i quali vale dunque l'affermazione: “non sanno di far ciò, ma lo fanno” (Marx 2009, p. 152). Per una discussione intorno al tema dell'inconsapevolezza dei dominati in Marx cfr. Finelli 2021.

¹⁷ Thompson critica in particolare l'applicazione della nozione di falsa coscienza a quella di classe: “una classe non può esistere senza una specie qualsiasi di coscienza di sé. Altrimenti non è o non è ancora una classe: cioè non è ancora “qualcosa”, non ha alcuna specie di identità storica. [...] Una difficoltà può nascere dalla parola “coscienza”. Se applicata a una collettività molto larga, come una classe, essa designa una cultura complessiva staccata dalla formazione. Essa non può essere né “vera” né “falsa”, è semplicemente quello che è”. La nozione di “falsa coscienza”, continua Thompson, può avere senso solo se intesa come strategia politica dominante; ma da essa non si può dedurre che vi sarebbe una “coscienza vera” della classe, un “progetto di ciò che la coscienza dovrebbe essere” (Thompson 1977, pp. 907-908).

della coscienza, come insieme di false rappresentazioni “suscettibili di essere trasformate da una conversione intellettuale” (Bourdieu 1998, p. 186)¹⁸ – finendo così per riprodurre proprio ciò che Marx contestava ai giovani hegeliani –, alcune letture ne hanno sottolineato la dimensione pratica e corporea. Intesa come insieme di strutture pratiche e cognitive, l’ideologia si iscrive nelle rappresentazioni soggettive, nei gesti e nel linguaggio degli individui, e diviene così una seconda natura, un *habitus* come insieme di disposizioni acquisite e implicite dei soggetti. Come l’acqua nel celebre racconto di David Foster Wallace con protagonisti due pesci (Foster Wallace 2009), l’ideologia è ciò che diamo per scontato, ciò che non mettiamo in discussione perché ci siamo già da sempre immersi.

La nostra acqua

Come visto, rispetto ad altri termini ad essa affini, la nozione di ideologia deve la sua specificità alla funzione che assolve: la legittimazione di un determinato assetto di dominio. Un’operazione che può realizzarsi attraverso differenti strategie. Obiettivo di questo paragrafo sarà quello di approfondire come funziona il meccanismo giustificativo dell’ideologia attraverso la messa in luce delle strategie principali così come è possibile rintracciarle oggi: un modo per indagare in che cosa consista la nostra acqua.

Riduzione dei possibili alternativi o naturalizzazione

Una prima strategia consiste nel sostenere che il mondo esistente sia l’unico mondo possibile, negando che possano darsi altri mondi, cioè modi diversi di vivere insieme con gli altri, altri modi di produrre o di rapportarsi all’ambiente circostante. Si tratta dell’affermazione del carattere intrascendibile, imm modificabile del presente: una posizione che taccia di velleitarismo e di utopismo qualsivoglia prospettiva che cerchi di immaginare mondi altri. Se infatti questo è l’unico mondo

¹⁸ Oltre a Bourdieu – il quale però abbandona il termine ideologia a favore della nozione di “violenza simbolica” (sulle convergenze tra le due nozioni cfr. Wacquant 1993 e Bourdieu, Egelton 1994) –, un altro autore che, all’interno del paradigma marxista, ha sottolineato la dimensione pratica dell’ideologia è Louis Althusser. Come chiarisce Finelli infatti, per Althusser “l’immagine di un falso Sé è l’effetto di una serie, reiterata, di azioni rituali ed obbligate che ogni individuo accumula in sé, a seconda dell’ambito, relazionale ed istituzionale, che si trova ad attraversare” (Finelli 2021, p. 41). Una lettura che – ricorda Jan Rehmann – lo porta addirittura a criticare Marx e Engels per aver concepito l’ideologia come “pura illusione, puro sogno” (Rehmann 2013, pp. 29-32).

a disposizione e non è modificabile, i tentativi di vivere altrimenti sono condannati all'incapacità di incidere effettivamente sul reale, all'irrealizzabilità dei sogni a occhi aperti.

Questa strategia di riduzione dei possibili è contenuta ad esempio nella celebre formula TINA, acronimo di "*There is no alternative*", espressione usata da Margaret Thatcher negli anni Ottanta – ma ripresa poi ad esempio anche da Angela Merkel negli anni Dieci del nuovo millennio¹⁹ – per sostenere la necessità dell'introduzione di politiche liberiste, tra cui la riduzione della spesa pubblica e la deregolamentazione, nella convinzione che il libero mercato sia il modo migliore (se non appunto l'unico) di gestire la regolazione sociale a fronte di un mondo globalizzato. La strategia per promuovere scelte politiche specifiche consiste nel sostenere come ad esse non ci sia alternativa, come in fondo non (ci) siano scelte: è la realtà che lo impone, e chi lo nega pecca di irrealismo. Ad accentuare i tratti di necessità e inevitabilità contribuisce l'adozione di un lessico naturalistico: una crisi economica viene descritta come uno "tsunami" o un "terremoto", oppure si parla di "ondata di panico" nei mercati finanziari. Termini che sono presi dal vocabolario delle scienze naturali e che servono a proiettare sui fenomeni sociali l'inevitabilità degli eventi naturali. Un'operazione di naturalizzazione dei fenomeni socio-politici che si rivela inoltre doppiamente fallace, nella misura in cui gli stessi eventi meteorologici estremi sono ormai riconducibili all'attività umana.

Inoltre, con uno schiacciamento tra fatti e valori frequente nel caso delle strategie ideologiche, l'affermazione per cui questo mondo è l'unico possibile scivola talvolta in quella secondo cui questo è il mondo migliore possibile: seppur contraddittoria, l'oscillazione tra ineludibilità del mondo e sua desiderabilità contribuisce in ogni caso a consolidare lo stato di cose presente, mascherandolo dalle critiche. Entrambe le prospettive inaridiscono le capacità di immaginare mondi altri, tacciandole come illusorie e velleitarie in un caso, o come potenzialmente distopiche nell'altro.

In questo senso, la rappresentazione del mondo come unico e imm modificabile produce il fondamentale effetto di rigettare un'idea

¹⁹ Per sostenere le politiche di austerità in Grecia a seguito della crisi del debito in Europa. Un'espressione – "alternativlos" – che non è passata inosservata, tanto da essere scelta come "parola brutta" dell'anno 2010 dalla Società della lingua tedesca (<https://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/sprachkritik-alternativlos-ist-das-unwort-des-jahres-a-740096.html>) e da essere strettamente associata alla figura politica di Merkel (Kurbjuweit 2014). Ad essa si richiama in senso oppositivo, già nel suo nome, il partito di estrema destra *Alternative für Deutschland*.

di politica come attività di interpretazione e di costruzione di mondi: se la realtà è solo una, la politica si deve limitare ad adattarsi ad essa, a fare scelte che possono essere corrette e scorrette unicamente in termini procedurali, e non giuste o sbagliate in termini valoriali. La politica non costituisce cioè più un campo di conflitto tra diverse visioni del mondo, quindi tra differenti interpretazioni su come si vuole vivere, tra diversi progetti sul mondo, ma si deve limitare a seguire scelte tecniche, che hanno a che fare con il vero e il falso, con il corretto e lo scorretto.

Questa strategia ha pienamente successo quando la rappresentazione del mondo veicolata dall'ideologia diviene senso comune: quando precipita e si sedimenta nel linguaggio e nelle pratiche degli individui, sottraendosi alla critica perché, identificandosi con ciò che è ovvio e scontato, non viene mai davvero messa a fuoco. Come ha scritto Mark Fisher, "qualsiasi posizione ideologica non può affermare di aver raggiunto il suo traguardo finché non viene per così dire naturalizzata, e non può dirsi naturalizzata fino a quando viene recepita in termini di principio anziché come fatto compiuto. Di conseguenza il neoliberismo ha cercato di eliminare la stessa categoria di principio, di valore nel senso etico della parola" (Fisher 2018, p. 51). La dimensione normativa e performativa dell'ideologia viene invisibilizzata, a favore di una postura realistica e disincantata nei confronti del mondo, per cui una precisa rappresentazione ideologica del mondo, uno specifico modo di interpretare i fenomeni socio-politici viene fatto passare per mera descrizione dei fatti, per una lettura disincantata della società: "nel corso di più di trent'anni il realismo capitalista ha imposto con successo una specie di "ontologia imprenditoriale" per la quale è *semplicemente ovvio* che tutto, dalla salute all'educazione, andrebbe gestito come un'azienda" (Fisher 2018, p. 51).

Universalizzazione del particolare o inversione

Una seconda strategia consiste nell'elevazione di un interesse particolare a interesse universale. Un caso tipico lo si rintraccia nella critica di Marx all'ideologia borghese, nella quale i valori di uguaglianza e libertà servono in realtà a veicolare, mascherandole, disuguaglianza e costrizione. La finzione del contratto di lavoro ad esempio, nel quale si incontrano individui formalmente liberi e uguali, maschera la profonda disuguaglianza materiale tra imprenditore e lavoratore, per cui quest'ultimo, lungi dall'essere libero, è costretto a vendere la propria forza lavoro. Il punto fondamentale per Marx è che uguaglianza e libertà non sono valori non ancora del tutto realizzati

nella società borghese, ma sono gli strumenti di realizzazione del proprio contrario: come chiarisce Rahel Jaeggi, “la questione qui non è che della libertà e dell’uguaglianza si parla soltanto – *“talking freedom”* –, senza poi attuarle, ma il fatto che il modo in cui esse vengono (necessariamente) attuate nelle condizioni di produzione capitalistiche è tale da produrre l’effetto di una nuova forma, seppur nascosta, di illibertà e sfruttamento” (Jaeggi 2016, p. 69). Mascherare la disuguaglianza e l’illibertà attraverso i loro contrari contribuisce infatti a riprodurli.

Un procedimento analogo lo si trova nell’ideologia del merito, illustrata ad esempio da Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron negli anni Sessanta nella loro critica dell’istituzione scolastica francese. L’indagine è stata condotta a partire dall’esigenza di rendere conto del sorprendente legame che intercorreva tra origine sociale e successo scolastico: “un calcolo approssimativo delle probabilità di accedere all’università secondo la professione del padre mostra che esse vanno da meno di una probabilità su 100 per i figli dei salariati agricoli a circa il 70% per i figli di industriali e a più dell’80% per i figli di professionisti” (Bourdieu, Passeron 2006a, p. 33). Secondo Bourdieu e Passeron, il sistema scolastico francese, dietro il postulato dell’uguaglianza formale, tende a premiare un rapporto con la cultura che è quello tipico della classe dominante (un capitale culturale acquisito in famiglia, attraverso la frequentazione di libri e luoghi di cultura preclusi alle classi dominate): “non dando esplicitamente ciò che esige, esso esige uniformemente da tutti coloro che accoglie che essi abbiano ciò che non dà” (Bourdieu, Passeron 2006b, p. 178). Sanzionando, legittimandole, competenze acquisite al di fuori dell’istituzione, trasforma ciò che è acquisito in base alla propria origine sociale in merito individuale, in talento o dote naturale. La scuola produce dunque un’operazione di neutralizzazione e naturalizzazione, per cui le disuguaglianze sociali vengono trasformate in (legittime) differenze di merito. Attraverso l’appello al merito la scuola assolve così secondo Bourdieu la sua funzione più propria: riprodurre, legittimandole, le disuguaglianze sociali.

L’ideologia del merito ha contribuito a eclissare il valore dell’uguaglianza, veicolando l’idea che una certa disuguaglianza sia giusta e legittima²⁰. Venuto meno il richiamo all’uguaglianza, i valori di riferimento in voga negli ultimi decenni sono, accanto alla liber-

²⁰ Per una disamina più attuale degli effetti della meritocrazia cfr. il recente numero della rivista “Indiscipline” (Borrelli 2024).

tà, l'autonomia e la creatività. Introdotti inizialmente all'interno della sfera professionale, hanno poi esondato in altri campi di vita dell'individuo. Negli anni Ottanta del secolo scorso la cosiddetta "svolta manageriale" all'interno delle aziende ha infatti favorito una trasformazione nell'organizzazione del lavoro che ha smantellato la vecchia struttura gerarchica e verticistica tipica del modello fordista per favorire forme di gestione più orizzontali e meno autoritarie, con una retorica che ha insistito sulla maggiore libertà, autonomia e flessibilità concesse ai lavoratori. A questi infatti non è più chiesta l'esecuzione di compiti specifici ma il raggiungimento di obiettivi: come realizzarli, e dunque anche come organizzare il proprio tempo e le proprie energie, spetta alla libera creatività e all'ingegno del singolo lavoratore, il quale trova dunque nella propria professione il luogo per eccellenza di realizzazione personale. Viene così veicolata l'immagine dell'"imprenditore di se stesso": smantellata la vecchia divisione tra padrone e subordinato, il lavoratore diviene unico artefice del proprio destino, non solo professionale. L'immagine esonda infatti presto dal campo lavorativo per coinvolgere l'intera vita biografica di un individuo, il quale diventa così il solo responsabile del successo o del fallimento della propria vita, ridotta a impresa.

Come ormai numerosi studi hanno mostrato²¹, la retorica manageriale, tramite il richiamo alla libertà e all'autonomia, ha prodotto anzitutto una iper-responsabilizzazione dell'individuo, il quale si trova a dover risolvere a livello biografico e personale contraddizioni sociali a lui esterne. In secondo luogo, e conseguentemente, ha favorito un maggiore coinvolgimento del lavoratore nell'azienda: poiché nel successo o nel fallimento della propria carriera professionale si gioca il senso della propria esistenza, il lavoratore è spinto a impegnarsi il più possibile, in una dinamica di "auto-costrizione" estrema che ha spesso risvolti drammatici²². Come nel caso dell'ideologia borghese criticata da Marx, anche in questo caso non si è di fronte alla realizzazione mancata di certe istanze (i lavoratori non sono abbastanza liberi), ma piuttosto nell'appello a certi valori con l'obiettivo di ottenere il loro contrario: libertà e autonomia rappresentano infatti leve

²¹ La letteratura in merito è ormai vasta: oltre all'ormai classico *Le nouvel esprit du capitalisme* di Boltanski e Chiapello (2014), cfr. almeno Dejours 2021.

²² Sulla quota di sofferenza sul lavoro – fino ai casi estremi di suicidio – ha insistito in particolare Dejours (2021). Un caso esemplificativo in Francia è rappresentato dalla vicenda France Télécome (su cui cfr. il numero di "Travailler": Média 2021).

ideologiche attraverso cui la retorica neoliberale riesce a ottenere maggiore coercizione e subordinazione.

Distrazione o deviazione

Una terza strategia consiste nel raccogliere autentiche istanze di emancipazione e nel rivolgerle verso bersagli illusori: attingendo a sentimenti quali rabbia e disillusione nei confronti dell'esistente, ma anche a desideri e speranze in un futuro migliore, l'ideologia li convoglia in direzioni che ne disinnescano il potenziale critico.

La religione, figura tipica di ideologia, costituisce nella critica marxiana un caso esemplare di deviazione, poiché raccoglie e dà forma a esigenze di liberazione terrena e le proietta verso un aldilà oltremondano. Tramite una promessa di redenzione ultraterrena infatti, fornisce le motivazioni soggettive per sopportare le sofferenze di questo mondo, nella convinzione che verranno ricompensate nell'altro. L'effetto della religione sul mondo sarebbe dunque principalmente conservativo, poiché priva i soggetti dei moventi per tentare di trasformare l'esistente, per esigere qui e ora la liberazione, che sia dalla privazione economica o dall'oppressione politica.

Ma effetto analogo lo producono secondo Marx, come già visto, le battaglie "metafisiche" degli ideologi tedeschi, convinti di poter trasformare la realtà sociale attraverso la mera critica delle idee. Impegnati a liberare "l'uomo" dal dominio di [...] frasi, dalle quali non è mai stato asservito" (Marx, Engels 2018, p. 88), gli ideologi tedeschi finiscono per elaborare promesse di emancipazione che hanno luogo unicamente nella testa delle persone, e che si rivelano incapaci di modificare i rapporti sociali. La convinzione di poter incidere sulla realtà limitandosi a cambiare le idee è però non solo fallace, ma anche controproducente: il fallimento delle promesse di emancipazione avrà infatti come effetto quello di confermare l'impossibilità di modificare la realtà sociale, contribuendo alla causa della conservazione.

Meccanismi di deviazione si ritrovano anche in maniera esemplare nella retorica xenofoba e razzista (di ieri e di oggi), che orienta la rabbia sociale verso il basso, verso gli ultimi, e la distoglie dalle reali cause (o dai veri responsabili) della sofferenza sociale, impedendo inoltre un'analisi più articolata dei processi alla sua origine. La rabbia, passione potenzialmente critica (Palazzi 2021), viene così convertita in risentimento, o addirittura in ringhio (Alagna 2018), atteggiamento di chi percepisce la propria posizione sotto attacco e se la prende contro chi sta peggio, reazione dunque sempre rivolta verso il basso ed emi-

nentemente conservatrice, perché intenta a mantenere lo status quo, a difendere il poco che si ha contro coloro che hanno ancora meno.

Infine, un ulteriore tipo di deviazione si può rintracciare oggi nella galassia, variegata ed eterogenea, del complottismo. In molti casi infatti le teorie del complotto non solo rispondono ad autentiche esigenze di critica sociale, ma – come sottolinea Wu Ming 1 – detengono addirittura “nuclei di verità”, cioè si fondano su premesse, o contengono considerazioni che, spogliate dal gran numero di elementi inverosimili, risultano plausibili e condivisibili anche da chi critica la realtà sociale senza però credere in quelle teorie (Wu Ming 1 2023). Offrendo dunque un impasto di nozioni del senso comune, elementi assurdi e affreschi grotteschi, le teorie del complotto costituiscono un terreno nel quale una sana insoddisfazione nei confronti di verità date può raggiungere livelli parossistici e assumere forme stravaganti: l'espressione “do one's own research” – versione contemporanea del “sapere aude” kantiano (Emmenegger *et al.* 2022) – esprime appieno la convinzione dei sostenitori delle teorie del complotto di esercitare spirito critico e autonomia di pensiero, di star lacerando il velo delle verità precostituite. Le teorie del complotto attingono in questo senso a un serbatoio consistente di malessere e insoddisfazione nei confronti della realtà sociale, raccolgono energie, coinvolgimento, capacità di sacrificio e li incanalano verso obiettivi illusori, fittizi, chimerici²³.

Il gioco degli smascheramenti

La diagnosi sul carattere “post-ideologico” della nostra epoca e sulla “fine delle ideologie” è in parte figlia, o compagna, della sentenza tatcheriana sull'assenza di alternative, di un realismo cinico che non cede alle illusioni, un atteggiamento disincantato da persone mature che non lascia spazio all'immaginazione – o alla pratica – di altri mondi possibili, assegnandogli lo statuto di sogni a occhi aperti di bambini non ancora cresciuti; o relegandole a sacche di arretratezza, qualcosa che appartiene al passato e verrà presto o tardi debellato. Una diagnosi che è dunque in fondo una strategia ideologica essa

²³ All'evidente effetto di deviazione del potenziale critico si affianca poi spesso una funzione eminentemente conservativa, quando non reazionaria, di certe teorie del complotto, come mostra la convergenza tra adepti di una delle teorie del complotto oggi più diffuse, QAnon, e i sostenitori di Trump negli Stati Uniti, e che trova il suo momento culminante e più esemplificativo il 6 Gennaio 2021 con l'assalto al Campidoglio (Wu Ming 1 2021).

stessa, che mira a ridurre il campo dell'immaginabile e del possibile a nulla più di ciò che la realtà già contiene e suggerisce²⁴.

Tale atteggiamento si sostanzia anche nell'attuale ossessione per la verità, che ha contribuito a disinnescare una concezione della politica come lotta e conflitto tra visioni alternative della società (tra ideologie, appunto), per relegarla a mera gestione del reale. E che emerge in maniera palese a partire dalla presenza ingombrante nel dibattito pubblico di discorsi, spesso preoccupati, intorno al dilagare delle fake news e al diffondersi di teorie del complotto sempre meno verosimili. Circostanze che hanno portato gli studiosi a coniare il termine "post-verità", parola dell'anno per l'Oxford English Dictionary nel 2016, per indicare il venir meno di riferimenti condivisi a istanze autoritative riconosciute e la tendenza a subordinare la validazione di oggettività e verità a ciò che già corrisponde alle proprie opinioni, a ciò che piace (Palano 2020, pp. 41 ss.). Una declinazione iper-soggettivistica della verità cui si replica tramite l'appello ai "fatti" e ai "dati oggettivi" attraverso pratiche di "debunking" e "fact checking", in un circolo vizioso in cui le battaglie politiche – i conflitti sui diversi modi di interpretare e orientare i fenomeni sociali – sono ricondotte (e ridotte) alla contrapposizione tra vero e falso²⁵.

Il caso delle teorie del complotto è in questo senso significativo: da un lato, i loro fautori smascherano le menzogne del potere veicolate e diffuse tramite i media mainstream in nome di una verità accessibile a pochi "illuminati"; dall'altro quelli che non cadono nella "tana del bianconiglio"²⁶ rifiutano (e deridono) bufale e complottismi facendo sfoggio di un realismo scevro di illusioni, di un rapporto sano con la realtà. Un gioco degli smascheramenti reciproci che riproduce anzitutto una forma banalizzata di critica dell'ideologia; e in cui, inoltre, la strategia emancipativa – il modo per svegliare chi vive nella menzogna – consiste, da entrambe le parti, nell'appello alla concretezza dei fatti oggettivi. Al di là dell'inefficacia di tale strategia, ormai conclamata²⁷, è degno di nota come lo stesso repertorio della

²⁴ Sui diversi tipi di realismo in rapporto al possibile cfr. Weber 1958, pp. 340-342. Per una discussione sulla categoria di cinismo si veda il saggio di Dimitri D'Andrea *Cinismo con distacco. La soggettività singolarista tra estremismo liberale e identità ringhiosa* in questo volume.

²⁵ Cfr. su questo Cuono 2021.

²⁶ Immagine che proviene dal racconto *Le avventure di Alice nel paese delle meraviglie* di Lewis Carroll, ma che è stata ripresa e resa celebre dal film *Matrix*.

²⁷ Per strategie alternative cfr. Wu Ming 1 2021.

critica sia in questo caso ridotto e circoscritto a una dimostrazione di realismo, all'inventario rigoroso e pedissequo di ciò che è.

In una sorta di cortocircuito teorico (o di eterogenesi dei fini), la convinzione di vivere in un mondo privo di ideologie – se non per alcuni residui attribuibili ad arretratezza culturale o a patologie sociali – ha finito in una certa misura per contribuire alla riproduzione, alla stregua di meccanismi automatici e involontari, di alcuni schemi (stereo)tipici del paradigma dell'ideologia. Piuttosto che la riproposizione incessante di un meccanismo di smascheramento che non riesce a sollevarsi oltre la mera aderenza al reale, o l'accertamento – certo doveroso, ma spesso sterile – di ciò che è vero, del paradigma dell'ideologia avrebbe però senso recuperare ben altro: l'attenzione ai rapporti di potere di cui le idee possono essere veicolo ed espressione; uno sguardo in grado di restituire chiaroscuri e profondità, contro l'appiattimento di un realismo privo di alternative; la capacità di riconoscere alle idee la molteplicità delle loro dimensioni, significati e funzioni, oltre la logica binaria del vero/falso.

Riferimenti bibliografici

- Alagna M. (2018), *Look Down in Anger. L'epoca del ringhio*, "Lo Sguardo", n. 27, pp. 297-315.
- Antonini F., Guzzone G. (a cura di) (2018), *L'estensione dell'ideologia. Folclore, religione, senso comune, buon senso, filosofia*, "Materialismo storico", n. 2, vol. 5.
- Arendt H. (2009), *Ideology and Terror: A Novel Form of Government* [1953]; tr. it. *Ideologia e terrore*, in Id., *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, pp. 630-656.
- Aron R. (1958), *L'opium des intellectuels* [1955]; tr. it. *L'oppio degli intellettuali*, Bologna, Cappelli.
- (1978), *L'idéologie*, "Revue européenne des sciences sociales", n. 43, pp. 35-50.
- Bell D. (1991), *The End of Ideology* [1960]; tr. it. *La fine dell'ideologia*, Milano, SugarCo.
- Bobbio N. (2014), *La democrazia e il potere invisibile*, in Id., *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, pp. 81-106.
- Boltanski L., Chiapello È. (2014), *Le nouvel esprit du capitalisme* [1999]; tr. it. *Il nuovo spirito del capitalismo*, Milano, Mimesis.
- Borrelli D. (a cura di) (2024), *Meritocrazia*, "Indiscipline", n. 1, vol. 4.
- Bourdieu P. (2003), *Sur le pouvoir symbolique* [1977]; tr. it. *Sul potere simbolico*, in A. Boschetti, *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, Marsilio, Venezia, pp. 119-129.

- (1998), *Méditations pascaliennes* [1997]; tr. it. *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli.
- Bourdieu P., Eagleton T. (1994), *Doxa and Common Life: An Interview*, in S. Žižek, *Mapping Ideology*, London - New York, Verso, pp. 265-277.
- Bourdieu P., Passeron J.C. (2006a), *Les héritiers. Les étudiants et la culture* [1964]; tr. it. *I delfini. Gli studenti e la cultura*, Guaraldi, Rimini.
- (2006b), *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement* [1970]; tr. it. *La riproduzione. Per una teoria dei sistemi di insegnamento*, Guaraldi, Rimini.
- Celikates, R. (2006), *From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique: On the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn*, “Constellations”, vol. 13, n. 1, pp. 21-40.
- Cuono M. (2021), *Gli americani credono ai loro miti?*, “Teoria politica”, n. 11, pp. 123-131.
- D'Andrea D. (2022), *Libertarismo ringhioso. Siamo divenuti moderni*, “Teoria politica”, n. 12, pp. 137-158.
- Dejours C. (2021), *Souffrance en France* [2009] ; tr. it. *L'ingranaggio siamo noi. Lavoro e banalizzazione dell'ingiustizia sociale*, Milano, Mimesis.
- D'Eramo M. (2020), *Dominio. La guerra invisibile dei potenti contro i sudditi*, Milano, Feltrinelli.
- Eagleton T. (2007), *Ideology. An Introduction*; tr. it. *Ideologia. Storia e critica di un'idea pericolosa*, Roma, Fazi.
- Emmenegger C., Gallino F., Gorgone D. (2022), *Andante doloroso. Variazioni su un saggio di Remo Bodei*, “Teoria politica”, n. 12, pp. 197-213.
- Engels F. (1977), *Engels a Franz Mehring a Berlino* [14 luglio 1893], in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, vol. L, Roma, Editori Riuniti, pp. 109-113.
- Finelli R. (2021), *Fortuna e sfortuna dell'ideologia: una breve storia*, “Consecutio Rerum”, n. 10.
- Fisher M. (2018), *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* [2009]; tr. it. *Realismo capitalista*, Roma, Nero.
- Foster Wallace D. (2009), *This is Water: some thoughts, delivered on a significant occasion about living a compassionate life* [2009]; tr. it. *Questa è l'acqua*, Torino, Einaudi.
- Frosini F. (2018), *Ideologie, superstrutture, linguaggi nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, “Materialismo storico”, n. 2, vol. 5, pp. 150-187.
- Galli C. (2022), *Ideologia*, Bologna, il Mulino.
- Gessen, M. (2019), *The Future is History. How Totalitarianism Reclaimed Russia* [2017]; tr. it. *Il futuro è storia*, Palermo, Sellerio.
- Gramsci A. (1975), *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi.
- Hall S. (1988), *The Toad in the garden: Thatcherism amongst the theorists*, in C. Nelson, L. Grossberg (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, Macmillan.
- Han B.H. (2015), *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*; tr. it. *Nello sciame. Visioni del digitale*, Roma, Nottetempo.

- Jaeggi R. (2016), *Was ist Ideologiekritik?* [2013]; tr. it. *Che cos'è la critica dell'ideologia?*, in Id., *Forme di vita e capitalismo*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Kurbjuweit D. (2014), *Alternativlos. Merkel, die Deutschen und das Ende der Politik*, München, Carl Hanser Verlag.
- Liguori G. (2017), *Ideologia, egemonia, apparato egemonico*, in M. Failla, F. Toto (a cura di), *Per una politica del concreto. Studi in onore di Roberto Finelli*, Roma, Roma Tre-Press, pp. 267-281.
- Marcuse H. (1969), *Über den affirmativen Charakter der Kultur* [1965]; tr. it. *Sul carattere affermativo della cultura*, in Id., *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Torino, Einaudi, pp. 43-85.
- Marx K. (1974), *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* [1859], Roma, Editori Riuniti.
- (2009), *Il capitale* [1867], vol. I, Torino, UTET.
- Marx K., Engels F. (2018), *Die deutsche Ideologie* [1932]; tr.it. *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti.
- Média M. (a cura di) (2021), *Le jugement France Télécom : un tournant juridique historique ?*, “Travailler”, vol. 2, n. 46.
- Palano D. (2020), *Bubble Democracy. La fine del pubblico e la nuova polarizzazione*, Brescia, Editrice Morcelliana.
- Palazzi F. (2021), *Politica della rabbia. Per una balistica filosofica*, Milano, Notetempo.
- Rehmann J. (2013), *Theories of ideology: the powers of alienation and subjection*, Leiden - Boston, Brill.
- Scuccimarra L. (2015), *Critica dell'ideologia e autotrascendenza sociale. Un itinerario francofortese*, “Filosofia politica”, n. 2, pp. 295-314.
- Sloterdijk P. (2015), *Sphären III: Schäume: Plurale Sphärologie* [2004]; tr. it. *Sfere III. Schiume. Sferologia plurale*, Milano, Raffaello Cortina.
- Stoppino M. (2004), *Ideologia*, in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (a cura di), *Dizionario di politica*, Torino, UTET.
- Thompson E. (1977), *Alcune osservazione su classe e “falsa coscienza”*, “Quaderni storici”, vol. 12, n. 36/3, pp. 900-908.
- Vassalle A. (2012), *Costruzione di mondi. Note sul concetto weberiano di Weltbild*, “Annali del Dipartimento di Filosofia”, XVIII, pp. 127-149.
- Wacquant L.J.D. (1993), *From Ideology to Symbolic Violence: Culture, Class and Consciousness in Marx and Bourdieu*, “International Journal of Contemporary Sociology”, vol. 30, n. 2, pp. 125-142.
- Waxman C.I. (a cura di) (1968), *The End of Ideology Debate*, New York, Funk & Wagnalls.
- Weber M. (1958), *Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*; tr. it. *Il significato della “avalutatività” delle scienze sociologiche e economiche* [1918], in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino, pp. 309-375.
- (2002), *Einleitung*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [1920-

21]; tr. it. *Introduzione a Letica economica delle religioni universali*, in Id., *Sociologia della religione*, vol. 2, Torino, Comunità, pp. 6-40.

Wu Ming 1 (2021), *La Q di Qompolotto*, Roma, Alegre.

– (2023), *Perché dobbiamo prendere sul serio le fantasie di complotto*, “Internazionale”, 13 dicembre.

Žižek S. (2008), *The Sublime Object of Ideology*, London - New York, Verso.

*Cinismo con distacco. La soggettività singolarista
tra estremismo liberale e identità ringhiosa*

Dimitri D'Andrea

*Solo i cinici e i codardi non si svegliano all'aurora:
per i primi è indifferenza e disprezzo dei valori e per
gli altri è riluttanza nei confronti dei doveri.*

F. Guccini, *Don Chisciotte*.

1. Premessa

A partire dalla fine degli anni Ottanta del secolo scorso il cinismo politico e sociale, quello della politica e quello degli individui, è stato spesso convocato per restituire alcune delle trasformazioni che hanno investito le società liberaldemocratiche occidentali¹. Il cinismo è stato cioè un modo per descrivere gli esiti di fenomeni per molti versi convergenti, ma non certo identici, come la rivoluzione neoliberale e la fine delle grandi narrazioni con i loro effetti di indebolimento delle appartenenze collettive, di progressiva diffusione di atteggiamenti opportunistici all'insegna dell'assenza di scrupoli e graduale affermazione di forme di spregiudicato adattamento al mondo, di disinibita adesione alla logica della competizione, di indifferenza e di mancanza di solidarietà, di disposizione al compromesso. Insomma, il cinismo sarebbe uno degli atteggiamenti cardine di un mondo che ha percorso fino in fondo la strada del disincanto e che si trova sprovvisto di qualsiasi al di là, sia esso storico o ultraterreno.

Si tratta di una diagnosi che sicuramente coglie alcuni aspetti rilevanti delle soggettività e della politica contemporanee. E, tuttavia, c'è nel ricorso al cinismo come cifra delle società liberaldemocratiche anche qualcosa di inattuale e di insoddisfacente, come se, da una parte, alcuni elementi del nostro presente venissero letti con una lente inadeguata, mentre, dall'altra, dettagli fondamentali del quadro rimanessero fuori fuoco, o venissero, in qualche modo, oscu-

¹ Pionieristico in questo senso il volume di G. Agamben, M. Bascetta, L. Berti, A. Castellani, L. Castellano, A. Colombo, M. De Carolis, M. Ilardi, A. Illuminati, F. Piperno, R. Rossanda, D. Starnone, P. Virno della fine degli anni Ottanta (Roma, Theoria, 1990) recentemente ripubblicato come Aa. Vv., *Sentimenti dell'aldiqua. Opportunismo, paura cinismo nell'età del disincanto*.

rati. Insomma, quella di cinismo mi sembra una diagnosi almeno parzialmente fuori tempo massimo e, in sostanza, viziata da una prospettiva novecentesca.

Il fenomeno che segna la società e la politica del mondo occidentale contemporaneo è costituito dall'egemonia – dalla nascita e dalla diffusione – di una forma inedita ed estrema di individualismo che chiamo *singularismo*. L'individualismo della singolarità è definito da un'esigenza di immediatezza e da una pretesa di unicità che svincola il singolo non soltanto da qualsiasi etica del dovere, ma anche da qualsiasi esigenza di divenire altrimenti, di relazione con qualcosa che trascenda il proprio "esser così". In definitiva da ogni confronto con la realtà, sia essa costituita dagli altri (riconoscimento) o dalla oggettività di una prestazione. La società è per l'individuo della singolarità il campo di espressione della propria unicità, l'ambito in cui realizzare qualcosa di personale, di liberamente scelto, che risponda alla propria specifica soggettività. Un mondo in cui si può essere felici all'unica condizione di volerlo essere.

A questo volto sorridente corrisponde, però, la consapevolezza della inscalfibile e inemendabile durezza del mondo al quale è indispensabile adattarsi per poter sopravvivere. All'assolutismo dell'io fa così da contraltare l'assolutismo della realtà, lo strapotere di un mondo indifferente ed estraneo ad ogni esigenza etica che nella sua immodificabilità impone l'adozione di un realismo assoluto. Un mondo nel quale fare quel che si può senza, però, che quel che si riesce a fare retroagisca sulla propria autostima o sulle condizioni di possibilità di una vita in cui si possa esprimere se stessi. Il mondo è un gioco sempre più duro che spesso non si può evitare di giocare: un mondo che viene affrontato senza alcuna velleità di trasformazione, contro cui non si fa valere alcuna istanza etica di cambiamento, ma che conta sempre meno dal punto di vista di quello che ha veramente valore, ovvero il nostro autentico sé e la sua espressione.

In questa prospettiva, la mia tesi è che la diagnosi di cinismo, sebbene colga indubbiamente alcuni aspetti della postura della soggettività contemporanea nei confronti del mondo, non sia in grado di descrivere l'impasto originale di ottimismo e pessimismo, di rifiuto e di adattamento, di fiducia e rassegnazione, di spregiudicato realismo e di fede incondizionata nel proprio valore al di là di ogni principio di realtà che caratterizza la soggettività egemone nelle nostre società. Insomma: l'insistenza sul cinismo, anche a causa della sua complessa fenomenologia e della pluralità delle sue declinazioni, può impedir-

ci di cogliere le novità principali che caratterizzano la soggettività contemporanea. La soggettività singolarista esibisce sicuramente dei tratti cinici, ma nel complesso non può essere definita integralmente ed esclusivamente cinica.

1. *Cinismo di tutti i tempi*

Una delle difficoltà più evidenti per l'uso del cinismo come cifra diagnostica del presente è la lunga carriera storica della categoria, la grande varietà delle sue manifestazioni e conseguentemente la sua polisemia. Nondimeno, Peter Sloterdijk, a cui si deve attribuire una delle più importanti riprese di attenzione per il cinismo in tempi recenti, ha proposto di individuare il tratto invariante del cinismo di tutti i tempi in “due tratti formalmente riscontrabili nel *kinismo* [antico] come anche nel cinismo [moderno]: uno è il motivo dell'*autoconservazione nella crisi*, l'altro è una sorta di realismo sporco e svergognato che si riconosce *sic et simpliciter* “in ciò che accade”, senza badare a inibizioni o convenzioni morali” (Sloterdijk 2013, p. 119). Si tratta di una caratterizzazione problematica su almeno due versanti. Il primo riguarda l'autoconservazione. Appare, infatti, difficile, da un lato, attribuire al cinismo antico una preoccupazione autoconservativa in senso proprio, ma anche, dall'altro, incardinare definitoriamente quello moderno su una preoccupazione così minimalista. Il secondo versante riguarda, invece, l'uso e la natura del realismo cinico: se, infatti, al cinismo antico può essere attribuita un'attitudine descrivibile nei termini di un realismo svergognato, assai più problematica appare la sua caratterizzazione in termini di identificazione in ciò che accade. L'aderenza (aproblematica) alla fatticità del mondo sembra essere un tratto del cinismo moderno che difficilmente può essere usato per caratterizzare un cinismo come quello antico con un evidente afflato etico.

Più promettente sembra essere un approccio definitorio inizialmente meno carico di riferimenti immediatamente filosofici e orientato a restituire l'uso che del termine viene fatto nel linguaggio ordinario. Il vocabolario Treccani definisce cinico “chi, con atti e con parole, ostenta sprezzo e beffarda indifferenza verso gli ideali, o le convenzioni, della società in cui vive; chi non arrossisce di nulla, impudente, sfacciato”². Si tratta di un buon punto di partenza. Da

² Vocabolario Treccani, *Cinico*, disponibile all'indirizzo: <https://www.treccani.it/vocabolario/cinico/>

qui è possibile partire per mettere a punto una caratterizzazione più articolata e complessa del cinismo nel suo insieme attraverso la valorizzazione e la precisazione di alcuni elementi che in questa formulazione risultano assenti o ancora impliciti.

Il cinismo individua, in primo luogo, l'atteggiamento antagonistico, il gesto ostentatamente polemico di una minoranza nei confronti della normalità, delle opinioni, delle credenze della maggioranza. Un cinismo unanimemente condiviso sarebbe un non senso. Il cinico è la voce stonata, fuori dal coro che necessita di un nemico, di un avversario per poter esistere. Non indica semplicemente qualcuno che si comporta diversamente dall'ordinario, ma individua chi ostenta e rivendica questo diverso credere e agire come più adeguato alla verità delle cose. Per questo il cinico è privo di vergogna: non soltanto non si nasconde, ma incalza i suoi interlocutori, li insegue perseguendo intenzionalmente lo scandalo, la provocazione che mira ad interrompere la normalità. Nel cinismo c'è un appello alla verità contro l'errore che lo colloca pienamente all'interno dell'atteggiamento critico. Una critica che aggredisce l'avversario, che lo inquieta, lo sottrae alla sua zona di *comfort* per sollecitarlo ad un ripensamento, ad una messa in discussione delle proprie certezze e del proprio *habitus*. Nell'attitudine cinica è all'opera il dispositivo critico che contrappone alla normalità un essere e un agire altrimenti, fondati sulla vera natura delle cose.

Definitorio del cinismo nel suo insieme è, in secondo luogo, il bersaglio dell'attività critica. Il cinismo è un moto di protesta sia contro gli ideali e le utopie, sia contro le convenzioni e le regole sociali. Due nemici in realtà molto diversi. Da una parte, infatti, gli ideali, forze promotrici di un mondo migliore e di un miglioramento del mondo, sono anch'essi una forza critica; dall'altra, le convenzioni sono l'avversario della critica, sono le regole accettate e imposte come architrave del presente, la normatività che soggiace all'esistente e che lo riveste di un'aura di legittimità. Ugualmente critico nei confronti degli uni come delle altre, il cinico sferza il proprio attacco sia contro coloro che vorrebbero rendere il mondo migliore, sia contro coloro che lo descrivono migliore di quello che è. Una critica di chi critica il mondo – di chi pretende di cambiarlo, di farlo funzionare altrimenti –, così come di chi non lo critica perché pensa che sia già conforme a principi e norme etiche. Cinico è chi non si vergogna di ciò che gli altri ritengono degno di pudore, chi dovrebbe nascondersi e non lo fa, chi esibisce il proprio dissenso rispetto al credo diffuso sia esso fatto di aspirazioni o di regole vigenti. La sfrontatezza, la

spregiudicatezza, la spudoratezza del cinico si scagliano sia contro la regolazione etica incarnata nelle convenzioni sociali, sia contro gli ideali prevalenti che indicano il modo migliore di condursi individualmente o di organizzarsi socialmente e politicamente.

Tratto unificante del cinismo è, in terzo luogo, l'appello alla realtà come fondamento della critica. Contro le norme vigenti e le aspirazioni ideali il cinico gioca la carta del realismo. Cinismo è, così, sinonimo di disincanto, di mobilitazione della realtà contro l'illusione, di demolizione del valore di qualcosa per l'eccessiva distanza dalla materialità, dalla dura e inaggirabile natura delle cose. Il cinismo è la mossa critica di chi riafferma le ragioni della realtà contro le convenzioni che la dipingono diversa da quella che è, così come contro ogni progetto emancipativo che pretenda semplicemente di negarla. Il cinismo è la critica realistica delle convenzioni e la critica della critica per l'astrattezza delle sue pretese, l'artificiosità dei suoi principi, il velleitarismo delle sue esigenze. All'idealizzazione della realtà così com'è e agli ideali astratti che prescindono dalla materialità della vita e dalle sue ragioni il cinico oppone la nuda realtà, un realismo dissacrante che ridimensiona la capacità umana di trasformare con successo e con profitto la concretezza di una vita materiale fatta di bisogni, di rapporti di potere, di contingenza e di fortuna.

Cinico è, così, in quarto luogo, chi nutre una sfiducia profonda e insuperabile nella trasformabilità del mondo e, al tempo stesso, denuncia le illusioni di chi pretende di renderlo diverso da quello che è. Ciò che si può cambiare nel mondo e del mondo è soltanto il destino dei singoli, non le regole del gioco. Si può giocare – si può vincere o perdere –, si può abbandonare il gioco, ma non si possono cambiarne le regole. Il cinismo è, dunque, una forma di adattamento al mondo che a partire dalla credenza nella sua immutabilità – nell'assenza di alternative a ciò che esiste – risulta indifferente e ostile ad ogni proposito di rivoluzione politica o di trasformazione radicale della società.

Il cinismo è, infine, una strategia rigorosamente individuale. Non nel senso di essere necessariamente disinteressata agli altri, quanto piuttosto in quello di essere una proposta di individui rivolta solo ed esclusivamente ad altri individui. Nel mondo del cinico non c'è spazio per organizzazioni collettive, formazioni sociali o istituzioni politiche. La verità del cinico non produce comunità, se parla ad altri lo fa per persuaderli ad adottare in completa autonomia una condotta che non crea solidarietà e non vincola reciprocamente. Il

cinico è solo anche quando parla con altri, anche quando li persuade a percorrere la sua stessa strada.

2. *Il cinismo antico: la libertà come sovranità e autarchia*

Rispetto a questa sorta di profilo condiviso, quasi tutti gli autori che nel Novecento hanno rilanciato, con prospettive estremamente diverse, l'interesse filosofico per il cinismo da una parte ne hanno messo a tema la complessa e variegata fenomenologia – di volta in volta difensivo o aggressivo, sovrano o plebeo (De Carolis 2023, pp. 51-52), dei dominati o dei dominanti (Sloterdijk 2013, pp. 52-56) –, dall'altra hanno evidenziato la differenza macroscopica e decisiva fra cinismo antico e moderno, fra due posture nei confronti del mondo che, nonostante la condivisione di un carattere individualistico e realistico di fondo, finiscono per produrre tipi di condotta nettamente distinti. In area tedesca, questa distanza è stata restituita – sia pure con caratterizzazioni estremamente diverse – addirittura con la distinzione lessicale fra *Kynismus* e *Zynismus* per indicare con il primo il cinismo degli antichi, con il secondo quello dei moderni³. La mia proposta è quella di restituire la polarità oppositiva fra il significato antico e quello moderno di cinismo nei termini di un cinismo *autarchico e minimalista* e un cinismo *illimitatamente autoaffermativo*. Polarità che prende forma a partire da una differenza radicale nell'immagine del mondo.

Il cinismo antico è una dottrina etica – una proposta esemplare – univoca e coerente intorno alla condotta di vita necessaria a conseguire la felicità⁴ e a raggiungere il sommo bene. La vita, gli aneddoti e le massime di Diogene di Sinòpe, la figura più celebre ed esemplare del cinismo antico, ci restituiscono indicazioni precise sui contenuti e sulla natura del cinismo a partire dalla funzione normativa della φύσις come cuore pulsante di questa proposta etica: “Di questo tenore erano i suoi discorsi. E risultava chiaro che li metteva anche in pratica, falsificando davvero la moneta corrente, non attribuendo per nulla a ciò che è secondo norma di legge la stessa importanza di quanto è secondo natura” (Diogene Laerzio 2017, pp. 677-679). Per Diogene la natura costituisce il fondamento di ciò che è bene,

³ Per questa distinzione cfr. Tillich 1953; Heinrich 1966; Niehues-Pröbsting 1988; Sloterdijk 2013.

⁴ Sulla felicità come obiettivo del modo di vita cinico cfr. Brancacci 2019, p. 197.

l'unico criterio per orientare la condotta e definire la vita buona⁵. Questo tema della normatività della natura è stato lucidamente colto come definitorio del cinismo anche da Michel Foucault nel corso al Collège de France su *Il coraggio della verità*: la vita buona “deve far apparire, senza limiti e senza dissimulazioni, ciò che nell'essere umano appartiene all'ambito della natura e quindi del bene” (Foucault 2011, p. 244)⁶. La conformità a natura è il criterio della vita autentica, della vera vita. Nella natura è fissato il principio che deve guidare la nostra esistenza, il bene a cui dobbiamo tendere e il cui conseguimento può rendere la nostra vita felice. Nulla di ciò che è “per natura” è male: il male (inflitto e subito, fisico e morale) prende forma nell'allontanamento dalla natura, da ciò che gli uomini hanno aggiunto alla natura.

Dalla normatività della natura discende uno dei tratti più caratteristici del cinismo: l'assenza di pudore, di vergogna, di ipocrisia⁷. Se ciò che è conforme a natura non può essere male, non c'è motivo di sottrarlo allo sguardo degli altri: “Era abituato a fare tutto in pubblico, sia gli affari di Demetra sia quelli di Afrodite. E soleva addurre press'a poco le seguenti argomentazioni: ‘Se pranzare non è fuori luogo, non è fuori luogo nemmeno farlo in piazza; ma pranzare non è fuori luogo; dunque, non è fuori luogo nemmeno farlo in piazza’” (Diogene Laerzio 2017, pp. 675-677). Sono i pregiudizi, le convenzioni correnti, le opinioni (erronee) che collegano la vergogna non alla qualità intrinseca degli atti, alla loro contrarietà a natura, ma alla loro visibilità da parte degli altri: l'essere visibile non aggiunge o toglie nulla alla natura degli atti: “Ciò di cui ci si deve vergognare [...] deve essere sentito come vergognoso sempre,

⁵ L'espressione normatività della natura indica la credenza cinica nella “oggettività dei valori morali, [...] radicale distinzione tra bene e male, tra i quali *tertium non datur*, [...] esigenza di una assoluta congruenza fra teoria e prassi [...]” (Brancacci 2015, pp. 563-564).

⁶ Il tema era stato esplicitato poco prima: “Se c'è in noi qualcosa di male o se facciamo qualcosa di male, non si tratta forse di ciò che gli uomini hanno aggiunto alla natura con le loro abitudini, le loro opinioni e le loro convenzioni?” (*ibidem*).

⁷ “Resta comunque fuori di dubbio che l'epiteto κῶον si ricollega in primo luogo all'*ἀναίδεια* di Diogene, al suo modo provocatorio e sfrontato di parlare, di vivere, di concepire i suoi rapporti con gli altri; alla sua mancanza di pudore e di vergogna; alla sua abitudine di fare in pubblico anche le cose più indecenti: tutti temi che sono riconducibili ad aspetti diversi di quella polemica contro la δόξα, contro i pregiudizi e le convenzioni correnti, che costituisce [...] il filo rosso del suo pensiero e del suo comportamento” (Giannantoni 1990, pp. 493-494).

che si sia o no alla presenza di altri: ma nulla di ciò che è naturale è vergognoso” (Giannantoni 1990, p. 492).

La conformità a natura è, dunque, il sommo bene, la felicità a cui tende la vita del cinico antico⁸. Ma che cosa dobbiamo intendere con natura e come dobbiamo identificare il bene che essa indica? Come intendere questa conformità a natura? Definitoria del cinismo antico è, in primo luogo, la contrapposizione della φύσις sia al νόμος, sia alla δόξα. La natura è ciò che è altro dall’artificio, da ciò è difforme e distante dai modi naturali di vita, di relazione, di soddisfacimento di bisogni, sia esso fatto di νόμοι – leggi, regole sociali, convenzioni – oppure da δόξαι – pregiudizi, opinioni, abitudini, credenze. Bersaglio polemico del cinismo antico è tutto ciò che gli uomini hanno aggiunto alla natura, tutto ciò che ha prodotto un allontanamento dei desideri e dei giudizi dalla semplicità della vita secondo natura. La “polemica contro il νόμος e contro la δόξα (non solo nel senso di ‘onore’ e di ‘gloria’, ma anche in quello di ‘opinione corrente’ e di ‘pregiudizio comune’) [costituisce] il centro e il motivo unificante della sua propaganda e del suo ‘ringhiare’” (Giannantoni 1990, pp. 515-516)⁹. La critica del cinismo contro le δόξαι non si limita, quindi, alle opinioni e ai pregiudizi, ma investe anche i desideri relativi ai beni mediati dalle opinioni altrui come appunto la gloria, l’onore, la fama.

Il modello della semplicità di una vita secondo natura è costituito dall’animalità: “Secondo quanto riferisce Teofrasto nel *Megarico*, osservando un topo correre in giro, senza cercare un giaciglio, senza farsi intimorire dalle pene, né desiderare qualcuno di quelli che sembrano oggetti di godimento, trovò il modo per far fronte alla sua difficile situazione” (Diogene Laerzio 2017, p. 631). Per Diogene la vita animale rappresenta la semplicità alla quale l’uomo deve fare ritorno, liberandosi dall’artificiosità della civilizzazione, dal degrado e dalla distorsione della vita umana prodotto dalle convenzioni e dai pregiudizi¹⁰. La vita animale è il modello di una vita che non è

⁸ Su questa idea cfr. Long 1999, p. 624.

⁹ Sullo stesso punto cfr. anche ivi, p. 517 (“Il motivo della polemica contro la δόξα fa tutt’uno, come si è detto, con quello della polemica contro il νόμος e dell’esaltazione della φύσις”) e p. 527 (“in Diogene il tema centrale, attorno al quale si dispongono tutti gli altri, è quello dell’opposizione tra φύσις e νόμος, tra φύσις e δόξα”).

¹⁰ Così sintetizza efficacemente Giannantoni: “Il ritorno alla φύσις, ad una vita naturale, esprime dunque il motivo ricorrente di opposizione alle δόξαι, all’accumularsi di convenzioni e di pregiudizi che lo sviluppo della civilizzazione ha introdotto nella vita umana, distorcendola e degradandola. In questo senso andranno inter-

schiava dei desideri, facile perché limitata alle esigenze insopprimibili e sottratta al dominio delle passioni, della ricerca del superfluo, dell'inessenziale: "Andava spesso in giro gridando che gli dèi avevano concesso agli uomini una vita facile, ma che questa facilità rimane nascosta, poiché essi vanno cercando focacce al miele e unguenti simili" (Diogene Laerzio 2017, p. 653). La normatività della natura si declina così nella normatività della vita animale: "Per non essere inferiori agli animali, bisogna essere capaci di assumere questa animalità come forma ridotta ma prescrittiva della vita. L'animalità non è un dato, ma un dovere. O meglio, è un dato, è ciò che ci viene offerto spontaneamente dalla natura, ma è, nel contempo, una sfida che bisogna continuamente raccogliere" (Foucault 2011, pp. 254-255).

La vita animale diviene il modello¹¹ di una riduzione al minimo dei bisogni e di una semplicità estrema nel soddisfacimento delle incomprimibili esigenze vitali: "Diogene fu il primo a raddoppiare il mantello – secondo alcuni –, per il fatto di avere necessità anche di dormire in esso, e si portava appresso una bisaccia, dove erano riposti i suoi viveri, e continuò a servirsi di qualsiasi luogo per tutto: consumare i pasti, dormire, conversare" (Diogene Laerzio 2017, p. 631). L'uomo civilizzato è schiavo del superfluo, di tutto quello che si può comprare con il denaro: "Asseriva che i servi sono schiavi dei padroni, mentre i viziosi son schiavi dei desideri" (ivi, p. 673). La condizione ricercata e propagandata da Diogene è, dunque, quella di una compressione del desiderio all'animalità dei bisogni e alla immediatezza elementare della loro soddisfazione¹²: "Provò pure a mangiare le carni crude, ma non riuscì a digerirle" (ivi, p. 641).

Tratto distintivo del cinismo è il rifiuto assoluto della ricchezza fino alla pratica di forme estreme di povertà¹³: "Era solito camminare sulla neve a piedi nudi" (ivi, p. 641). Cinica è, infatti, non tanto l'indifferenza per i beni materiali, quanto piuttosto l'effettiva dismissione

pretate le opinioni di Diogene sull'antropofagia e sull'incesto [...] e il ricorrente motivo dell'esaltazione degli animali, la cui vita e le cui abitudini diventano modelli di comportamento" (1990, pp. 517-518).

¹¹ Sulla esemplarità della vita animale per la vita cinica cfr. Giannantonì 1990, p. 509.

¹² Esplicita la sottolineatura di questo aspetto anche nella ricostruzione di Foucault: "Presso i cinici, in funzione dell'applicazione rigorosa e sistematica del principio della vita diritta parametrata sulla natura, l'animalità viene a giocare un ruolo del tutto differente: verrà investita di un ruolo positivo; sarà un modello di comportamento: un modello materiale in funzione dell'idea secondo cui ciò che è superfluo per l'animale non è necessario nemmeno per l'uomo" (2011, p. 254).

¹³ Su questo aspetto insiste particolarmente Foucault 2011, pp. 247-255.

di qualsiasi possesso materiale non assolutamente indispensabile alla vita nella sua semplicità animale: “Una volta, dopo avere notato un bambino che beveva con le mani, gettò via la ciotola dalla bisaccia, esclamando: “un bambino mi ha vinto in fatto di semplicità”. Gettò via anche il piatto cavo, per avere visto, parimenti, un bambino che, siccome aveva rotto il piatto, raccoglieva il suo passato di lenticchie con la parte concava di un pezzo di pane” (ivi, p. 645). Sposseamento e povertà sono le cifre della vita cinica – “l’amore per il denaro è la metropoli di tutti i mali” (ivi, p. 659) – perché i beni materiali – il loro possesso è ciò che è necessario alla loro acquisizione e al loro mantenimento – costituiscono le nostre catene.

Questa ostilità al possesso non implica, tuttavia, una descrizione della vita cinica in termini di mortificazione o di sofferenza¹⁴. Non implica, cioè, che la povertà e la privazione del possesso si traducano nell’assenza di qualunque esperienza del piacere¹⁵. Anzi, la vita del cinico è caratterizzata da esperienze di piacere rese accessibili proprio attraverso la rinuncia al superfluo. Chi può godere del piacere del sole sulla pelle non ha niente da chiedere in più alla vita: “Mentre egli stava prendendo il sole nel Craneo, Alessandro Magno gli si pose in piedi davanti e gli disse: ‘chiedimi quello che vuoi’. E quello rispose: ‘Non farmi ombra’” (Diogene Laerzio 2017, p. 645). Quella cinica è una diversa economia dei piaceri, in cui tranquillità, allegrezza e contentezza¹⁶ prendono il posto dei godimenti e dei piaceri mediati dal possesso e dalla sua ricerca. Il minimalismo animale e l’in-dipendenza dalle passioni e dagli altri aprono a nuovi e diversi stati edonici.

Ma c’è di più. Manca nel cinismo di Diogene anche ogni esasperazione polemica contro i piaceri tradizionali. La felicità cinica non soltanto coincide con uno stato di piacevolezza, ma non è neppure estranea ai piaceri dei sensi più comuni e diffusi, da quelli sessuali a quelli della tavola per arrivare fino a quelli della cura della persona: “Siccome veniva criticato perché stava bevendo in una osteria, replicò: ‘Per la verità, mi faccio anche tagliare i capelli in una bottega di barbiere’. Siccome lo biasimavano di aver accettato in dono un mantello da Antipatro, rispose: ‘non vanno gettati via gli splendidi doni dei numi’” (ivi, p. 673). Diogene non teorizza un rifiuto assoluto dei piaceri, quanto piuttosto l’emancipazione dai desideri e dalla

¹⁴ Per una persuasiva argomentazione in questa direzione Brancacci 2019, in particolare p. 564.

¹⁵ Su questo cfr. ivi, pp. 193-194.

¹⁶ Cfr. ivi, pp. 199-200.

dipendenza verso uomini e cose che la ricerca della loro soddisfazione comporta¹⁷. La caratteristica della vita cinica non è la rinuncia al piacere, ma l'emancipazione dalla dipendenza dal desiderio del piacere, dalla ricerca dei beni materiali e dalla loro accumulazione come condizioni di possibilità del godimento.

È qui che il tema della natura e della sua normatività incontra quello della libertà. Diogene, infatti, dichiara “di trascorrere lo stesso tipo di vita di Eracle, senza porre nulla al di sopra della libertà” (ivi, pp. 677-679). La povertà e la minimizzazione dei bisogni e delle forme della loro soddisfazione sono funzionali alla massimizzazione della sovranità su di sé: se la natura ci ha creato liberi, la civiltà ci ha reso schiavi. Schiavi di desideri superflui e dipendenti dagli altri e dal possesso per la loro soddisfazione: “Disse che le etere dei sovrani sono le loro sovrane: infatti richiedono ciò che paia a loro” (ivi, p. 671). L'ideale incarnato nella natura e nella semplicità della vita animale è quello dell'*autarchia*, della libertà come sovranità su di sé: “Secondo Aristotele due sono le vite autarchiche: quella degli animali e quella degli dèi ed è alla prima che Diogene si ispira” (Giannantoni 1990, p. 522). Ridurre al minimo i bisogni, ritornare alla semplicità della vita naturale significa ridurre al minimo la dipendenza dalle passioni, dagli altri, dalle cose: “Affermava di contrapporre il coraggio alla sorte, la natura alla norma, la ragione alla passione” (Diogene Laerzio 2017, p. 645). La felicità cinica coincide con una vita conforme a natura: con la libertà come autarchia, con la sovranità su di sé come massimizzazione della in-dipendenza dal mondo.

La natura è, al tempo stesso, un fatto e una norma, un fatto che fonda una norma. La vita cinica non implica, quindi, la rinuncia alla felicità, ma semmai l'accesso ad una felicità più vera, più autentica: una vita non ostile ai piaceri comuni – purché in-desiderati e non attivamente ricercati –, ma soprattutto non priva di una sua più profonda piacevolezza: quella legata alla realizzazione della propria natura, alla perfetta coincidenza fra il modo di esistenza di un ente e la sua definizione.

3. *Il cinismo moderno: la libertà come assenza di limiti*

Di tutt'altra natura è il cinismo moderno. Per tratteggiarne il profilo, *Il nipote di Rameau* costituisce senz'altro il punto di partenza ideale. Nelle pagine conclusive del racconto, infatti, Diderot mette in sce-

¹⁷ Per questa linea interpretativa cfr. Sloterdijk 2013, pp. 85-92, e Tasinato 2014.

na una sorta di dialogo a distanza fra Diogene (l'eroe del cinismo antico) e il nipote di Rameau (vessillifero del moderno cinismo) che illustra efficacemente i principali punti di frizione fra i due atteggiamenti nei confronti del mondo. Per il suo rilievo è un passo che merita di essere citato per esteso: “*Io*: Però, però, un essere c’è, esonerato dalla pantomima, il filosofo che non ha nulla e che non chiede nulla. *Lui*: E dove si trova questo strano animale? Se non ha nulla soffre; se non sollecita nulla non avrà nulla e soffrirà sempre. *Io*: No. Diogene si rideva dei bisogni. *Lui*: Ma un vestito ci vuole. *Io*: No. Lui andava nudo. *Lui*: A volte faceva freddo in Atene. *Io*: Meno che qui. *Lui*: Vi si usava mangiare. *Io*: Senza dubbio. *Lui*: A spese di chi? *Io*: Della natura. A chi si rivolge il selvaggio? Alla terra, agli animali, agli alberi, alle erbe, alle radici, ai ruscelli. *Lui*: Pessima tavola. *Io*: Grande, però. *Lui*: Ma mal servita. *Io*: Tuttavia, è quella che sparcchiamo per apparecchiare la nostra. *Lui*: Ma voi converrete che l’arte dei nostri cuochi, pasticceri, rosticceri, trattori, confettieri, vi aggiunge un po’ del suo. Con quella dieta austera il vostro Diogene non doveva avere organi troppo esigenti. *Io*: Vi sbagliate. L’abito del cinico era una volta quello che è oggi per noi l’abito monastico, e con la stessa virtù. I cinici erano i carmelitani e i cordellieri di Atene. *Lui*: Vi ho colto. Diogene, insomma ha ballato anche lui la pantomima, se non davanti a Pericle, davanti a Laide sì, o a Frine. Non è così? *Io*: Vi ingannate ancora. Gli altri pagavano a caro prezzo la cortigiana, che si dava a lui per piacere di farlo. *Lui*: Ma se accadeva che la cortigiana fosse occupata e il cinico non ne potesse più? *Io*: Rientrava nella sua botte e faceva a meno di lei. *Lui*: E voi mi consigliereste di imitarlo? *Io*: Ch’io possa morire se non è meglio che strisciare, avvilirsi e prostituirsi. *Lui*: Ma a me sta bene una buona tavola, un buon letto, un vestito caldo d’inverno, un abito fresco d’estate, amo il riposo, ho bisogno di denaro e di molte altre cose, che preferisco ricevere per benevolenza piuttosto che ottenerle col lavoro” (Diderot 2010, pp. 125-126).

Un primo elemento di distanza, se non di aperta contrapposizione, fra Diogene e il nipote di Rameau è costituito dal ruolo della natura¹⁸. Per il personaggio di Diderot la natura ha cessato di costituire il fondamento del bene, la verità a partire dalla quale orientare positivamente la condotta e la vita. Da fondamento della vita vera, da modello che indica la vita che dobbiamo vivere, la natura passa

¹⁸ Sulla centralità del nucleo animale della persona nel cinismo antico a differenza del cinismo moderno cfr. Heinrich 1988, p. 158.

ad indicare modernamente la condizione dalla quale ci dobbiamo allontanare, il problema che dobbiamo in qualche modo risolvere. Natura e società cessano di essere contrapposte e divengono due condizioni governate dalla stessa logica conflittuale senza ordine e senza giustizia: “In natura tutte le specie si divorano a vicenda, e così, tale quale, le diverse condizioni nella società” (ivi, p. 46). La natura non fornisce alcuna indicazione normativa su come dobbiamo vivere, la condizione naturale ha perduto ogni capacità normativa, ha cessato di indicare valori o beni verso cui orientarsi.

Per il nipote di Rameau è incomprensibile la scelta di cibarsi di radici, ma anche di rinunciare ad un pasto migliore o a piaceri ulteriori quando si abbia la possibilità di procurarseli. Il proprio bene finisce così per coincidere con una progressione senza fine verso piaceri più intensi, più raffinati o semplicemente diversi. La fine della normatività della natura lascia spazio alla soggettività del bene e ad una ricerca del piacere che non conosce limiti intrinseci, ma soltanto quelli relativi alla disponibilità del potere e alla praticabilità delle strategie per procurarseli.

A differenza di quello antico, il cinismo moderno è aperto al consumo e al piacere: si muove alla costante e indefessa ricerca di “una buona tavola, una buona compagnia, buoni vini, belle donne, piaceri d’ogni colore, divertimenti di tutte le specie” (ivi, p. 18). Come ha efficacemente sottolineato Sloterdijk “Nel caso dell’ambizione cinica moderna registriamo, quindi, un ulteriore tralignamento concettuale; mentre Diogene aveva espresso il desiderio: “Togliamoci dal sole!”, gli adepti del moderno cinismo diffuso, per “un posto al sole”, sono perennemente in corsa” (Sloterdijk 2013, p. 120). Il cinico moderno è opportunista non semplicemente nel senso di essere disponibile a cogliere le opportunità, ma in quello di essere perennemente orientato al loro ampliamento, alla massimizzazione del possibile. Al cinismo moderno appartiene una propensione illimitatamente autoaffermativa che discende direttamente dall’assenza di un sommo bene. Al cinico moderno manca la misura: è prigioniero del possibile e di una successione dei desideri che rimanda alla rimozione di qualunque idea di bene oggettivo e di un sommo bene sottratto alla successione dei desideri.

Ma il cinico moderno è opportunista anche nel senso dell’incostanza del modo di vivere e di comportarsi. Se Diogene aveva una condotta di vita unitaria all’insegna di una regola, i moderni nipotini di Rameau hanno come unico criterio una ricerca del proprio interesse particolare che si può declinare nei comportamenti più

differenti: “Del resto ricordatevi che in una materia così mutevole come i costumi non vi è nulla di assolutamente, essenzialmente, generalmente vero o falso, se non che bisogna essere ciò che il proprio interesse vuole che si sia, buono o cattivo, serio o buffone, dignitoso o ridicolo, temperante o vizioso” (Diderot 2010, p. 73). Al di fuori della ricerca del proprio bene particolare, nessun imperativo e nessun divieto assoluto. Non c’è niente che il cinico moderno non possa fare per cogliere nel mondo ogni opportunità di massimizzare il proprio vantaggio. Il cinico è l’opportunist dalle mani libere: indifferente alle persone e ai principi, agli affetti e alle norme come fattori di riduzione delle occasioni che la vita mette a disposizione per soddisfare le proprie esigenze rigorosamente individuali.

La distanza fra cinismo antico e moderno si manifesta nel modo più clamoroso nel rapporto con il denaro: “Denaro, denaro. Il denaro è tutto, e il resto, senza denaro, è niente” (ivi, pp. 108-109). Dove il cinico antico aveva sviluppato un orientamento alla autosufficienza come liberazione dal desiderio (più che dal piacere), il cinico moderno installa una dipendenza dal denaro come equivalente universale di ogni forma di piacere: “Io voglio che mio figlio sia felice o, che fa lo stesso, onorato, ricco e potente. Ho le mie idee sulle vie più facili per arrivare a questo e glielo insegnerò per tempo. Se voi mi biasimate, voialtri saggi, la moltitudine e il successo mi assolveranno. Avrò dei soldi, ve lo dico io. Se neavrà molti, nulla gli mancherà, nemmeno la vostra stima e il vostro rispetto” (ivi, p. 110). Il denaro è l’alfa e l’omega della felicità perché consente l’accesso a qualunque tipo di bene e di piacere. Alla liberazione dalla schiavitù del desiderio subentra l’insaziabile desiderio di denaro.

Non solo: tipica del cinismo moderno è l’idea che il denaro non procuri l’accesso soltanto ai beni materiali, ma anche a quelli immateriali: onore, gloria, reputazione, prestigio, fama, rispetto. Il denaro compra tutto, è la forma più universale e astratta di potere per la sua capacità di procurare ogni altro bene, ogni altra forma di potere. Il denaro non può procurare la saggezza, l’istruzione, le qualità intellettuali e le abilità manuali, ma può comprarne gli effetti o può suscitare l’apparenza del loro possesso.

Infine, a differenza di quello antico, il cinico moderno non è ipocrita soltanto a corrente alternata, in funzione delle occasioni, delle contingenze e delle convenienze. Del suo antenato conserva una qualche propensione al parlar franco, al dire il vero. Il filosofo del racconto riconosce apertamente che vi sono nel suo interlocutore “molte delle cose che si pensano e in conformità delle quali ci

si comporta, ma che non si dicono. Questa in verità la differenza più rimarchevole fra il mio uomo e la maggior parte della gente che ci circonda. Egli confessava i vizi che aveva, che gli altri hanno, ma lui non era ipocrita. Era abominevole né più né meno di loro, solo era più franco e più conseguente, e talvolta profondo nella sua depravazione” (ivi, p. 110). Anche il nipote di Rameau rifiuta e denuncia l’ipocrisia, ma soltanto quando può o quando gli fa piacere. In generale, dosa sincerità e dissimulazione, verità e inganno a seconda delle proprie convenienze: “Io sono e resto quel che sono, ma agisco e parlo secondo che conviene” (ivi, p. 72). Il parlar franco e lo smascheramento dell’ipocrisia altrui non sono per il cinico moderno imperativi assoluti, sono soltanto una strategia fra le altre che può essere talvolta utile adottare nel perseguimento del proprio vantaggio.

Il particolarismo del bene e la sua mancanza di oggettività toglie al cinismo moderno ogni interesse al disvelamento, ogni declinazione “pedagogica”. Il nipote di Rameau è disinteressato se non ostile alla diffusione del cinismo, alla consapevole adozione da parte di tutti del suo stesso atteggiamento. Gli scrupoli morali, le convenzioni sociali, le illusioni sulla bontà degli esseri umani sono altrettante risorse per la sua spregiudicata strategia di massimizzazione del proprio benessere. L’assenza di ipocrisia del cinico moderno ha sempre e soltanto un significato autogiustificativo e autoassolutorio, non è mai parte di un disegno che mira ad emancipare anche gli altri, a rendere anch’essi consapevolmente cinici. Il cinico moderno può così essere sfrontato o ipocrita: estraneo a qualunque forma di ipocrisia, ma anche disposto a sfruttare a proprio vantaggio la dissimulazione e l’inganno. La sua verità sul mondo non si traduce in una condotta univoca, ma in un imperativo di adattamento che può declinarsi in un conformismo praticato con distacco interiore, così come nell’esibizione anche ostentata del proprio disincanto sulla qualità del mondo.

4. *L'immagine cinica del mondo*

Il cinismo moderno consiste in una forma particolare di individualismo che trova il suo fondamento in una determinata rappresentazione dello stato del mondo. Il cinismo dei moderni è la conseguenza di un *Weltbild* che radicalizza alcuni elementi tipici dell’immagine del mondo che caratterizza la modernità.

Si tratta di un’immagine del mondo che per i suoi aspetti strettamente antropologici è stata descritta in modo esemplare da

Thomas Hobbes. Il mondo sociale è fatto di individui radicalmente diversi per volontà, sentimenti, passioni, bisogni, desideri con idee profondamente differenti di ciò che è bene, anche se tutte costruite sulla coincidenza fra bene e piacere. Ciò che ciascuno chiama bene non è nient'altro che il proprio piacere fisico o mentale che, per la straordinaria diversità dei gusti, è rigorosamente particolare e particolaristico, difforme tra gli individui, ma anche nel tempo per lo stesso individuo. La possibilità di un bene comune è, pertanto, soltanto contingente e temporalmente precaria.

Non esiste quindi nessun sommo bene: sia nel senso di un bene oggettivamente tale per tutti gli individui, sia in quello di un bene capace di arrestare la dinamica infinita del desiderio. Da una parte, non esiste più qualcosa che sia oggettivamente bene per tutti, dall'altra, non esiste un bene ultimo, una condizione di quiete e di assenza di desiderio. La scomparsa di un fondamento oggettivo del bene lascia irrompere la soggettività nella definizione del bene e della vita buona e spalanca la porta ad un desiderio, ad una ricerca del piacere priva di limiti. La soddisfazione di un desiderio lascia immediatamente il posto ad un nuovo (diverso o più grande) desiderio e la felicità consiste in una corsa volta a soddisfare sempre nuovi e più esigenti desideri, ad accumulare un potere sempre più grande perché funzionale ad un desiderio privo di limiti.

Oltre che *diversi*, gli individui sono, inoltre, anche reciprocamente *estranei*: privi cioè di sentimenti e di passioni sociali capaci di limitare ciò che sono capaci di farsi reciprocamente. Nessun affetto, nessuna pietà, nessuna empatia, nessuna compassione o amore possono contenere, ad esempio, il desiderio di ricorrere alla violenza, all'inganno o alla sopraffazione dell'altro in un contesto in cui l'insaziabilità e l'urgenza del desiderio e non la limitatezza delle risorse costituisce il principale fattore di produzione della scarsità e conseguentemente del conflitto. Nessuna amicizia, nessun legame familiare, nessun affetto è in grado di limitare i mezzi di cui gli individui sono disposti a servirsi per soddisfare i propri desideri nel più breve tempo possibile.

Infine, in questa immagine del mondo gli individui sono anche per certi aspetti *uguali*: uguali nella capacità di ricorrere a quella violenza che tutti ugualmente desiderano impiegare. Si tratta di un'uguaglianza paradossale: fondata sulla diversità dei modi in cui gli uomini possono perseguire i propri fini e usare la violenza e radicata nell'assenza di una gerarchia naturale non soltanto dei desideri, ma anche delle capacità e degli uomini che le detengono.

Nel mondo degli uomini non esiste un ordine naturale (qualcuno destinato per natura al comando) perché le strategie competitive e conflittuali che gli individui possono praticare, a differenza di quanto accade nel mondo animale, sono molteplici e mutevoli. Agli individui umani sono disponibili mezzi per la competizione sconosciuti al mondo animale come la menzogna, la dissimulazione, l'inganno, il tradimento, l'adulazione, ma anche strategie artificiali e artificiose di sopraffazione e di violenza tipicamente umane (armi, veleni, complotti, ecc.).

Ognuno può, dunque, aspirare al potere e al comando, a progredire nella gerarchia sociale e nella soddisfazione dei propri desideri. In questo quadro l'esito della competizione che inevitabilmente si genera non è determinato dal possesso di una superiorità in uno specifico potere, ma in definitiva dalla capacità di adattamento alla contingenza, dall'abilità di sfruttare al meglio le occasioni, mobilitando tutte le risorse di cui dispone. Il successo arride a chi riesce ad adattarsi al contesto, a sfruttare al meglio – senza limiti e senza scrupoli – qualunque tipo di potere, capacità, risorsa abbia a propria disposizione per prevalere sui rivali e sui concorrenti.

L'immagine del mondo del cinico moderno si caratterizza, tuttavia, non soltanto per l'individualismo antropologico, ma anche per un più generale nominalismo metafisico che contribuisce in modo significativo alla strutturazione della relazione fra uomo e mondo. Il mondo è governato dalle leggi della causalità naturale prive di qualsiasi finalità e indifferenti al destino e al benessere dell'uomo. L'uomo non è né il fine, né il signore, né il beneficiario della natura. Gli enti naturali non possiedono qualità intrinseche o destinazioni proprie che ne definiscano il senso e ne disciplinino l'uso. Le cose della natura possiedono delle proprietà che l'uomo può sfruttare a proprio piacimento esclusivamente in funzione delle capacità e delle conoscenze di cui dispone.

In un mondo siffatto l'uomo può fare e ottenere tutto ciò per cui possiede un potere sufficiente, ma gli individui potranno disporre esclusivamente di ciò che saranno stati in grado di procurarsi. L'esistenza degli individui e la qualità della loro vita dipenderanno solo ed esclusivamente dalla loro capacità di pre-occuparsi del loro futuro e di procurarsi il necessario per vivere e soddisfare i loro desideri. Ognuno ha a sua disposizione un mondo illimitatamente disponibile (autoaffermazione) in cui però l'autoconservazione e la

felicità costituiscono un compito e una responsabilità individuale¹⁹: l'uomo può fare tutto, ma tutto dipende da lui.

Dell'immagine del mondo del cinismo moderno fa parte, infine, anche una specifica forma di realismo all'insegna di tre caratteristiche fondamentali. In primo luogo, quella che sulla scia di Weber potremmo definire l'irrazionalità etica del mondo. Il mondo è governato da leggi che mostrano la più radicale alterità rispetto ad un qualsiasi principio etico. La divaricazione fra la fatticità del mondo e le norme etiche – “in natura tutte le specie si divorano a vicenda, e così, tale quale, le diverse condizioni nella società” (Diderot 2010, p. 46) – si traduce in quella fra destino e merito: “Io vedo un'infinità di persone oneste che non sono felici e un'infinità di persone che sono felici senza essere oneste” (ivi, p. 53). L'estraneità e l'indifferenza della realtà del mondo alle regole dell'etica e della giustizia si manifestano nei fenomeni che sono stati il carburante della teodicea: il dolore immeritato, la felicità del malvagio, l'ingiustizia impunita, la stupidità incorreggibile²⁰.

La seconda caratteristica della specifica forma di realismo che nutre il cinismo moderno è l'intrascendibilità del mondo, la sua assoluta imm modificabilità. Il *Weltbild* del cinico è una forma di realismo che argomenta non soltanto contro tutte le speranze di cambiamento del mondo – di un suo possibile adeguamento ad un qualunque valore –, ma anche contro la fede in un altro mondo in cui i torti e le sofferenze di questo verranno compensati. Il mondo non è suscettibile di divenire migliore e neppure di essere superato in un regno ultraterreno della giustizia. L'assenza di possibilità di riscatto o di compensazione costituisce la chiave di volta di un'immagine del mondo che fa del disincanto e dell'adattamento l'unica condotta possibile e ragionevole. Un'immagine del mondo senza speranza di cambiamento costringe ad accettare il mondo così com'è e a preoccuparsi solo ed esclusivamente di conseguire il proprio bene particolare, sfruttando le opportunità che la contingenza mette a disposizione.

In una realtà siffatta qualunque pretesa normativa, qualsiasi velleità di imporre al mondo regole diverse da quelle che lo governano compromette le *chances* di successo delle strategie individuali di conseguire il proprio bene particolare. La pretesa di una condotta che rispetti criteri normativi estranei al mondo è non soltanto

¹⁹ Sulla modernità di questa immagine del mondo cfr. Blumenberg 1992, pp. 143-150.

²⁰ Cfr. Weber 2004, p. 112.

velleitaria, ingenua e infantile, ma anche dannosa, nociva. Cinico è, così, chi si rifiuta di pagare l'obolo ad una battaglia persa che può soltanto danneggiare il perseguimento dei legittimi fini particolari di ognuno. Coerenza, correttezza, rispetto, fedeltà, giustizia sono un lusso che si paga con la rinuncia al soddisfacimento dei propri bisogni/desideri, con il fallimento della ricerca del proprio bene. In un mondo imm modificabile governato dalla legge del più forte chi si attarda nel rispetto di principi e regole ideali è destinato al naufragio. Il cinismo diviene in questo modo sinonimo di sfiducia, di disillusione nei confronti della realtà e delle persone, di consapevolezza della necessità di adattarsi ad un mondo che non funziona secondo principi e regole etiche.

5. *Cinismo politico*

Definire moderna una determinata declinazione del cinismo non significa affermare che un tale atteggiamento nei confronti del mondo sia esclusivo di quella che chiamiamo modernità. Il cinismo moderno è tale non soltanto perché è nella modernità che viene descritta e ricostruita in dettaglio la sua fisionomia, ma anche e soprattutto perché è nella modernità che si creano le condizioni perché possa divenire fenomeno sociale diffuso, in qualche misura, possibilità di massa. Come abbiamo visto, le ragioni del dispiegarsi di questa possibilità sono legate all'intima prossimità fra i sistemi di credenze che sostengono il cinismo nella sua accezione moderna e l'immagine moderna del mondo.

Insomma, il cinismo nella sua accezione moderna non è un fenomeno esclusivamente moderno. E non è casuale che sia stata la politica la dimensione sociale in cui sia stato tratteggiato per la prima volta il profilo di un atteggiamento cinico in senso moderno ben prima della modernità. L'intima relazione fra politica e violenza – dal fenomeno ricorrente della guerra al quotidiano esercizio della coercizione – e la pervasività della logica della forza e del comando hanno reso la politica fin dall'antichità il terreno di tematizzazione di un realismo politico che attribuiva alla condotta degli attori politici le caratteristiche del cinismo nel suo significato moderno. Un esempio perfetto di cinismo (moderno) politico è la risposta che gli ambasciatori ateniesi oppongono agli argomenti dei governanti melii: "Poiché le nostre pretese o la nostra politica non varcano gli orizzonti entro cui la coscienza dell'umanità colloca il suo rapporto con la realtà divina o regola civilmente le relazioni tra uomo e uomo.

Riteniamo infatti che nel cosmo divino, come in quello umano (vale l'opinione per il primo, ma per l'altro è una sicurezza nitida), urga eterno, trionfante, radicato nel seno stesso della natura, un impulso: a dominare, ovunque s'imponga la propria forza. È una legge, che non fummo noi a istituire, o ad applicare per primi, quando già esistesse. L'ereditammo che già era in onore e la trasmetteremo perenne nel tempo, noi che la rispettiamo, consapevoli che la vostra condotta, o quella di chiunque altro, se salisse a tali vertici di potenza, ricalcherebbe perfettamente il contegno da noi tenuto in questa occasione" (Tucidide, libro V, § 105; 2003, pp. 377-378). La politica è forza e violenza e il successo spetta al più forte. Qualunque pretesa di far intervenire esigenze o criteri di giustizia è semplicemente vana. L'agire politico è governato dalla ricerca del potere e dalla logica della forza, ogni attore politico agisce esclusivamente con la finalità di ampliare il proprio potere e tutelare al meglio i propri interessi, al di là e indipendentemente dalla loro qualificazione etica.

E questo non soltanto nella politica estera, ma anche sul piano interno. Nel I libro della *Repubblica* (336b-354c) Platone mette in bocca a Trasimaco un'altra celebre formulazione del realismo politico: "il giusto è l'utile del potere costituito", e dunque il giusto non è altro che "l'utile del più forte" (Platone 1997, pp. 48-49). Politicamente cinico in senso moderno è, quindi, il comportamento di quegli attori politici che strutturano il proprio agire in conformità a questo realismo politico radicale in base al quale ognuno ricerca politicamente soltanto il proprio interesse, vantaggio, utile personale particolare. In politica non c'è spazio per motivazioni etiche e il cinismo di chi agisce politicamente per massimizzare – con ogni mezzo – il proprio potere è l'unica scelta razionale possibile. Il realismo politico radicale è così un'immagine della politica che sostiene una condotta altrettanto radicalmente cinica: estranea e indifferente ad ogni legittimazione etica dei fini e spregiudicata e disponibile a tutto nella individuazione dei mezzi. Una condotta politicamente cinica è, dunque, quella in cui l'attore fa tutto ciò che ritiene utile/necessario per ottenere potere e sempre più potere per il proprio vantaggio particolaristico.

Non ogni forma di agire politicamente realistico è, tuttavia, cinica. Il realismo politico comporta sempre una forma di adattamento alla realtà, un tenere in considerazione il contesto, le trasformazioni in corso, le forze in campo, i mezzi disponibili. E, tuttavia, esiste una differenza decisiva fra l'adattamento relativo ai mezzi e quello che riguarda i fini. A questo proposito è esplicita la distinzione webe-

riana fra due forme di politica realistica: “È stato qui poc’anzi usato ripetutamente il termine di ‘adattamento’ [...] Ma si deve rilevare che di per sé ha un significato equivoco, in quanto designa da un lato l’adattamento dei mezzi di una presa di posizione ultima a date situazioni (‘politica realistica’ in senso stretto), dall’altro l’adattamento nella scelta delle stesse prese di posizione ultime che sono possibili in generale alle *chances* momentanee, reali o apparenti, che una di esse possiede (ed è quel tipo di ‘politica realistica’ con cui la nostra politica, da ventisette anni in qua, è pervenuta a successi così singolari)” (Weber 2001, p. 572). La politica realistica in senso proprio è nella prospettiva weberiana quella che si adatta alla realtà solo ed esclusivamente per quanto riguarda la scelta dei mezzi, delle strategie per il perseguimento dei propri fini e non anche per la scelta dei fini stessi. Adattarsi per quanto riguarda i mezzi (necessari) per realizzare un fine non è cinismo, è semplicemente una forma di realismo.

Nel realismo politico weberiano a governare la scelta degli scopi ultimi dell’agire politico non dev’essere la considerazione di quale sia quello con le maggiori possibilità di realizzazione. Le *chances* di successo non devono costituire il criterio in base al quale scegliere le finalità dell’agire politico. Sullo sfondo di questa presa di posizione – a tutti gli effetti normativa – c’è una considerazione sulle motivazioni della dedizione alla politica: “Chi fa politica aspira al potere, o come mezzo al servizio di altri fini – ideali o egoistici –, o ‘per il potere in se stesso’, per godere del senso di prestigio che esso procura” (Weber 2004, p. 49). Il realismo weberiano contesta una rappresentazione dell’agire politico mosso esclusivamente da motivazioni egoistico-particolaristiche siano esse di carattere materiale o simbolico. È semplicemente non realistica una rappresentazione delle motivazioni dell’agire politico che non preveda la presenza di motivazioni ideali. In questo scenario una politica motivata esclusivamente dalla ricerca del proprio utile o del prestigio – non soltanto da parte dei politici di professione – si configura come una possibilità accanto ad un’altra che invece si struttura a partire dalla relazione, nella scelta dei mezzi come dei fini, con potenze etiche.

Cinica è, dunque, soltanto una politica dedita alla potenza fine a se stessa (*Machtpolitik*; ivi, pp. 102-103) o esclusivamente alla soddisfazione dei propri interessi materiali (ivi, pp. 58-60): una politica al servizio dell’interesse particolaristico del singolo, senza nessuna motivazione o giustificazione etica. In questa chiave la scelta dei fini politici in funzione di quelli che sembrano avere le maggiori *chances* di essere realizzati è il marchio del cinismo politico, il segno

dell'assenza di un riferimento trascendente l'interesse del singolo attore politico nella scelta degli scopi dell'azione politica. Il cinismo è così necessariamente realista, ma non ogni politica realista è necessariamente cinica. Il cinismo politico compare quando scompare un senso della politica che trascenda gli interessi particolaristici degli attori. Per avere una politica cinica è necessario che i fini risultino sprovvisti di una qualificazione etica.

D'altro canto, non può essere definito cinico neppure ogni agire politico disponibile a servirsi di mezzi brutali o estremi. Qui la divergenza con la lettura di Sloterdijk è radicale: una politica (realista) che giustifica il ricorso a mezzi terribili in vista di fini elevati ci mette di fronte a dilemmi etici profondi, ma non può essere liquidata semplicemente come cinica²¹. A separare il cinismo politico dalla spregiudicatezza di chi insegue grandi ideali c'è proprio la natura dei fini: le qualità personali degli attori che questa seleziona e le dinamiche argomentative e i conflitti che questa consente di attivare. Il Grande Inquisitore non è un cinico e l'intero dialogo nel carcere di Siviglia non avrebbe letteralmente senso se lo fosse. La tragicità del personaggio – sideralmente distante dalla serenità del cinico – sta al contrario nell'intreccio tra idealità etica e realismo spregiudicato dei mezzi. Il Grande Inquisitore possiede e rivendica lo stesso profilo morale e la stessa qualità antropologica del suo interlocutore: “Sappi che io non ti temo. Sappi che anch'io sono stato nel deserto, che anch'io mi sono nutrito di locuste e di radici, anch'io ho benedetto la libertà con cui tu avevi benedetto gli uomini, e anch'io mi preparavo ad entrare nel novero dei tuoi eletti, nel novero dei possenti e dei forti, desideroso di ‘completare il numero’” (Dostoevskij 2013, p. 39). L'esito dell'incontro (la liberazione di Cristo), il suo bacio, la natura degli argomenti dei due “interlocutori” testimoniano la cifra etica del confronto e proprio per questo hanno aperto ad interpretazioni che hanno tentato di tratteggiare una postura etica che andasse al di là della contrapposizione messa in scena nel racconto dostoevskijano²².

Al contrario, ottimi esempi di cinismo politico sono – fatte le debite differenze di scala – l'ex senatore della Repubblica Antonio Razzi e Frank Underwood (il protagonista di *House of Cards*). Personaggi che incarnano perfettamente da una parte l'idea della politica come fonte di reddito, come mezzo per procurarsi un sostentamento e quindi come attività razionale rispetto a scopi puramente egoistico-

²¹ Cfr. Sloterdijk 2013, pp. 104-122 e 2019, p. 41.

²² Cfr. D'Andrea 2013, pp. 93-103.

strumentali, dall'altra l'aspirazione al potere per il potere. Ma cinica è anche sempre di più la politica che individui e gruppi richiedono a tutela dei propri interessi particolaristici al di là di ogni giustificazione e giustificabilità: una politica verso cui i cittadini avanzano sempre più pretese di efficienza per beni strumentali più o meno generalizzati (crescita economica) e sempre meno questioni di legittimità.

6. *Il singolarismo come nuova forma di individualismo*

Per capire quanto il cinismo descriva adeguatamente il nostro tempo, occorre interrogarsi sulla configurazione della soggettività contemporanea ovvero domandarsi quale sia il tipo di individualismo che si è affermato negli ultimi decenni nelle società liberaldemocratiche occidentali. La mia idea è che a partire dalla fine del Secolo breve sia iniziato in Occidente un processo di trasformazione delle soggettività che ha condotto all'affermazione di una nuova forma di individualismo che definirei *singolarismo* o *individualismo della singolarità*²³. Con questo termine intendo un tipo di individuo convinto di essere unico, speciale, diverso da tutti gli altri e che pretende di “essere valorizzato, ammirato, amato per i propri talenti e per la propria irripetibile originalità, tanto più creativa quanto più refrattaria ad ogni schema o standardizzazione” (Paoletti 2023, p. 10). Un individualismo che riproduce su scala di massa le forme e le dinamiche che nella modernità erano state proprie del genio e delle avanguardie in campo artistico e creativo²⁴. Le principali caratteristiche del singolarismo – come tipo puro al quale gli individui reali tendono sempre di più ad avvicinarsi – possono essere descritte a partire dalle due pretese generali che caratterizzano questa forma di soggettività: immediatezza e unicità.

A definire il singolarismo è, in primo luogo, l'*immediatezza* del rapporto con sé, con gli altri e con il mondo come assenza di condizioni, assolutizzazione della datità, non dipendenza da altro. Immediatezza è sinonimo in questo contesto di assenza di mediazione, di un'autoreferenzialità che si traduce in una declinazione solipsistica dell'autonomia, della libertà e del potere del soggetto.

²³ Sul singolarismo cfr. Martucelli 2010 e 2017, pp. 133-148; Reckwitz 2017; Rigotti 2021; Rosanvallon 2013; D'Andrea 2023, pp. 3-30 e 2022, pp. 137-158.

²⁴ Sulla cifra intrinsecamente creativo-artistica di questa forma di soggettività cfr., tra gli altri, Guardini 1987, pp. 43-44; Rosanvallon 2013, pp. 220-229; Boltanski, Chiapello 2014, in particolare pp. 63-108; Lipovetsky 2017, in particolare pp. 323-351, e 2022, in particolare pp. 44-59.

In questa prospettiva, immediatezza della singolarità significa, innanzitutto, accettazione incondizionata di sé, dei propri desideri e delle proprie preferenze. I materiali presenti all'interno del perimetro identitario – credenze, interessi, preferenze relative agli ambiti più diversi: dagli stili di vita ai rapporti tra i generi, dai consumi alimentari al governo dei flussi migratori – non sono selezionati sotto un vincolo di coerenza e disposti in modo gerarchico, ma semplicemente assemblati, giustapposti. L'identità individuale non è più uno spazio organizzato, ma un sé frammentato, un aggregato caotico di elementi eterogenei accomunati esclusivamente dall'essere stati risucchiati, attraverso scelte di gusto del tutto arbitrarie e insindacabili, nel campo gravitazionale dell'io. L'individualità singolarista è, così, una soggettività al di là del principio di coerenza, riottosa all'idea stessa di una *Bildung*, di un dover divenire altro da quello che si è già.

L'individuo singolarista rivendica, poi, il diritto alla costruzione immediata e irrelata dei significati, al carattere soggettivo della costruzione della realtà. La pluralizzazione incontrollabile dei significati – delle risposte alla domanda “che cos'è?” relativa agli enti (oggetti, fenomeni, processi, eventi) del mondo – produce la perdita del mondo come sfondo-contesto comune in cui si situa l'agire e la vita degli esseri umani. L'individualismo della singolarità ci trasporta così nell'epoca della post-realtà e della post-verità, del disaccordo su ciò che è reale come primario rispetto a quello sul suo valore o sulla sua legittimità.

Ma ricerca dell'immediatezza significa, anche e soprattutto, non tanto un'elisione quanto piuttosto una riscrittura radicale del rapporto con qualunque dimensione sovraindividuale. A cominciare dai valori: il singolarismo coincide con la pretesa soggettiva di definire non soltanto il significato dei fatti, degli eventi, delle cose, ma anche quello dei valori che finiscono per perdere qualunque significato preciso e condiviso e si confondono in una sorta di equivalenza generale. I valori perdono trascendenza nel senso che cessano di essere qualcosa di oggettivo e universale per divenire libere creazioni o interpretazioni individuali. Detto altrimenti: perdono la loro alterità, la loro capacità di obbligare. Lipovetski ha parlato di società post-moralista, radicalmente estranea e ostile ad una declinazione dell'etica in termini di dovere e/o di sacrificio fosse anche soltanto delle proprie idee, opinioni, preferenze²⁵.

²⁵ Cfr. Lipovetsky 1992.

A caratterizzare la contemporaneità, più che l'annichilimento di qualsiasi relazione del soggetto con qualcosa che lo trascende (valori, divinità), è l'inversione della gerarchia della relazione: se nella modernità classica era l'individuo al servizio della trascendenza, adesso è quest'ultima ad essere al servizio dell'individuo e delle sue esigenze. La trascendenza ha cessato di essere qualcosa da servire e si è trasformata in un'agenzia di servizi per l'immanenza, qualcosa che viene convocato al servizio dell'individuo e delle sue esigenze di vita. Non è più la dimensione che interpella, inquieta, esige, ma quella che sostiene l'individuo nel compito di vivere/essere se stesso. Cristo da colui che pone una domanda si è trasformato in chi fornisce la risposta alle problematiche dell'esistenza quotidiana. L'orientamento all'immanenza del singolarismo non implica la rimozione di tutto ciò che trascende la singolarità, quanto piuttosto la sua subordinazione alle esigenze della singolarità.

Di questa riscrittura del rapporto con la dimensione sovraindividuale fa parte anche il rifiuto della trascendenza delle identità collettive: nella labilità delle appartenenze e nella tendenziale riduzione a zero dei vincoli e dei limiti posti da una qualsiasi entità collettiva. Ogni appartenenza risulta temporanea e precaria perché l'inclusione o riposa su una motivazione strumentale o risulta accettabile per il singolo soltanto a condizione di una piena coincidenza fra le proprie posizioni e quelle del gruppo. Il sacrificio anche soltanto parziale delle proprie opinioni/preferenze viene percepito come intollerabile.

La soggettività singolarista non si caratterizza per una sovrana indipendenza o per l'assoluta asocialità, ma per un paradossale "desiderio di ritrovarsi tra simili" (Lipovetsky 1995, p. 17). L'unicità singolarista è portatrice di un desiderio di socialità fra identici perché sperimenta il peso della relazione con la differenza, la rinuncia a sé che la stabilità di una relazione con l'alterità finisce per comportare. Ma, per soggetti unici che rivendicano la propria differenza, la comunità con l'identico si può produrre soltanto a partire da condivisioni miniaturizzate e da interessi iperparticolaristici. La socialità singolarista è fatta così di microgruppi costruiti su microcomunanze fra soggetti che per tutto il resto risultano differenti in quanto unici. Non solo: tali gruppi esistono e resistono soltanto fin quando la condivisione riguarda non solo la sfida, il problema, la condizione, ma anche il posizionamento assunto, la soluzione, la ricetta che viene individuata e proposta. Le dinamiche della socialità singolarista sembrano in sostanza riprodurre in forma idealtipicamente pura quelle della setta weberiana.

Da qui una specifica forma di superficialità. Non quella che coincide con l'assenza di riflessività, con l'assenza di motivazioni profonde o con l'adozione di futili motivi. Neppure quella che coincide con la successione indifferente dei contenuti identitari – passioni, interessi, credenze –, con una sorta di volubilità e contingenza del sé che di fatto coinciderebbe con la sua dispersione. Obiettivo più auspicato che registrato da tanto pensiero contemporaneo. La superficialità dell'individualità singolarista è quella più specifica che lega il sé al noi, l'identità individuale a quella del gruppo. Ad essere divenuto superficiale nel senso di privo di radici e pertanto instabile e inconstante non è il sé, ma il legame che lo unisce al noi²⁶. La superficialità singolarista è quella della precarietà delle ragioni dell'appartenenza, di una forma radicale di individualismo che non si nutre della propria precarietà, ma della irrinunciabilità a sé.

La soggettività singolarista si caratterizza, in secondo luogo, per la fede nella propria *unicità* e per la pretesa di “essere considerato come una star, un esperto o un'artista; di vedere le proprie idee e i propri giudizi presi in considerazione” (Rosanvallon 2013, p. 228).

Un'unicità costruita, tuttavia, sul registro non dell'eccellenza, bensì dell'originale, inedito, irripetibile assemblaggio di proprietà normali, ordinarie. Essere singolari non significa essere eccellenti. Nel singolarismo l'unicità non allude all'eminenza, ad una distinzione verticale, ma alla logica orizzontale della differente composizione di elementi condivisi, al diverso assemblaggio di ciò che è condiviso. Nel singolarismo l'unicità è, così, costruita sul *comune*, su un ordinario che non cessa di costruire differenza, di produrre divisione. La logica del singolarismo è quella dell'uguale diversità, di una diversità che non discrimina e non gerarchizza, ma che neppure accomuna.

L'unicità singolarista si nutre del simile nel dettaglio perché ripone la differenza e il valore del singolo sulla totalità. L'unicità per differenza degli assemblaggi è la risposta singolarista alla questione tipicamente moderna del valore degli individui. O meglio: il suo superamento attraverso l'attribuzione democratica a ciascuno di un uguale valore in ragione della sua unicà. L'immediata traduzione della singolarità in valore, la fondazione del valore di ciascuno nella sua differenza è la forma singolarista dell'egualitarismo: “uno vale uno” è la regola aurea del singolarismo, la sua formulazione più icaistica. Una forma di estremismo della dignità che cancella ogni

²⁶ Per questa accezione di superficialità si veda Alagna 2021, pp. 27-29.

gerarchia, l'affermazione incondizionata del "tutti uguali, perché tutti differenti".

Il singolarismo opera un radicamento del valore di ciascuno nella propria differenza che cancella ogni riferimento al principio di prestazione, che elide ogni riferimento ad una qualche forma di prova, di verifica, di conferma (*Bewährung*). Se ciò che conta è il possesso di una qualità, di un interesse, di una capacità, di una passione – e non la loro intensità – qualsiasi riferimento alla misura e al suo accertamento risulta irrilevante. Il valore non dipende dal successo in una prova, dal superamento di una verifica, ma dal fatto di una differenza senza quantità, senza gerarchia. L'uguaglianza nella differenza comporta l'irrilevanza della misurazione e della verifica: con il singolarismo siamo di fronte ad una soggettività al di là del principio di realtà. Non soltanto non esiste più un modello, un criterio esterno con il quale ci si senta costretti a misurarsi e che consenta di stabilire il diverso valore di ciascuno, ma scompare anche la rilevanza della quantità delle proprietà (competenze, capacità, saperi, talenti) che definiscono l'identità. La vittima principale del valore della differenza è il principio di autorità. Trionfa l'idea che ciascuno sia – o tutt'al più possa diventare in breve, magari con qualche rapida lettura in rete – epidemiologo, virologo, medico, economista, musicista, alpinista, artista, e che possa esprimere nei più diversi ambiti una posizione dotata di uguale legittimità e autorevolezza.

7. *L'individuo indaffarato con se stesso*

L'ultima caratteristica dell'individualismo della singolarità è l'immediata traduzione dell'unicità in valore (*autenticità*) e l'adozione dell'espressione di sé (autoespressione) come ragione ultima della propria condotta (espressivismo).

La coincidenza immediata di unicità e valore consente al singolarismo di riscrivere, riducendola all'autoreferenzialità del giudizio del soggetto su di sé, la complessa e ambivalente sintassi moderna del riconoscimento. La centralità della questione del riconoscimento nella filosofia moderna possiede il proprio fondamento nell'incertezza su quale sia il posto del singolo nella società nel momento in cui questo cessa di essere un dato di natura. Ben prima di Hegel, il tema del riconoscimento irrompe come risposta alla domanda sulla collocazione del singolo nella gerarchia sociale: in una società in cui non esistono più posizioni e funzioni attribuite per nascita, il singolo

si interroga sul proprio valore e conseguentemente sul posto che potrà occupare in società.

È Hobbes l'autore che per primo ha esplicitato il ruolo del riconoscimento nella costruzione della gerarchia sociale e che ha tematizzato con chiarezza i due momenti eterogenei su cui risulta incardinata la dinamica del riconoscimento: la messa alla prova e l'opinione altrui. Da una parte, l'individuo deve dimostrare, *in primis* a se stesso, di avere una certa quantità di potere (superiore a quella di altri) attraverso la realizzazione di azioni che ne testimonino l'esistenza. Dall'altra, il possesso di un certo quantitativo (superiore) di potere deve essere riconosciuto anche dagli altri. Per un verso, una superiorità di potere basata esclusivamente sull'opinione altrui è *vanagloria*, è cioè una mera opinione priva di qualsiasi fondamento reale: un'idea di sé stessi fondata esclusivamente sull'opinione altrui è illusoria e fragile. Per un altro, tuttavia, un'opinione di sé fondata esclusivamente sulle azioni (sugli effetti del potere) senza il giudizio altrui è priva di effettività. Il potere che le nostre azioni certificano potrebbe essere, infatti, giudicato dagli altri inutile, irrilevante o addirittura dannoso. La stima di sé dipende, quindi, inestricabilmente dalla verifica effettiva dell'esistenza di un potere e dall'opinione altrui sulla sua consistenza e rilevanza. Non è possibile acquisire la propria autostima attraverso percorsi che neutralizzino completamente il giudizio degli altri, così come non esiste una buona opinione di sé davvero solida senza una verifica oggettiva del possesso di certe qualità. Il mancato riconoscimento da parte degli altri è un fattore che mina la propria autostima, che mette in discussione la percezione del proprio valore.

L'individualismo della singolarità emancipa l'autostima non soltanto – come abbiamo appena visto – dal principio di prestazione, ma anche dal riconoscimento da parte degli altri. L'opinione altrui rimane decisiva per l'accesso a beni, prestazioni, diritti, ma il giudizio degli altri non ha più alcuno effetto sull'opinione di sé. Il riconoscimento perde rilevanza per l'autostima e diviene esclusivamente la mediazione per ciò che continua a dipendere dall'opinione degli altri. Così, il riconoscimento da aspirazione, desiderio, con i relativi elementi di incertezza, diviene pretesa, diritto, qualcosa che si esige in quanto fondato su ciò di cui non si dubita: il proprio valore. In qualche modo il singolarismo democratizza i caratteri e la postura dell'individuo carismatico weberiano. Dal punto di vista del profeta o del capo il riconoscimento non costituisce “il *fondamento* della legittimità”, ma piuttosto “un *dovere* per coloro che sono chiamati [...]

a riconoscere” (Weber 1980, vol. I, p. 238) le sue qualità: “Nessun profeta ha considerato la sua qualità come dipendente dall’opinione delle masse nei suoi riguardi” (ivi, p. 239). La soggettività singolarista è la generalizzazione della pretesa carismatica di vedere riconosciuta una qualità di cui non si dubita, una unicità che non è in discussione, una pretesa di uguale valore, di uguale ascolto, di uguale importanza che costituisce la fede inscalfibile che struttura le relazioni con l’alterità.

Infine, nella dinamica del riconoscimento ha perduto qualunque rilevanza la qualità di chi riconosce. Il riconoscimento preteso consiste nel giudizio di un chiunque, nell’opinione di un altro generico e senza nessuna qualificazione o competenza particolare, nella massa più o meno grande dei *followers*. Se scompaiono le prestazioni, se il giudizio non verte più su una specifica qualità e sulla sua intensità, ma sull’unicità dell’insieme, il *like* di uno vale quello di un altro, l’opinione di un individuo che si percepisce come unico e irripetibile pretende di essere ascoltata e riconosciuta come valida su qualunque cosa, come quella di chiunque altro, da parte di chiunque. L’indifferenza alla qualità di colui che riconosce è la conseguenza diretta della fine dell’autorevolezza nel mondo dell’uguaglianza degli unici.

Quella del singolarismo è una soggettività post-invidiosa. Non certo nel senso di essere immune dalla rivendicazione di un riconoscimento di cui si dovesse sentire priva, o di non essere mossa dalla pretesa di voler di più rispetto a ciò che ha e che invece altri sono riusciti a conseguire. Dell’invidia le manca piuttosto il tratto decisivo dell’ossessione per la gerarchia e la sofferenza di percepirsi inferiore a qualcuno. A differenza del Salieri di Milos Forman (*Amadeus*, 1984), l’individuo del singolarismo non è neppure sfiorato dal dubbio che qualcuno possa essere migliore di lui, così come è del tutto inimmaginabile che possa desiderare di essere qualcun altro. L’invidia è la passione dell’inferiorità dell’io – e non semplicemente il desiderio del destino materiale e del prestigio di qualcun altro –, una passione che rimanda alla percezione di una gerarchia di valore e di capacità del tutto sconosciuta all’individualismo della singolarità. Per essere invidiosi bisogna essere convinti della disuguaglianza di valore degli esseri umani e interessati alla propria collocazione gerarchica. Dove mancano questi due presupposti può esistere conflitto, antagonismo, rivalità, ma non c’è spazio per l’invidia.

La soggettività singolarista è perennemente ed esclusivamente *indaffarata con se stessa*. Da frutto di un processo complesso di mediazione fra il sé, gli altri e il mondo l’autostima diviene un feno-

meno volontaristicamente autoprodotta nell'interiorità individuale, l'effetto di una postura soggettiva più che di una prestazione, di una decisione del soggetto più che il risultato di un confronto con la realtà. L'opinione che noi abbiamo di noi stessi non dipende da fattori esterni o oggettivi, ma da un atteggiamento soggettivo, non dalla realtà, ma dal nostro modo di guardare la realtà. Come insegna Sonja Lyubomirsky – e tutta la psicologia positiva²⁷ – l'autostima è una scelta, il prodotto di tecniche ed esercizi (imparare a perdonare, esprimere gratitudine, evitare il confronto sociale, coltivare l'ottimismo e i ricordi positivi) che chiunque in qualunque momento della propria vita può eseguire indipendentemente dalle circostanze materiali individuali e collettive: “Judith è probabilmente nata con un basso livello di felicità e, fin dalle prime fasi della sua vita, si è trovata a fare i conti con circostanze di vita difficili ed esperienze dannose. Anche oggi sta vivendo momenti difficili. Recentemente un suo caro amico si è suicidato e lei non è riuscita a farsi rinnovare il lavoro. Ma Judith si è elevata al di sopra delle circostanze e della sua natura, sforzandosi di raggiungere un obiettivo di trasformazione della vita: cambiare il modo in cui pensava a se stessa e al mondo che la circondava, costruire la sua autostima e alimentare il pensiero ottimista, scegliendo di essere felice” (Lyubomirsky 2008, p. 67).

La soggettività singolarista concepisce, infine, il mondo sociale al di fuori di qualsiasi sintassi del dovere e dell'obbligo: la società è il suo terreno di gioco, l'ambito in cui manifestare la propria unicità, in cui perseguire la propria autorealizzazione. In quanto slegata dal principio di prestazione, la realizzazione di sé, l'espressione delle proprie capacità non si configura, tuttavia, come un obiettivo che si può fallire. L'autorealizzazione singolarista in quanto espressione dell'*unicità del comune* è un'opportunità sempre disponibile. Non richiede condizioni materiali particolari, standard qualitativi da raggiungere: può manifestarsi indifferentemente nel lavoro, nel tempo libero, nel consumo, nello stile di vita, nell'estetica del corpo. Anche quando le cose vanno male da un punto di vista oggettivo e materiale (salute, lavoro), esiste sempre un margine di libertà per esprimere se stessi, un modo per svelare al mondo la propria unicità.

²⁷ Sul nesso felicità autostima nella psicologia positiva cfr. Cabanas, Illouz 2019, in particolare pp. 49-76.

8. *Estremismo liberale e ringhio singolarista*

Gli effetti politici del singolarismo si manifestano in tre direzioni.

La prima è la produzione di una forma di estremismo liberale incentrata sull'assolutizzazione della libertà nella sua declinazione impolitica. La libertà singolarista possiede un carattere eminentemente negativo, è essenzialmente una "libertà da". L'individualità singolare non rivendica e non può rivendicare che lo Stato o l'autorità politica governi, regoli, imponga. Aspira ad una ritrazione, ad un "non fare" della politica che lasci spazio alle scelte individuali di ognuno, perché l'obbedienza o è necessaria in quanto oggettivamente strumentale o viene percepita come intollerabile.

Se si confronta con la dimensione delle istituzioni e dei diritti, la soggettività singolarista promuove un ricorso al diritto che media la richiesta di apertura e di riconoscimento di nuovi spazi di libertà, di nuove possibilità. Un uso del diritto inclusivo, orientato alla moltiplicazione delle forme giuridiche, all'inclusione nel registro del possibile piuttosto che alla proibizione e alla costrizione. Il diritto viene, così, utilizzato come strumento di apertura di nuove opportunità che spesso non comportano oneri per l'istituzione statale: una richiesta di ritrazione della politica funzionale ad un'esigenza di ampliamento della libertà soggettiva come condizione per l'espressione di una diversità che si percepisce incompressibile. È questa la fisionomia di massima della politica contemporanea dei diritti soggettivi legati alle scelte sessuali, alle tipologie di famiglia, al fine vita. Ma a questa postura rimandano anche tutte le battaglie della galassia multiculturale.

Il singolarismo esaspera una declinazione della libertà che è tipica della modernità: la libertà negativa²⁸, l'universale vuoto (indifferente ai contenuti) che rende possibile la società dei diversi. Più gli individui divengono diversi più diviene necessaria la libertà come mediazione per la loro convivenza. L'esplosione della diversità individuale e della percezione soggettiva del suo valore – della sua irrinunciabilità – implica un'esigenza sempre più radicale di sottrazione alla presa di qualsiasi regola che non sia pienamente condivisa, che non sia la propria. Come ben hanno mostrato Max Weber e Carl Schmitt – ma anche, in una prospettiva diversa, Hannah Arendt –,

²⁸ Sull'idea di libertà negativa si veda Berlin 1989, ma anche Weber 2018, pp. 476-483. Sulla tesi weberiana del carattere antipolitico della libertà dei moderni cfr. D'Andrea 2017, pp. 69-112.

la libertà dei moderni ha avuto da subito il volto antipolitico della richiesta di sottrazione al controllo politico di porzioni sempre più ampie di vita e di agire sociale. L'epoca neoliberale non inventa una declinazione antipolitica della libertà, la porta semmai ad uno sviluppo ipertrofico e unilaterale²⁹. La libertà singolarista è essenzialmente a-politica o antipolitica perché è indisponibile all'obbedienza, ma anche disinteressata al comando. Non è interessata a far fare, vuole semplicemente essere lasciata libera di fare. L'ossessione per l'espressione dell'unicità è, infatti, incompatibile sia con l'obbedienza, sia con la condivisione e la comunanza necessarie al comando politico.

Sul versante istituzionale, le idee di legittimità e di obbligo politico (l'obbedienza come dovere) sono state le principali vittime dell'individualismo della singolarità a tutto vantaggio di un rapporto strumentale con le istituzioni incentrato sulla loro capacità di fornire prestazioni funzionali ai progetti individuali di felicità e benessere. Le istituzioni più solide e stabili sono quelle ritenute più efficienti – e fintanto che sono ritenute più efficienti – perché il rispetto delle regole è divenuto, da dovere che era, un puro mezzo funzionale alla realizzazione di scopi privati. Alla legittimità di *input* si è sostituita quella di *output*, la doverosità dell'obbedienza e del rispetto delle regole ha lasciato il posto all'oggettiva uniformità di alcune tipologie di agire sociale motivate da una situazione di interessi. Il singolarismo radicalizza un rapporto strumentale con le regole che sostituisce la legittimità con l'efficacia, l'obbligo con l'utilità. Le uniche regole che godono di un rispetto assoluto sono quelle che si presentano come dispositivi tecnici indifferenti ai fini. Come mezzi neutri per tutti i fini. Al di là di ogni legittimità e di ogni obbligo politico – al di là di ogni identità – le istituzioni sono esclusivamente strumenti funzionali alle esigenze dei singoli e la loro capacità di ottenere la fedeltà dei cittadini dipende soltanto dalla loro funzionalità immediata ai bisogni individuali.

Il secondo effetto politico del singolarismo è costituito, più in generale, dall'egemonia del paradigma liberale sulle forme di appartenenza e di mobilitazione politica contemporanee. Al di là della tradizionale distinzione destra/sinistra. L'individualismo della singolarità, con la rivendicazione ossessiva dell'unicità individuale, è la radice prima di quel fenomeno di frammentazione e precarizzazione delle appartenenze politiche – siano esse relative a partiti, movimenti,

²⁹ Per una diversa lettura cfr. fra molti Dominijani 2021; Cabanas, Illouz 2019, in particolare pp. 77-103.

associazioni – che ha segnato negli ultimi decenni la politica delle liberaldemocrazie occidentali. La volatilità del consenso politico e la scomposizione delle aggregazioni politiche sono fra i fenomeni più evidenti e più duraturi del panorama delle democrazie liberali occidentali degli ultimi decenni, soprattutto in confronto allo scenario di stabilità politica dei Trenta gloriosi. La politica singolarista è, infatti, idealtipicamente una politica a “gruppi di uno”, segnata da una generalizzata indisponibilità ad ogni appartenenza con la quale non ci sia una identificazione perfetta e che, pertanto, comporti una qualche esperienza di non condivisione o addirittura di obbedienza. L’attivismo politico e sociale dell’individualità singolare ha come condizione di possibilità il consenso pieno e senza ombre alle finalità e alle modalità organizzative del gruppo: ogni appartenenza politica viene interpretata sul registro dell’associazione volontaria nella quale si sta soltanto e fintanto che se ne condividono integralmente finalità e forme di azione.

A questa esigenza di condivisione totale tipicamente singolarista sono riconducibili anche due caratteristiche delle mobilitazioni politiche contemporanee ampiamente sottolineate dalla letteratura sui movimenti sociali: il loro carattere *single issue* e la loro natura prevalentemente interdittivo-negativa. Ormai da qualche decennio le mobilitazioni variamente definite e le associazioni che si presentano nello spazio pubblico si caratterizzano per avere ad oggetto tematiche specifiche (cambiamento climatico, libertà soggettive – spesso di gruppi specifici –, conflitti internazionali) che non soltanto non si saldano tra loro, ma che si indeboliscono e tendono a dividersi se e quando pretendono o sono costrette a posizionarsi rispetto a questioni diverse da quelle originarie. Il caso delle posizioni di Greta Thunberg sulla Palestina è soltanto quello più recente ed eclatante³⁰. La pluralità immediata e incoerentemente assemblata delle preferenze dell’individuo singolarista lo rende inadatto a mobilitazioni che assumano ad oggetto una diversa idea complessiva di società o anche soltanto la dislocazione dell’impegno su un insieme di questioni simili o affini. La ricerca dell’identificazione completa si realizza più facilmente non soltanto riducendo l’ampiezza delle questioni, ma anche assumendo una postura essenzialmente nega-

³⁰ Sui conflitti interni al movimento Fridays for Future a partire dall’episodio del 3 novembre 2023 ad Amsterdam, maggiori informazioni all’indirizzo: https://www.repubblica.it/green-and-blue/2023/12/06/news/greta_thunberg_fridays_for_future_palestina_israele-421588243/.

tiva. Mobilitarsi contro è più facile che mobilitarsi per: il no unifica e produce appartenenza molto più facilmente del sì.

La politica singolarista si dispone all'insegna più della condisione di veti o di opposizioni che dell'affermazione di contenuti positivi: più della protesta e della resistenza, che del progetto e della proposta. In questo senso Rosanvallon ha persuasivamente parlato di contro-democrazia, di forme di partecipazione attiva che delineano "una sorta di *contro-politica* fondata sul controllo, l'opposizione, l'umiliazione di quei poteri che non si ha più voglia di fare oggetto prioritario di conquista" (Rosanvallon 2009, p. 29). Si tratta di mobilitazioni democratiche con un carattere squisitamente reattivo che non esprimono alcun contenuto positivo collettivamente condiviso. Bersagli privilegiati di questo tipo di agire collettivo sono le localizzazioni delle opere pubbliche in generale e, in particolare, dei grandi impianti e delle grandi infrastrutture.

La rivoluzione singolarista si è tradotta, infine, nella crisi dei partiti e della rappresentanza generale. Alla base della disaffezione nei confronti delle istituzioni democratiche e della volatilità del consenso dei partiti c'è sicuramente una costellazione ampia e variegata di fattori che non è possibile affrontare in questo contesto neppure per accenni. Vale, tuttavia, la pena sottolineare come l'individualismo della singolarità vada annoverato come un fattore non secondario nella produzione di distacco dalla politica e dai partiti e nella crisi della partecipazione democratica. La democrazia funziona al meglio in presenza di un conflitto riconoscibile e rilevante per la vita dei cittadini fra due idee o progetti di società. La rappresentanza generale presuppone partiti che siano portatori di progetti unitari e coerenti di società ed elettori che siano capaci di aderirvi e di riconoscersi nella proposta di un soggetto politico che li rappresenta nell'intera gamma delle questioni – attuali e potenziali – dell'agenda politica. La diffusione dell'individualismo della singolarità rende, viceversa, estremamente improbabile un consenso unitario ad un'idea coerente di società quale sarebbe necessario per una partecipazione attiva e convinta alla vita politica così come le istituzioni democratiche la strutturano. Più che la scomparsa o il declino della differenza fra destra e sinistra, il singolarismo ha segnato la scomparsa di individui interamente e coerentemente di destra o di sinistra, sancendo una scollatura strutturale fra ciò che si muove e si mobilita nella società e le forme della rappresentanza generale.

Infine, gli effetti politici del singolarismo si dispiegano anche in direzione di una politica cinica e ringhiosa, specificamente di destra

e dai tratti decisamente “illiberali”. Oltre che la spoliticizzazione e il congedo dalla politica, oltre che forme di mobilitazione instabili e single issue, il singolarismo può alimentare anche una politica cinicamente orientata alla protezione del privilegio e delle libertà non universalizzabili, all’esclusione di chi sta fuori e minaccia di entrare, alla limitazione della libertà degli altri e segnatamente dei più deboli. Il ritorno dei sovranismi, la pretesa di una fissazione nativistica del confine, l’uso strategico dell’identità come ostacolo materiale e simbolico all’inclusione testimoniano il *ritorno* del volto inegualitario del liberalismo, della coesistenza fra *inequali libertà*. Il singolarismo si declina così anche nella protezione collettiva di ciò che ciascuno già possiede in termini di risorse e/o di status (“prima gli italiani”): in una politica che asseconda un cinismo dei piccoli fini, tollerante e complice dello sfruttamento schiavistico dei migranti, così come spudoratamente protettrice dei privilegi di alcuni (balneari, tassisti, evasori fiscali).

Questa versione discriminante del singolarismo fa leva sulla riproposizione dell’identità come concetto chiave per l’esclusione e la gerarchizzazione. Non si tratta tuttavia del ritorno della trascendenza di identità collettive capaci di esigere e ottenere dagli individui sacrifici e rinunce. Quella singolarista è un’identità collettiva priva di trascendenza, brandita come fondamento della legittimità dell’esclusione dell’altro e non della dedizione di sé, uno strumento non un fine. È un’identità che non chiede all’individuo di fornire prestazioni, ma piuttosto gliele offre. L’individuo singolarista non si mette al servizio di qualcosa che lo trascende, ma usa l’appartenenza come strumento al servizio delle sue esigenze materiali e simboliche.

Per caratterizzare dal punto di vista emotivo questa declinazione *escludente e discriminante* del singolarismo si è fatto spesso riferimento alla galassia delle passioni livide. Si tratta di passioni – rancore, invidia, risentimento, rabbia – organizzate su un registro che intreccia l’offesa subita con una percezione di impotenza legata all’esperienza di una inferiorità di potere e/o di valore. Di passioni, insomma, se non degli ultimi, degli inferiori. In questo senso, mi sembrano sostanzialmente inadeguate ad esprimere la caratteristica fondamentale del conflitto agito da questa declinazione del singolarismo: il suo carattere anti-emancipativo. Un conflitto che guarda in basso, agito da chi sta meglio nei confronti di chi sta peggio, mosso dall’ostilità verso chi insidia piuttosto che dall’ira per chi opprime.

Più in linea con questa declinazione escludente e discriminatoria della soggettività singolarista mi sembra, invece, la metaforica del

ringhio: la postura, cioè, del cane che protegge l'osso da chi glielo vuole sottrarre, di chi ha qualcosa da difendere, di chi si sente minacciato in un suo qualche possesso, materiale o simbolico, da chi ne è privo. L'obiettivo di chi ringhia è quello non di ascendere, ma "semplicemente" di non sprofondare. Non si ringhia nei confronti di chi gode di qualcosa di cui ci si sente defraudati, o che si vorrebbe acquisire, ma per difendere – con le unghie e con i denti – quel che si ha già da chi potrebbe strapparcelo. La *ringhiosità* è un'aggressività difensiva, la passione dei penultimi: di chi non guarda verso l'alto, di chi non si sente oppresso, ma insidiato dal basso. È la passione di chi ha solo da perdere: di chi non lotta per ottenere di più, ma per proteggersi da chi ha di meno. Il libertarismo ringhioso è così l'espressione politica del singolarismo dei penultimi, di coloro che possono solo perdere.

9. *Cinismo con distacco: accettazione del mondo e gioia delle piccole cose*

La soggettività singolarista può assumere con tutta evidenza un tratto cinico nel senso moderno del termine. La tonalità cinica dell'individualismo della singolarità dipende da una specifica declinazione dell'immagine singolarista del mondo caratterizzata dalla presenza di tre assunti. Il primo è costituito dalla credenza nella immodificabilità della realtà, nella impossibilità di cambiare non il destino individuale, ma le regole complessive di funzionamento del mondo. Il mondo non funziona secondo regole etiche ed ogni tentativo di renderlo eticamente migliore è destinato non soltanto al fallimento, ma a produrre conseguenze nefaste dal punto di vista dell'interesse particolare del singolo individuo.

Il secondo assunto che sostiene una declinazione cinica del singolarismo è la credenza nel carattere spietato della competizione per le risorse necessarie al soddisfacimento dei desideri individuali, ovvero l'idea che viviamo in un mondo in cui non è vero che "quando la marea sale, tutte le barche salgono"³¹. Il profilo cinico del singolarismo emerge dove la competizione non si configura come un dispositivo di ampliamento delle risorse complessivamente disponibili, ma come un meccanismo di selezione di chi verrà incluso, dei più forti dal punto di vista della capacità di combattere senza scrupoli la battaglia per non essere esclusi. Se una competizione senza regole (etiche) decide

³¹ Spunti in questa direzione in Revelli 2010, pp. 118-119.

dell'inevitabile esclusione di alcuni, ognuno è autorizzato ad utilizzare tutte le armi a propria disposizione per avere la meglio.

Infine, la curvatura cinica del singolarismo matura a ridosso dell'unicità dell'esistenza individuale: l'assolutizzazione dell'immanenza – “si vive una volta sola” – comporta la necessità di fare tutto ciò che è possibile/necessario per soddisfare i propri desideri. L'irripetibilità dell'esistenza e l'assenza di compensazioni storiche o ultraterrene alle sofferenze del presente rendono la soggettività singolarista indisponibile al sacrificio e alla rinuncia e propensa a cogliere in modo spregiudicato tutte le occasioni di soddisfazione dei propri desideri.

Anche se la soggettività singolarista può assumere tratti cinici, il cinismo non costituisce una sua caratteristica necessaria e inevitabile. Per l'individualismo della singolarità l'atteggiamento cinico è soltanto una possibilità accanto ad altre. La configurazione singolarista della soggettività non coincide necessariamente con la rimozione di ogni vincolo morale o con il più o meno aperto rifiuto di limiti etici alla condotta individuale. In termini generali, al contrario, il suo atteggiamento etico di fondo sembra essere quello che potrei definire di una *moralità leggera*. Non necessariamente incapace di un orientamento etico, la soggettività singolarista è piuttosto orientata ad una moralità post-doveristica, radicata nell'immanenza: sicuramente lontana da un'idea di dovere come abnegazione, o sacrificio, ma interessata al perseguimento della virtù se e nella misura in cui questa diventa parte integrante della propria personale idea di felicità in questo mondo. Le scelte etiche si configurano – e trovano la loro ragion d'essere – come dimensioni di quella espressione di sé che governa il rapporto con il mondo dell'individuo singolarista e che consente il raggiungimento di una, comunque declinata, idea di benessere in questo mondo.

Ma anche quando ne assume i contorni, il cinismo dell'individualismo della singolarità appare irriducibile alla sua versione tipicamente moderna. Il cinismo singolarista non si presenta mai con i colori tipici del cinismo moderno. Le ragioni di questa originale configurazione vanno ricercate, ancora una volta, nella specificità dell'immagine singolarista del mondo: un impasto strano e per certi versi paradossale di assolutismo della realtà e assolutismo dell'io, di impotenza di fronte al mondo e di irrilevanza della realtà. Da una parte, la consapevolezza della immutabilità del mondo e della durezza delle sue regole, dall'altra la convinzione che queste caratteristiche non ostacolano le possibilità individuali di felicità e di espressione di sé.

Più in dettaglio, tre mi sembrano i principali punti di distanza fra il cinismo nel suo significato moderno e quello dell'individualismo della singolarità.

Il cinismo singolarista è, innanzitutto, un cinismo con distacco. La partecipazione alla competizione sociale dell'individuo singolare è, infatti, priva di qualsiasi ricaduta drammatica in caso di insuccesso. Il fallimento, il mancato riconoscimento possono configurare un danno, arrecare una sofferenza, essere percepiti come un'ingiustizia, ma non possono in alcun modo costituire qualcosa che mette in dubbio il proprio valore. Il radicamento dell'autostima nella propria differenza impedisce che l'esperienza dell'insuccesso si traduca in una perdita della stima di sé. La soggettività singolarista è così capace non soltanto di fare tutto ciò che è in suo potere per ottenere ciò che desidera, ma anche di conservare intatta la propria autostima in caso di fallimento. Il singolarismo opera una sdrammatizzazione della competizione, proprio in funzione della sua neutralizzazione in termini di effetti sulla stima di sé. Quello del singolarismo è un cinismo agito senza l'intensa partecipazione emotiva di chi percepisce che ci sia in gioco qualcosa che va oltre la dimensione materiale, o che la materialità sia decisiva per il destino individuale.

Una dimensione ulteriore che allontana il cinismo singolarista da quello moderno, accentuandone il carattere distaccato, è costituita dall'idea della felicità come condizione universalmente accessibile sulla base dell'adozione di un corretto atteggiamento soggettivo. Il punto non è tanto il venir meno dell'idea di un mondo darwiniano, un mondo governato da leggi spietate che regolano attraverso una competizione senza esclusione di colpi l'accesso a risorse scarse. La questione è semmai la progressiva e inesorabile perdita di rilevanza della realtà – della fatticità del mondo – ai fini della ricerca individuale della felicità. Il mondo rimane un luogo duro e spietato, ma questo non preclude a nessuno la ricerca di una felicità universalmente accessibile in quanto coincidente con l'espressione della propria unicità sempre già data. Come quella cinica anche la soggettività singolarista è convinta che il mondo sia immodificabile, ma ritiene diversamente da quella cinica che una trasformazione nella postura soggettiva possa neutralizzare la rilevanza del mondo nella sua materialità ai fini delle *chances* individuali di felicità. Rimane la durezza della vita materiale, ma sprovvista di *pathos*, di implicazioni valutative sul sé, sulle possibilità di felicità: è sempre possibile essere felici altrove, altrimenti, nonostante. Il mondo non sarà magari il migliore dei mondi possibili, ma è comunque un luogo in cui felicità, salvezza,

riscatto sono sempre accessibili come risultati di uno sforzo che per la sua natura strettamente individuale non può contemplare una trasformazione del mondo, ma soltanto un lavoro del soggetto su se stesso. La felicità individuale è interamente nelle mani del singolo e della sua volontà autonoma. Essere felici dipende così esclusivamente dalla capacità del singolo di utilizzare le risorse del mondo e quelle sue proprie per un progetto di autorealizzazione universalmente accessibile e che scarica interamente la responsabilità del fallimento sulle scelte o sulla postura adottate dal singolo individuo: ci si salva da soli, tutti si possono salvare, chi fallisce è per proprio demerito.

Infine, l'espressivismo singolarista ridimensiona se non neutralizza la spinta illimitatamente progressiva dell'autoaffermazione moderna. Se il cinismo nella sua accezione moderna condivideva con il soggetto della modernità la spinta propulsiva all'espansione illimitata del fabbisogno di potere, la soggettività singolarista incentrata sull'autoespressione risulta disinteressata alla progressione illimitata del proprio potere, da una parte perché è sprovvista di desideri di autovalorizzazione, dall'altra perché è indifferente se non ostile ad un incremento di potere mediato da strategie acquisitive troppo dispendiose (di carattere esclusivamente strumentale) che riducano gli spazi e le occasioni di espressione del sé. Il singolarismo declina l'autoaffermazione in una forma di espressivismo immediato che non prevede progetti (con i necessari costi, sacrifici, rinunce), ma soltanto l'espressione di una unicità bell'e pronta, sempre già data, che non conosce che il piacere dell'attività in se stessa. Un tipo di condotta che ha più dell'adattamento opportunistico che dell'autoaffermazione illimitata. Una postura che si manifesta nella distanza dal lavoro e dalla professione (anche come luoghi di autorealizzazione) e in una declinazione sempre più indifferente e strumentale nei confronti in generale dell'agire economico e dell'esercizio professionale. In questo senso l'individualismo della singolarità è lontanissimo da figure esemplari del cinismo moderno come Flavio Briatore o i protagonisti di film come *Wall Street* di Oliver Stone (1987) o *The Wolf of Wall Street* di Martin Scorsese (2013). Se in questo scenario c'è spazio per un atteggiamento riconducibile al cinismo, si tratta, ancora una volta di un cinismo a bassa intensità, un cinismo privo dei caratteri prometeici, illimitatamente progressivi tipici della modernità. Quello della soggettività singolarista è un cinismo sazio, indisponibile all'impegno, allo sforzo, alla dedizione intensa a attività che comportino una qualche forma di eteronomia e che possiedano un valore esclu-

sivamente strumentale³². Si tratta di un cinismo non soltanto più ringhioso-autodifensivo che imperialistico-autoaffermativo, ma di un cinismo quasi indifferente, senza investimento emotivo. Al servizio di un edonismo delle piccole cose³³ che presuppone la certezza di sé e un'autostima priva di dubbi.

A segnare la differenza fra il cinismo singolarista e quello moderno è una caratteristica essenziale dell'immagine singolarista del mondo: la coincidenza fra essere e valore – l'idea, cioè, che ciascuno sia unico e in questa unicità risieda il suo indiscutibile valore –, la neutralizzazione della realtà come principio di verifica, l'autoreferenzialità dell'io e la soggettivizzazione estrema dei significati tratteggiano un soggetto che intrattiene con il mondo un rapporto all'insegna se non proprio dell'indifferenza, almeno del distacco, del rilassamento, della riduzione del tasso di impegno. Il cinismo singolarista è un cinismo senza sforzo, disimpegnato, senza coinvolgimento, con un ridotto livello di ingaggio nell'acquisizione di risultati materiali e simbolici in questo mondo. In un certo senso, il singolarismo sembra riprodurre l'atteggiamento che Weber attribuisce alla mistica intramondana: si agisce nel mondo – si fa quello che si può e si deve –, ma senza eccessive attribuzioni di importanza o particolare intensità di impegno. La consapevolezza della durezza e della immodificabilità della realtà che induce al cinismo viene mitigata nel singolarismo dalla convinzione della sua irrilevanza. La realtà può essere percepita nella sua materialità come dura, ostile, spietata, ma il suo peso nell'economia dell'io e della sua felicità è sostanzialmente pari a zero.

La soggettività singolarista è così, al tempo stesso, convinta che il mondo non sia un pranzo di gala, ma in pace con se stessa e non interessata più di tanto alla competizione per le risorse (materiali e simboliche) scarse. Il singolarismo, anche nella sua versione cinica, mette capo ad una soggettività del disimpegno, del rilassamento nei confronti del mondo e degli altri. Una forma di individualismo lontana da esigenze autoaffermative che comportino sforzi, rinunce, dedizione, impegno; concentrata sulle piccole cose e su una felicità fatta di autocompiacimento e auto-apprezzamento al di là di qualsiasi principio di prestazione. Una soggettività che ha dismesso la lotta con il mondo non soltanto per cambiarlo, ma anche per occuparvi un posto migliore.

³² Sulla relazione fra soggettività singolarista e lavoro cfr. D'Andrea 2023, pp. 3-30.

³³ Sulla rilevanza del piacere delle piccole cose per gli italiani cfr. Censis, *Rapporto sulla situazione sociale del paese 2023*.

Riferimenti bibliografici

- Aa. Vv. (2023), *Sentimenti dell'aldiqua. Opportunismo, paura cinismo nell'età del disincanto*, Bologna, DeriveApprodi.
- Alagna M. (2021), *Pura superficie*, in M. Alagna, L. Mazzone, *Superficialismo radicale. Soggetti, emancipazione e politica*, Pisa, ETS, pp. 27-29.
- Badii R., Fabbri E. (a cura di, 2013), *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, tr. it. a cura di N. Caprioglio, Milano-Udine, Mimesis.
- Berlin I. (1989), *Quattro saggi sulla libertà* [1958], Milano, Feltrinelli.
- Blumenberg H. (1992), *La legittimità dell'età moderna*, tr. it. di C. Marelli, Genova, Marietti.
- Boltanski L., Chiapello E. (2014), *Il nuovo spirito del capitalismo* [2011], Milano-Udine, Mimesis.
- Brancacci A. (2015), *La ragione cinica e l'arte di vivere*, "Iride", n. 76, XVIII.
- (2019), *Eudemonismo, askesis e piacere in Diogene il cinico*, "Museum Helveticum", n. 2, 76.
- Cabanas E., Illouz E. (2019), *Happycracy. Come la scienza della felicità controlla le nostre vite*, Torino, Codice Edizioni.
- Censis, *Rapporto sulla situazione sociale del paese 2023*.
- D'Andrea D. (2013), *Il Grande Inquisitore di Max Weber. La politica come etica alla prova del mondo*, in Badii, Fabbri 2013, pp. 93-103.
- (2017), *La genealogia della libertà dei moderni*, "Riforma e movimenti religiosi", n. 2, pp. 69-112.
- (2022), *Libertarismo ringhioso. Siamo divenuti moderni*, "Teoria politica", n. 12, pp. 137-158.
- (2023), *Significato e senso del lavoro al tempo del singolarismo*, "Politica e Società", n. I, pp. 3-30.
- De Carolis M. (2023), *Per una fenomenologia dell'opportunismo*, in Aa. Vv. 2023.
- Diderot D. (2010), *Il nipote di Rameau*, tr. it. di A. Frassinetti, Macerata, Quodlibet.
- Diogene Laerzio (2017), *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale, Firenze-Milano, Giunti-Bompiani.
- Dominijani I (2021), *Il vaccino non è un anestetico*, Centro per la riforma dello Stato, <https://centroriformastato.it/il-vaccino-non-e-un-anestetico/2021>.
- Dostoevskij F. (2013), *La leggenda del Grande Inquisitore*, in Badii, Fabbri 2013.
- Foucault M. (2011), *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Milano, Feltrinelli.
- Giannantonio G. (1990), *Socratis e socraticorum reliquiae*, vol. IV, Napoli, Bibliopolis.
- Guardini R. (1987), *La fine dell'epoca moderna* [1950], Brescia, Morcelliana.
- Heinrich K. (1966), *Parmenides und Jonas*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- (1988), *Parmenide e Giona*, tr. it. di M. De Carolis, Napoli, Guida.
- Lipovetsky G. (1992), *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard.

- (1995), *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, Milano, Luni Editrice.
- (2017), *Estetizzazione del mondo. Vivere nell'era del capitalismo artistico*, Palermo, Sellerio.
- (2022), *La fiera dell'autenticità*, Venezia, Marsilio.
- Long A.A. (1999), *The Socratic Legacy*, in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. by K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lyubomirsky S. (2008), *The How of Happiness*, New York, The Penguin Press.
- Martucelli D. (2010), *La société singulariste*, Paris, Armand Colin.
- (2017), *Il singolarismo, nuovo avatar dell'individualismo*, in C. Leccardi, P. Volonté (a cura di), *Un nuovo individualismo? Individualizzazione, soggettività e legame sociale*, Milano, Egea, pp. 133-148.
- Niehues-Pröbsting H. (1988), *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Paoletti L. (2023), *Tra Zuckerberg e Hegel*, “Paradoxa”, n. 3, XVII.
- Platone (1997), *Repubblica*, a cura di F. Sartori, Roma-Bari, Laterza.
- Reckwitz A. (2017), *Die Gesellschaft der Singularitäten*, Berlin, Suhrkamp.
- Revelli M. (2010), *Poveri noi*, Torino, Einaudi.
- Rigotti F. (2021), *L'era del singolo*, Torino, Einaudi.
- Rosanvallon P. (2009), *La politica nell'era della sfiducia* [2006], Trina (EN), Edizioni Città Aperta.
- (2013), *La società dell'uguaglianza*, Roma, Castelvecchi.
- Sloterdijk P. (2013), *Critica della ragion cinica*, a cura di A. Ermano, M. Perinola, Milano, Raffaello Cortina.
- (2019), *Falsa coscienza. Forme del cinismo moderno*, Milano-Udine, Mimesis.
- Tasinato M. (2014), *I filosofi cinici e il mito dell'autosufficienza*, 7 marzo, Padova, https://www.mariatasinato.it/?page_id=80.
- Tillich P. (1953), *Der Mut zum Sein*, Stuttgart, Steingrüben.
- Tucidide (2003), *La guerra del Peloponneso*, Milano, Garzanti.
- Weber M. (1980), *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità, vol. I.
- (2001), *Il senso della “avalutatività” delle scienze sociologiche ed economiche*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Edizioni di Comunità.
- (2004), *Politica come professione*, in Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, tr. it. di F. Tuccari, Torino, Einaudi.
- (2018), *Economia e società. Dominio*, Roma, Donzelli.

Lipocrisia democratica ai tempi della politica trasparente

Leonard Mazzone

1. Dall'ipocrisia politica all'ipocrisia democratica

A differenza dei classici nemici (giurati e imprevedibili) della filosofia dall'antica Grecia a oggi – dall'errore al cinismo, passando attraverso la menzogna e l'ideologia – la categoria dell'ipocrisia e i suoi usi politici sono stati prevalentemente trascurati dalla teoria sociale e politica¹. Là dove le manifestazioni politiche dell'ipocrisia abbiano destato l'interesse degli studiosi, il concetto è stato alternativamente declassato a una specifica variante della menzogna politica (Arendt 2006), a un'alternativa trascurabile e anacronistica rispetto alle forme dilaganti di cinismo politico (Sloterdijk 1992) o, nella migliore delle ipotesi, a una manifestazione subdola e insidiosa di quest'ultima figura illuminata della falsa coscienza, di gran lunga preferibile – almeno secondo i difensori delle democrazie costituzionali – alle sue varianti spudorate².

Molte di queste letture, tuttavia, da un punto di vista concettuale spesso fanno un uso troppo disinvolto del termine, finendo così per trasferire sul piano teorico l'intera gamma di significati – e le annesse ambiguità – ricorrenti nel linguaggio ordinario. Nel migliore dei casi nella categoria di ipocrisia politica vengono fatte confluire almeno due forme – una morale, l'altra psicologica – di ipocrisia, cui corrispondono altrettanti atteggiamenti pseudocratici, ovvero altrettanti modi soggettivi di negare la verità *su di sé*.

Lipocrisia morale si riferisce a un'incoerenza dissimulata che può assumere la forma diretta della *millanteria* (sia essa altruistica, narcisistica, opportunistica o cinica) o quella indiretta della *predica* o del

¹ Si vedano i contributi di Pazè, Cuono, Emenegger e D'Andrea compresi in questo volume.

² Cfr. Urbinati 2023, p. 30: come scrive Nadia Urbinati, “una società nella quale i politici non si sentono liberi di dire ciò che vogliono è più civile di una società nella quale i politici si sentono liberi di dire impunemente ciò che vogliono [...]. Nelle società fondate sul diritto la funzione civilizzatrice dell'ipocrisia si mostra nella pratica del politicamente corretto”.

*biasimo moralistici*³: mentre i millantatori trasgrediscono le qualità morali che professano, i moralisti ipocriti pretendono che gli altri osservino o evitino comportamenti e condotte ispirate a principi che loro stessi dimostrano di disdegnare con le loro azioni o omissioni. La storia moderna del teatro offre un catalogo insuperabile delle diverse incarnazioni umane dell'ipocrisia morale⁴. Il teatro moderno di Molière reca due esemplari incarnazioni di entrambe queste varianti dell'ipocrisia morale: mentre l'omonimo protagonista del *Tartufo* è l'emblema del cinismo mascherato, Alceste è l'incarnazione drammatica del fustigatore morale dei vizi della società. Queste due personificazioni dell'ipocrisia morale possono essere distinte fra loro non solo per la modalità diretta o indiretta con cui viene dissimulata l'incoerenza fra le loro auto-rappresentazioni e le loro condotte. A differenza di Tartufo, Alceste non intende nascondere agli altri la propria incoerenza per poter meglio raggiarli a proprio vantaggio: è troppo convinto della propria integrità morale per sottoporre a un esame auto-critico il suo amore per Celimene, che assurge a vera e propria incarnazione di tutti i vizi della società borghese che il protagonista del *Misanthropo* sostiene di disprezzare. Tartufo, invece, è uno stratega della morale: sa che rischierebbe di compromettere i propri cinici interessi, se li manifestasse apertamente alle sue vittime; sa che non esiste miglior arma drammaturgica della virtù per conseguire finalità anti-sociali che verrebbero certamente osteggiate dalle sue vittime o dai testimoni del suo cinismo mascherato, se mai dovessero trapelare. L'ipocrisia morale di Tartufo presuppone, a differenza di quella di Alceste, *anche la dissimulazione della sua personalità*: Tartufo non deve semplicemente dissimulare lo scarto fra le attitudini professate e i suoi comportamenti; per poter conseguire i propri fini deve necessariamente occultare il proprio desiderio di arricchimento a discapito di Orgon.

La nozione di *ipocrisia psicologica* diverge dall'ipocrisia morale per l'oggetto della dissimulazione, riferito alla personalità dell'attore

³ Se si aguarda alla storia terminologica e concettuale dell'ipocrisia, possono essere distinte almeno sei diverse forme indirette della sua variante morale: tali sono il sadismo mascherato, l'opportunismo auto-indulgente, il moralismo incoerente, quello contraddittorio, il biasimo paranoico o anti-ipocrita. Cfr. Mazzone 2020, pp. 263-269.

⁴ Che il teatro sia stato la fonte d'ispirazione per eccellenza dell'ipocrisia non è casuale: al teatro greco risale infatti la prima svolta semantica del sostantivo ὑποκριτής derivato dalla diatesi medio-passiva del verbo ὑποκρίνομαι, che nell'epica omerica stava semplicemente a designare l'attività riflessiva connessa alla facoltà di rispondere a domande enigmatiche. Cfr. Mazzone 2020, pp. 55-64.

sociale anziché alla sua incoerenza pratico-discorsiva. Così come non tutte le forme di ipocrisia morale presuppongono la dissimulazione della personalità dell'attore sociale, non tutte le forme di ipocrisia psicologica conducono necessariamente alla dissimulazione di un'incoerenza morale: *silenzio*, *reticenza*, *discrezione* e *cortesie* corrispondono a diverse varianti dell'ipocrisia psicologica con cui i soggetti frappongono una barriera divisoria fra la propria interiorità cognitiva ed emotiva e il mondo, senza per questo sfociare necessariamente in forme dissimulate di incoerenza. L'ipocrisia psicologica si applica, ad esempio, a chi dissimula i propri pensieri e le proprie emozioni per proteggersi dall'aggressività altrui o per spirito di urbanità: in quest'ultimo caso vengono considerati civili quei rapporti che mettono in scena una reciproca adulazione fra estranei che ignorano le qualità altrui, ma si comportano come se le conoscessero.

La consistenza concettuale della distinzione di queste due forme di ipocrisia è suffragata dalla corrispondenza idealtipica di altrettante figure della "sincerità", facilmente desumibili dal capovolgimento delle diverse varianti di personalità mascherata e di incoerenza dissimulata. Il calco rovesciato dell'ipocrisia morale è la *veracità*, ovvero una sorta di armonia esistenziale del soggetto: le sue autorappresentazioni non sono che l'eco discorsiva di una condotta di vita (relativamente) esemplare, che a sua volta segue lo spartito dettato dai valori professati discorsivamente. Il calco rovesciato dell'ipocrisia psicologica, invece, è la *franchezza* o trasparenza: mentre la *veridicità* – l'opposto della menzogna – consiste nel dire ciò che si pensa sia vero, la franchezza consiste nel dire tutto ciò che si pensa o si sente.

Distinzioni concettuali come quelle appena richiamate non riusciranno mai a schivare il sospetto di un'urticante pedanteria, tanto più se dovessero pretendere di riportare eccezionalmente l'ordine concettuale in un dibattito teorico in cui sono innumerevoli i fraintendimenti che pregiudicano la possibilità stessa di un disaccordo più radicale⁵. In gioco c'è anche e soprattutto la *capacità prensile di*

⁵ Jacques Rancière (2007) ha ripreso in chiave extra-linguistica l'analisi del dissidio formulata da Lyotard. Per Rancière la politica è il luogo del disaccordo, ovvero lo spazio comune in cui si confrontano opinioni diverse su uno stesso oggetto di discussione. In quanto tale, il disaccordo non è assimilabile all'*incomprensione* né al *fraintendimento*: la prima riguarda locutori di lingue diverse o interlocutori che usano parole diverse per riferirsi allo stesso oggetto, è "il conflitto tra colui che dice bianco e colui che dice nero"; la seconda ha luogo fra interlocutori che usano le medesime parole equivoche ma intendono oggetti diversi. Il disaccordo, invece, implica la reciproca comprensione e la mancanza di un accordo, "è il conflitto tra colui che dice bianco e colui che dice bianco, ma che non intende la medesima cosa, o non capisce

una diagnosi epocale sulle trasformazioni della soggettività contemporanea (3) e, prima ancora, la capacità teorica di mettere in luce *insospettabili affinità elettive fra alcune specifiche varianti politiche dell'ipocrisia e le forme di populismo, democrazia e autocrazia elettiva* (Bovero 2015) a cui questo concetto generico è stato frettolosamente contrapposto e – grazie a tale contrapposizione – esaltato a livello normativo, in quanto virtù specifica delle democrazie liberali⁶ (2).

Prima di affrontare queste due sfide, però, vorrei soffermarmi su un'inedita coppia concettuale, che non ha ricevuto un'attenzione paragonabile a quella tributata alla categoria di ipocrisia politica. Mentre in questa categoria l'accezione psicologica e quella morale del concetto si sovrappongono sistematicamente, la nozione di *ipocrisia democratica* presenta due caratteristiche distintive: anzitutto, riguarda non soltanto i politici di professione, ma *qualunque attore sociale che rivesta ruoli istituzionali*. Pur riferendosi a un insieme più ampio di attori sociali, inoltre, il concetto in questione si applica a un oggetto più ristretto, avente a che fare con *decisioni politiche che, di fatto, risultano incompatibili con i valori democratici di eguale libertà a cui gli attori istituzionali si richiamano per immunizzarle dalla critica*. Mentre l'ipocrisia politica riguarda il tradimento *intenzionale* di *qualunque* dichiarazione o promessa resa da politici di professione per assecondare le attese dell'opinione pubblica o di un pubblico particolare (ogni attore istituzionale può procurarsene uno), nel caso dell'ipocrisia democratica conta solo ed esclusivamente il *tradimento*

che l'altro, sotto il nome "bianco", sta dicendo la medesima cosa" (ivi, p. 19). Il disaccordo rimanda quindi a un conflitto di interpretazioni circa l'oggetto di un discorso condiviso. La filosofia rinuncia alla propria dimensione politica e assume carattere poliziesco: ogniqualvolta pretende di risolvere la mancanza di accordo in semplice fraintendimento o incomprensione. La soluzione consiste in una terapia discorsiva: riducendo il disaccordo a incomprensione o frantimendamento, la filosofia punta sulla stabilizzazione di significati univoci associati alle parole, ovvero alla costruzione di concetti comprensibili e inequivocabili. Come il dissidio, il disaccordo descrive un conflitto insanabile attraverso le regole del discorso date. A differenza del dissidio, però, "il disaccordo non riguarda solo le parole ma, più in generale, la situazione medesima in cui si trovano coloro che parlano" (ivi, p. 21).

⁶ Cfr. Urbinati 2023, pp. 129-130: "Insieme alla doppiezza dell'eletto, l'ipocrisia rivela la solidità della democrazia. Il problema sorge quando non c'è più ipocrisia, quando il rappresentante eletto non ha alcun ritegno a dire in pubblico e apertamente la ragione effettiva delle sue intenzioni politiche. Il "vizio" del politico che pratica l'ipocrisia è un segno della "virtù" dell'ordine istituzionale. Ci sono paesi nei quali basta uno scandalo anche blando a provocare le dimissioni di un ministro, e paesi nei quali scandali pesanti e reiterati non hanno il potere di scalzare un ministro dal suo posto. È nel secondo caso, non nel primo, che c'è meno ipocrisia".

*pratico dei valori di eguale libertà a cui gli attori istituzionali possono richiamarsi per giustificare pubblicamente le loro decisioni*⁷.

Un'implicazione fondamentale della differenza concettuale appena richiamata fra queste due varianti politiche dell'ipocrisia morale è da ricondurre alla *potenziale involontarietà di questo tradimento*: mentre l'ipocrisia politica presuppone sempre politici scaltri, disposti a dissimulare intenzionalmente le loro inconfessabili mire pur di assecondarle, l'ipocrisia democratica non dipende dalle presunte motivazioni ciniche degli attori istituzionali, ma dallo scarto effettivo tra le giustificazioni ufficiali delle loro decisioni e i loro *effetti prevedibili*, i *metodi decisionali* adottati o, ancora, i *mezzi prescelti* per conseguire i fini dichiarati, prima o dopo eventuali contestazioni del pubblico⁸. Così come non tutte le forme di ipocrisia morale sono politicamente rilevanti, dunque, non tutti i casi di ipocrisia politica conducono a forme di ipocrisia democratica⁹.

A ben vedere, la definizione concettuale dell'ipocrisia democratica ingiunge chiunque abbia a cuore i valori democratici di eguale libertà sanciti costituzionalmente a non accontentarsi semplicemente di preferire l'ipocrisia politica al cinismo spudorato dei politici di professione.

⁷ Lungi dal pretendere di neutralizzare filosoficamente il dissenso politico sulle diverse concezioni della libertà e dell'uguaglianza su cui si fonda il "politeismo dei valori" o il cosiddetto "fatto del pluralismo" su cui si fondano le democrazie costituzionali, l'ipocrisia democratica di certe "messinscene apologetiche" può essere riconosciuta da attori sociali che divergono profondamente fra loro in merito ai valori politici o alle interpretazioni degli stessi valori democratici. La categoria di ipocrisia democratica, infatti, assume significato non tanto sul piano strettamente normativo del conflitto tra valori diversi o tra differenti concezioni dei medesimi valori democratici, ma su quello operativo ed empiricamente verificabile delle contraddizioni generate dalla professione pubblica di un insieme ristretto di valori (quelli democratici di "eguale libertà") da parte degli attori istituzionali e i *metodi adottati* per produrre le decisioni giustificate in loro nome, gli *effetti prevedibili* derivanti dalle loro scelte o, infine, i *mezzi a disposizione* per conseguirli.

⁸ Questo concetto di ipocrisia democratica è più ampio di quello recentemente utilizzato da Gabor Simonovits, Jennifer McCoy e Levente Littvay: secondo costoro, l'ipocrisia democratica riguarderebbe il sostegno doppiopesistico degli elettori a politiche che mettono in discussione i principi democratici a seconda della posizione ricoperta dal proprio partito (Simonovits, McCoy, Littvay 2020). A sua volta, questa definizione è ispirata dalla distinzione delineata da Graham e Svulik tra *democratici di principio* (disposti a punire in egual misura i candidati che violano la democrazia) e *democratici strumentali* (disposti a biasimare solo le posizioni che violano la democrazia quando a sostenerle sono i candidati del partito avversario): Graham, Svulik 2020.

⁹ Non tutte le qualità professate e, di fatto, tradite da un attore politico sono democraticamente rilevanti.

2. *L'arsenale pseudocratico del dominio*

Distinguere l'ipocrisia dalle altre figure pseudocratiche e introdurre il concetto di ipocrisia democratica non serve a far valere la pretesa che questa figura pseudocratica compendi lo spirito del tempo presente più o meglio di errori, menzogne, astrazioni ideologiche e spudorate manifestazioni di cinismo. Questa duplice mossa, semmai, serve preliminarmente a contenere, integrare e correggere la presunta unilateralità di certe diagnosi epocali, la cui capacità seduttiva altrimenti rischierebbe di rivelarsi direttamente proporzionale a una certa presbiopia nei confronti dei chiaroscuri del presente. L'ipocrisia democratica è solo una delle armi drammaturgiche utilizzate dagli attori istituzionali per aggirare le questioni critiche del nostro tempo e disarmare le rivendicazioni egualitarie rivolte contro le loro decisioni. Altre armi politiche oggi in circolazione sono, per l'appunto, l'errore, la menzogna, l'ideologia, il cinismo e la violenza: lungi dall'escludersi a vicenda, ciascuna di esse può essere usata in combinazione con le altre.

I loro usi politici variano storicamente a seconda del riconoscimento formale del diritto di contestare i poteri istituzionalizzati di governo da parte di porzioni più o meno ampie della società e in base all'esercizio effettivo di questo contropotere da parte dei soggetti. Questa premessa assume un rilievo particolare, se si tiene presente, con Michel Foucault, che la modernità è un'epoca critica per definizione e – con Norberto Bobbio ed Elias Canetti – che la democrazia non è altro che una forma critica di governo per antonomasia, essendo fondata sull'istituzionalizzazione del contropotere critico del pubblico dei governati prima, durante e dopo le elezioni dei loro rappresentanti e sulla potenziale rivincita elettorale e parlamentare della massa degli sconfitti sopravvissuti a ogni scontro decisivo¹⁰.

Prima ancora di raffrontare la specifica capacità di neutralizzazione del dissenso critico da parte dell'ipocrisia democratica con quella di altre figure pseudocratiche, vale la pena includere in questo confronto multiplo anche la capacità di produrre consenso apparente da parte di armi politiche auto-disvelatrici come la violenza e il cinismo. L'effervescenza moderna di masse critiche nei confronti dei

¹⁰ Secondo Foucault la critica corrisponde all'"arte di non essere governati in un certo modo", a un'"arte della disobbedienza volotnaria, dell'indolcezza ragionata" (Foucault 1997, p. 40).

poteri costituiti ha inciso notevolmente sul cambiamento degli usi politici della *violenza politica interna*, che nelle democrazie rappresentative ha gradualmente perso la sua dimensione spettacolare per essere confinata dietro le quinte della scena pubblica. Il pudore mostrato dai poteri moderni nei confronti dell'esercizio pubblico della violenza non è altro che il riflesso fobico di una sua potenziale appropriazione illegale da parte delle masse: il moderno processo di democratizzazione degli Stati nazionali sarebbe stato impensabile senza la temporanea espropriazione del monopolio statale della violenza da parte delle masse che, nelle rivoluzioni politiche della modernità, hanno rivendicato un potere senza precedenti sulla scena pubblica. Lo status politico di cittadini liberi ed eguali riconosciuto a coloro che prima erano sudditi ha cambiato irreversibilmente la forma della violenza politica, che ha assunto un carattere sempre più osceno (Han 2020)¹¹. D'altra parte, quando le esplosioni pubbliche di violenza – siano esse episodiche o dimostrative¹² – invadono la sfera pubblica e finiscono per tradire la relativa “impotenza del potere”, tali manifestazioni devono essere giustificate dagli attori istituzionali in nome di qualche altisonante valore, non potendo più essere tenute al riparo da occhi indiscreti (soprattutto oggi, a fronte di un diffuso potere di videoregistrazione dello spazio pubblico)¹³. È esattamente

¹¹ Da una parte, i teatri in cui continua ad andare in scena la violenza di genere sono confinati nell'ambito del privato, con la conseguente depoliticizzazione della sua portata; sorte simile tocca a quelle periferie interne ed esterne ai centri di accumulazione capitalistica, in cui viene estratto valore da condizioni semi-schiavili di lavoro di soggetti razzializzati, lontano dagli occhi e dal cuore di cittadini formalmente riconosciuti come titolari di diritti; analogo discorso può essere svolto per le istituzioni totali indagate da Erving Goffman, in cui la violenza agisce sulla psiche dei soggetti anormali o criminali attraverso il disciplinamento spaziale dei loro corpi all'interno di luoghi in cui i soggetti sono privati della loro autonomia formale.

¹² Per mere ragioni di spazio in questa sede posso indugiare solo su un paio di precisazioni in merito alla seguente tripartizione idealtipica degli usi della violenza politica: la dimensione disposizionale della violenza ha a che vedere con la minaccia potenziale della sue manifestazioni episodiche. La violenza assume carattere dimostrativo, invece, quando il suo esercizio episodico serve a rinnovare il senso della minaccia nei confronti dei testimoni che assistono allo spettacolo del dolore delle vittime, infondendo a questi sopravvissuti – siano essi volontari (come accade nelle masse aizzate contro capri espiatori) o meno – il timore preventivo di poter fare la stessa fine.

¹³ Cfr. Arendt 2008, p. 56: “La legittimazione, quando è messa in discussione, si basa su un appello al passato, mentre la giustificazione è in rapporto con un fine che sta nel futuro. La violenza può essere giustificabile, ma non sarà mai legittimata. La sua giustificazione perde di plausibilità quanto più il fine ricercato si allontana nel futuro. Nessuno mette in discussione l'uso della violenza nell'autodifesa, perché

ciò che oggi accade all'interno delle roccaforti democratiche, quando le voci critiche iniziano a essere troppo forti, rumorose a fastidiose agli occhi e alle orecchie degli attori istituzionali per essere cinicamente derise o ipocritamente aggirate, come avvenuto durante il G8 italiano di Genova del 2001 (Zamperini, Menegatto 2016)¹⁴: in questi casi la violenza è l'arma prediletta per silenziare la critica.

Mentre la violenza politica può essere usata per disarmare il contropotere della critica agendo fisicamente sui corpi o sull'ambiente di vita di chi la esprime, la menzogna politica svolge una funzione analoga in forma preventiva, agendo sulle menti delle persone attraverso rappresentazioni deformate della realtà fattuale (Arendt 2006). Alla neutralizzazione preventiva del potenziale critico della società, però, concorre anche e soprattutto l'ideologia: combinando l'involontarietà dell'errore con una menzogna sistematica, questa figura pseudocratica veicola rappresentazioni parziali della realtà sociale funzionali alla sua legittimazione preventiva. La parzialità delle rappresentazioni ideologiche non è sinonimo soltanto di incompletezza: oltre a offuscare certe porzioni indesiderabili della realtà sociale mentre gettano luce su altre, le ideologie presentano la duplice caratteristica fondamentale di essere funzionali agli interessi di una parte della società e, al tempo stesso, di rappresentare questi ultimi come se garantissero di conseguire o, addirittura, coincidessero con gli interessi generali della società. Nell'accezione marxiana del termine le ideologie presentano un ulteriore tratto distintivo: le ideologie dominanti sono funzionali non soltanto agli interessi di una parte che pretende di essere rappresentativa degli interessi generali della società (anche il marxismo è, da questo punto di vista, ideologico), ma di una classe dominante: da questo punto di vista, l'accezione marxiana di ideologia si riferisce alle illusioni dominanti funzionali agli interessi della classe dominante, che – per la propria posizione – non è nelle condizioni né ha alcun movente a rappresentarsi la realtà sociale in maniera difforme da come suggeriscono

il pericolo non solo è chiaro ma è anche presente, e il fine che giustifica il mezzo è immediato”.

¹⁴ Nonostante la mancanza di una forte alternativa politica e teorica al capitalismo globale, la repressione violenta del movimento no global ha rappresentato la più grande violazione dei diritti umani in un Paese democratico dai tempi della Seconda Guerra Mondiale. Mentre le democrazie occidentali mostrano una relativa cecità nei confronti della violenza politica esercitata all'estero dai loro alleati, questa è stata tra le più evidenti manifestazioni di violenza dimostrativa all'interno dei loro confini.

i propri interessi¹⁵. Da questo punto di vista, il concetto marxiano di ideologia differisce da quello di menzogna proprio per via di questa deformazione involontaria della realtà sociale. Troppo spesso, invece, la tradizione marxista successiva ha preteso che l'accezione marxiana di ideologia dominante richiedesse una corrispondenza automatica della coscienza dei dominati con quella ("falsa") dei dominanti¹⁶: il fatto che le idee dominanti corrispondano alle idee della classe dominante, tuttavia, non comporta automaticamente che esse coincidano con quelle della classe dominata¹⁷. Proprio sulla mancata corrispondenza fra le idee della classe dominante e quelle della classe dominata puntavano le armi teoriche affinate da Marx a supporto della lotta di classe e della trasformazione socialista e comunista del modo di produzione capitalistico: dalla critica giovanile del lavoro estraniato a quella più matura dell'economia politica e dello sfruttamento capitalistico della forza lavoro, passando attraverso quella dell'ideologia.

La critica dell'ideologia si è puntualmente risolta in un cumulo di delusioni, ogniquale volta i suoi interpreti abbiano ceduto alla tentazione idealistica di ritenere che la denuncia delle illusioni socialmente necessarie a riprodurre il dominio di classe (o di altro tipo) fosse sufficiente a trasformarlo o, peggio ancora, fornisse la chiave d'accesso privilegiata a una verità ultima e a un grado di conoscenza superiore¹⁸. Le delusioni accumulate dai critici dell'ideologia e la

¹⁵ Cfr. Marx, Engels 1972, p. 46: "ogni classe che prenda il posto di un'altra che ha dominato prima è costretta, non fosse che per raggiungere il suo scopo, a rappresentare il suo interesse come interesse comune di tutti i membri della società, ossia, per esprimersi in forma idealistica, a dare alle proprie idee la forma dell'universalità, a rappresentarle come le sole razionali e universalmente valide".

¹⁶ Non guasta mai ricordare che Marx non fu mai – a detta di lui stesso – un marxista. Il termine "falsa coscienza", peraltro, fu coniato da Engels non per designare un assorbimento passivo delle idee e dei valori della classe dominante ma per alludere a un'attiva acquiescenza nell'adozione e nello sviluppo di tali idee: "l'ideologia è un processo che è compiuto, è vero, dal cosiddetto pensatore con coscienza, ma con una falsa coscienza. I reali motivi che lo spingono rimangono a lui sconosciuti, altrimenti non si tratterà per niente di processo ideologico" (Marx, Engels 1977, p. 109).

¹⁷ "La classe che dispone dei mezzi della produzione materiale dispone con ciò, in pari tempo, dei mezzi della produzione intellettuale, cosicché ad essa in complesso sono assoggettate le idee di coloro ai quali mancano i mezzi della produzione. Le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, sono i rapporti materiali dominanti presi come idee: sono dunque l'espressione dei rapporti che appunto fanno di una classe la classe dominante, e dunque sono le idee del suo dominio" (Marx, Engels 1972, p. 44).

¹⁸ Cfr. Thompson 1977: pur denunciando l'assurdità storica dell'applicazione della nozione di falsa coscienza a *un'intera classe sociale* ("dire che una classe nel suo insieme ha una coscienza vera o falsa è storicamente senza senso": ivi, pp. 906-907),

più ideologica delle tesi che hanno celebrato la fine del secolo breve – quella della presunta fine delle ideologie – hanno alimentato la diffusione sociale e politica – e, prima ancora, la “radicalizzazione autotelica” – di un'altra figura pseudocratica: il cinismo. Quando avvertono che il loro ruolo di potere o le loro performance sono minacciate, infatti, gli attori istituzionali possono anche ostentare una cinica indifferenza verso le istanze etico-politiche mobilitate dai critici. A differenza della menzogna e dell'ideologia, il cinismo politico rinuncia a deformare la realtà sociale: al contrario, può palesare l'indifferenza tipica di chi crede di poter contare su rapporti di forza troppo saldi per essere messi in discussione o, addirittura, si appropria delle rappresentazioni meno edificanti e più spietate veicolate dalla critica, pur di neutralizzarla, irriderne le istanze etiche e rendere imm modificabile la realtà contro cui è schierata.

Secondo Peter Sloterdijk il cinismo moderno si distingue dalle sue versioni antiche perché ha perso la dimensione anti-autoritaria tipica della spudorata parresia di Diogene: il cinismo moderno può essere visto come una “falsa coscienza illuminata” disposta a giustificare qualsiasi mezzo in nome dei fini perseguiti (come accadeva con il Grande Inquisitore di Dostoevskij o con la generazione leninista specializzata in “idealismo con un dottorato in realismo”)¹⁹. Tuttavia, rispetto alla disamina svolta da Sloterdijk almeno due puntualizzazioni meritano di essere sviscerate. Anzitutto, come ricordato da D'Andrea nel saggio di questo volume, l'arma politica del cinismo non deve essere confusa con il realismo politico²⁰: mentre il realismo può utilizzare le possibilità disponibili per trasformare la realtà, il

Thompson non esitò a confermare la validità storica del concetto engelsiano di falsa coscienza, una volta circoscritto alla politica e alle strategie *dominanti*: “è possibile che la teoria politica dominante di una classe sia [...] soggetta al prevalere di queste 'false' idee. Ma [...] non possiamo andare al di là di ciò ipotizzando che se queste illusioni fossero superate, se insomma la coscienza fosse 'demistificata', ne emergerebbe una coscienza 'vera', e che ne potremmo ricavare, da un ulteriore modello platonico, un progetto di ciò che la coscienza dovrebbe essere” (ivi, p. 908).

¹⁹ Sloterdijk 1992.

²⁰ Si pensi al *Principe* di Machiavelli o al *Grande Inquisitore* di Dostoevskij: il realismo politico di queste figure rivela un particolare atteggiamento nei confronti del regno del possibile, sia esso riferito ai fini politici perseguiti dall'attore politico o ai mezzi disponibili per raggiungerli. Il realismo politico presuppone il riconoscimento soggettivo di alcune condizioni oggettive di possibilità per raggiungere alcuni fini o una dichiarazione etica soggettiva sui fini possibili. In entrambi i casi, il realismo politico può prendere molto sul serio i valori, come ribadito da Max Weber cinque secoli dopo le parole di Niccolò Machiavelli: proprio perché i valori etici contano, il realista politico può giustificare qualsiasi mezzo per raggiungere i fini che questi

cinismo utilizza la realtà per rigettare qualsiasi tentazione critica di trasformarla. Il cinismo politico combina sistematicamente un atteggiamento realista verso i mezzi e verso i fini con una sostanziale indifferenza etica verso qualsiasi obiettivo che non coincida con l'autoaffermazione dell'attore. Il cinismo è una sorta di *raffinata indifferenza nei confronti dei valori* che ispirano la critica del mondo e i tentativi pratici di trasformarlo: è una strategia metacritica che, in nome dell'inalterabilità della realtà, serve a contrastare il "rifiuto del mondo" veicolato da una critica ispirata dal mancato rispetto di certi valori. In secondo luogo, il cinismo politico *non fa mistero dell'indifferenza* o del vero e proprio disprezzo per le istanze egualitarie rivendicate dalle proteste pubbliche.

Gli attori istituzionali che ricorrono all'ipocrisia democratica fingono, invece, di assecondare queste rivendicazioni democratiche, pur di perseguire il medesimo fine del cinismo politico. Da questo punto di vista, l'ipocrisia democratica individua una tattica particolarmente raffinata di auto-immunizzazione dei poteri istituzionali dalla critica sociale: le diverse "messinscene apologetiche" possono consentire agli attori istituzionali di immunizzare il loro *operato*, il *ruolo* che ricoprono o la stessa *istituzione* che rappresentano dal contropotere corrosivo di contestazioni rivolte contro svariate forme istituzionalizzate di dominio.

3. *L'imbarbarimento mascherato della democrazia*

Al pari della violenza autoritaria e del cinismo politico, l'ipocrisia democratica è un'arma che può essere impugnata dagli attori istituzionali nel momento in cui la critica sociale diretta contro le forme di dominio istituzionalizzate rischia di mettere in crisi le giustificazioni ideologiche che avrebbero dovuto prevenirla. Allo stesso tempo, però, l'ipocrisia democratica consente agli attori istituzionali di disarmare le istanze egualitarie sollevate dalla critica sociale, senza dover pagare i costi politici della violenza e del cinismo: la ragione dello scandalo o dell'intensificazione del conflitto sociale innescati – rispettivamente – dalla violenza e dal cinismo politici entro i confini delle democrazie liberali, infatti, è il forte legame tra il diritto istituzionalizzato di criticare le istituzioni pubbliche e il dovere dei loro rappresentanti di rispondere

valori ispirano. Qui sta la dimensione tragica della decisione politica: non possono esistere decisioni politiche che obbediscano a una strategia win-win (D'Andrea 2021).

delle scelte compiute. A differenza di queste tattiche variamente scandalose di immunizzazione istituzionale dalla critica²¹, l'ipocrisia democratica corrisponde invece a un processo *indiretto* di de-responsabilizzazione degli attori istituzionali, che mostrano di accettare il registro democratico a cui si appella la critica per immunizzarsi dalle sue ambiziose rivendicazioni.

È per ragioni di mera stabilità, dunque, che gli attori istituzionali possono essere più inclini a mascherare in nome di qualche valore democratico le loro reazioni ciniche e violente, là dove si siano visti costretti a farvi ricorso²². Come già è stato ricordato, tuttavia, non solo *c'è ipocrisia democratica quando gli usi politici del cinismo e della violenza vengono moralisticamente dissimulati dagli attori istituzionali*, ma anche e soprattutto quando *le condizioni di dominio contestate vengono pubblicamente giustificate in nome dei valori egualitari* per disarmare la critica²³. In entrambi i casi, la strumentalizzazione ipocrita del valore democratico dell'eguale libertà rischia di anestizzare la capacità di indignazione sociale nei confronti della produzione e della riproduzione istituzionale di varie forme di violenza e di dominio, che altrimenti rischierebbero di essere contestate con maggiore intensità e tenacia dall'opinione pubblica.

A fronte di questo quadro, è possibile mettere a fuoco i principali limiti delle analisi svolte da autori come Judith Shklar (2007), Jon Elster (2005) e David Runciman (2008). Riconducendo ogni variante politica dell'ipocrisia a una forma di cinismo mascherato dei politici di professione da preferire alle sue varianti spudorate, i suoi estimatori teorici finiscono per sottovalutare gli effetti politicamente più pericolosi dell'ipocrisia democratica. Il fenomeno rischia infatti di erodere ulteriormente le (già scarse) riserve di fiducia nei confronti

²¹ Mentre il cinismo spudorato e la repressione violenta sono due opzioni abituali per i regimi autoritari e autocratici, tali reazioni istituzionali rappresentano una sorta di scandalo – se non etico-politico, almeno strategico – per le democrazie liberali, dal momento che rischiano di alimentare le stesse reazioni critiche che dovrebbero disarmare.

²² *Ex parte populi*, viceversa, l'ipocrisia psicologica cessa di essere un'irrinunciabile arma impugnata dai più deboli per difendersi dal potere e diventa un'opzione liberamente scelta dai cittadini per difendersi dal potenziale offensivo di altri pari: come osserva Nadia Urbinati, "se nei regimi dispotici l'ipocrisia è una cosa sola con la doppiezza sistemica perché diventa una strategia di difesa della libertà e spesso della vita della persona, nelle società fondate sui diritti civili e politici, essa ha modo di mostrarsi nella sua veste "virtuosa", quella che si manifesta nell'agire individuale in pubblico con tranquillità" (Urbinati 2023, p. 119).

²³ Sulla mappatura teorica delle diverse forme di dominio sociale, rimando a Mazzone 2020a.

delle promesse democratiche e di assecondare una duplice deriva regressiva, consistente nel generare e alimentare l'“apatia democratica” da una parte e, dall'altra, le “passioni autocratiche”. Nel primo caso ogni appello alla promessa democratica di eguale libertà finisce per essere diffusamente percepito come una vuota espressione retorica e per assecondare un'indifferenza generalizzata verso ogni richiamo – sia pure autorevole – nei confronti dei valori democratici. Nel contempo, l'ipocrita formalismo dei valori democratici rischia di assecondare una *diffidenza* altrettanto diffusa verso le mediazioni sociali e istituzionali che fungono da argine contro la regressione dei regimi democratici in direzione di forme di dispotismo mite o, peggio, di vere e proprie forme di autocrazia elettiva.

Per quale ragione dovremmo pretendere che l'ipocrita tradimento delle promesse di uguale libertà non intacchi la fiducia sociale nei loro confronti? Che cosa ci fa presumere che l'astrazione sistematica dei valori pubblicamente professati dagli attori istituzionali dalle esperienze di vita di milioni di persone non le induca a prendere a loro volta le distanze da certe promesse? L'indifferenza associata all'apatia democratica – si pensi all'attuale tasso di assenteismo elettorale – e la diffidenza preventiva verso ogni valore democratico associata alle passioni autocratiche sono derivate opposte e speculari dell'ipocrisia democratica. Il tradimento sistematico dei valori democratici professati dagli attori istituzionali può finire per assecondare la convinzione – oggi assai diffusa – che la democrazia sia “parolaia” (Canetti 2006, p. 357), nonché il desiderio di vedere finalmente tornare in scena “attori politici trasparenti”, capaci di mostrarsi per quello che sono e di coniugare la parola – *qualunque* essa sia – all'azione.

4. *La fine dell'ipocrisia psicologica, il trionfo della trasparenza autoritaria*

Anziché dilungarmi sulle diverse manifestazioni e forme dell'ipocrisia democratica che consentono di riprodurre forme di oppressione e dominio (Mazzone 2020b, 2023), vorrei momentaneamente dirottare l'attenzione su una deriva solo apparentemente opposta a questa, sempre connessa agli usi politici dell'ipocrisia in democrazia: se passioni autocratiche e apatia democratica sono fomentate dall'ipocrisia democratica, l'ossessione per la trasparenza tipica del nostro tempo può essere intesa, invece, come il calco rovesciato della messa al bando di ogni forma di ipocrisia psicologica dalla vita sociale dei soggetti così come dalla scena pubblica.

Non sbaglierebbe chi fosse tentato di salutare questa irruzione dell'osceno come una deriva potenzialmente insocievole o, se vogliamo, come una sorta di imbarbarimento dei costumi civili e politici. Le buone maniere non sono altro che il risultato del moderno processo di civilizzazione (Elias 1998) dovuto alla diffusione sociale della servile adulazione un tempo circoscritta alle corti europee. La moderna nozione di rispetto è il risultato di questo processo di *democratizzazione incondizionata dell'onore cetuale*, che peraltro si situa a monte del processo di *volgarizzazione di passioni tipicamente aristocratiche* come l'invidia, l'angoscia e la paranoia, che cessano di essere monopolio di élite al potere. Chi osserva le buone maniere non è tenuto a credere nell'eguale valore delle persone che ha di fronte, ma solo a comportarsi *come se* ne fosse convinto/a. L'osservanza incondizionata delle buone maniere consente di regolare le interazioni fra sconosciuti tributando un rispetto preventivo e ingiustificato, ma non per questo irragionevole: non occorre che una delle parti conosca i meriti altrui per accordare rispetto. Lungi dall'essere concepita come una dotazione naturale della specie umana, dunque, la socievolezza nella modernità è l'effetto di una finzione sociale proprio come l'ordine sociale si configura come il prodotto teorico-politico di un'autorità statale che detiene il monopolio della violenza: la socievolezza non è la qualità di chi ripone una fiducia incondizionata nel genere umano, semmai di chi, grazie alle proprie apparenze e nonostante quelle altrui, rinuncia a far mostra della sua interiorità nelle sue interazioni quotidiane con gli altri.

L'imperativo contemporaneo della trasparenza segna un'inversione di tendenza rispetto alle virtù civilizzatrici dell'ipocrisia psicologica. Se le buone maniere veicolano una forma di doveroso e reciproco rispetto esteriore verso altri pari, la trasparenza media il presunto diritto singolarista a manifestare la propria irriducibile interiorità, indipendentemente dalle sue ricadute sul mondo (D'Andrea 2022). A essere valorizzata in ogni ambito della vita è una forma espressivista di autenticità, incentrata sull'esibizionismo narcisistico del sé. Alla cortesia ingiustificata subentra la spudorata esibizione del suo calco rovesciato: la misantropica rivendicazione del diritto a trasformare il mondo in un teatro della propria interiorità. La misantropia, del resto, non è dettata dalla sottovalutazione preventiva degli altri, ma dalla presunzione della propria superiorità e del diritto incontestabile a manifestarla, quali che siano le ripercussioni sugli altri soggetti²⁴.

²⁴ Non è un caso che Molière abbia intitolato *Il Misanthropo* la commedia che ha

La diagnosi trova conferma nella ricostruzione storico-culturale dell'idea moderna di autenticità svolta da Gilles Lipovetsky. Il disincato filosofico con cui oggi è trattato il tema dell'autenticità è inversamente proporzionale non solo al prestigio intellettuale conferitole dall'esistenzialismo nel corso del Novecento, ma anche al consenso sociale di cui questa categoria gode oggi. Il trionfo incontrastato di questo ideale sarebbe l'effetto collaterale – non il prodotto intenzionale – “del sommovimento “materialista” indotto dall'avvento di una società dei consumi e della comunicazione di massa. La forza che ha imposto il riconoscimento unanime dell'ethos individualista – “Sii te stesso” – non è scaturita dai valori di emancipazione di cui è stata portatrice la controcultura degli anni sessanta e settanta, ma delle seduzioni e dei modi di vita espressi dal mondo materialista della nuova economia del desiderio” (Lipovetsky 2021, p. 67). Il desiderio di trasparenza svolge oggi nella sfera dei consumi il ruolo motivazionale che nel capitalismo liberal-coloniale del XIX secolo i bisogni di mera sussistenza della forza lavoro giocavano in quella produttiva: è grazie alla personalizzazione delle merci (non più alla loro standardizzazione, tipica dell'era fordista) e all'annessa promessa edonistica di godimento che il nuovo capitalismo sarebbe riuscito a far sua la promessa moderna di auto-realizzazione ispirata dal desiderio di essere se stessi²⁵.

L'attitudine a dire tutto ciò che si pensa o a manifestare ogni emozione non può essere considerata come una lontana erede della *parresia* antica, quella coraggiosa postura critica che schierava la verità su di sé contro certe forme di potere a proprio rischio e pericolo. L'esibizionismo del soggetto trasparente riproduce, semmai, la spudorata franchezza autoritaria tipica dei capi delle masse, soprattutto in una fase storica in cui chiunque può procurarsi il suo pubblico o – per riprendere la classificazione storico-ideale tipica delle diverse forme del governo rappresentativo svolta da Manin (2017), recentemente ripresa da Palano (2020) – la sua “bolla”. La trasparenza inaugura, da questo punto di vista, un vero e proprio individualismo autoritario di massa.

I soggetti trasparenti non sono eroi solitari disposti a rinunciare a un qualche frammento della propria identità e del proprio benessere

per protagonista una delle migliori incarnazioni teatrali del biasimo incoerente e anti-ipocrita (solo a parole).

²⁵ Con ciò, Lipovetsky prende le distanze dalle tesi del *Nuovo spirito del capitalismo*: “[...] è molto probabile che l'etica della realizzazione di sé avrebbe comunque finito per infiltrare i costumi democratici e per riplasmarli dall'interno, anche senza la spinta della cultura sessantottina” (Lipovetsky 2021, p. 68).

pur di preservare la loro integrità etica, né sono militanti professionisti disposti a cambiare se stessi, pur di cambiare tutto insieme agli altri: vogliono rimanere se stessi e apparire per come sono. Il mondo è loro perché loro sono il mondo. Si tratta di una sorta di personalizzazione estrema delle forme moderne di assolutismo politico cricoscritte a uomini soli. Questa estroversione dell'interiorità corrisponde, a ben vedere, a una sorta di privatizzazione del mondo. Si tratta, a tutti gli effetti, di una generalizzazione del singolarismo paranoico di Peter Kien, il protagonista di *Die Blendung* (Canetti 2010).

4. Trasparenza etica e ipocrisia democratica

Se queste sono, in estrema sintesi, le ricadute sociali e soggettive della messa al bando dell'ipocrisia psicologica sancita dall'imperativo singolarista della trasparenza, occorre ora problematizzare le sue implicazioni politiche per le democrazie contemporanee. Nella teoria democratica la trasparenza delle decisioni politiche è stata una delle grandi promesse di questa forma di governo che avrebbe dovuto consentire di invertire i rapporti di controllo e sorveglianza fra governanti e governati: agli *arcana imperii* a cui si appellavano i teorici della ragione di Stato subentra la pubblicità del potere esercitato dal popolo per il tramite dei suoi rappresentanti in democrazia (Bobbio 2011). Questa trasparenza democratica, tuttavia, è oggi involuta in una *trasparenza autoritaria che dai governati sembra essersi trasmessa anche ai governanti*. Le avvisaglie di questa inversione di tendenza erano state anticipate solo in parte nella cosiddetta "democrazia del pubblico", per riprendere la felice espressione usata da Manin: i leader di questa fase erano ancora sottoposti al filtro mediatico e la necessità di comunicare a un pubblico generalista imponeva loro una certa dissimulazione della loro interiorità. I processi di disintermediazione comunicativa che si ritrovano nella cosiddetta "democrazia delle bolle", invece, svincolano le pretese alla pubblica ostensione del proprio io da qualsivoglia limite (Palano 2020).

È possibile riassumere questo processo di *autocratizzazione della trasparenza* da ideale regolativo a degenerazione patologica delle democrazie costituzionali a partire da un'istantanea delle trasformazioni che hanno investito le soggettività che hanno ricoperto il ruolo di rappresentanti e di rappresentati nelle democrazie liberali. Dalla crescente *personalizzazione etica della vita pubblica* alla *valorizzazione della crudeltà*, passando attraverso *l'esaltazione della virtù (crudele) della franchezza*, il passo è breve: anche se oggi il risvolto politico del culto della

trasparenza non rischia più di risolversi in politiche di terrore come avvenuto con la Rivoluzione francese, non può essere scongiurata con altrettanta sicurezza la deriva illiberale che i populismi hanno impresso alle democrazie liberali. L'affinità elettiva fra questo "stile politico" e il culto della trasparenza è direttamente proporzionale all'indefinitezza dei suoi contenuti ideologici: la trasparenza è la cifra del rapporto diretto che il leader populista instaura con il suo pubblico di parte, identificato con "il popolo". Ergendosi a portavoce o, addirittura, a interprete coraggioso della volontà popolare anche quando essa resta inespressa, il leader populista si auto-rappresenta come la sola alternativa disponibile alle élites dominanti, ai partiti tradizionali che le hanno spalleggiate e agli "stranieri invasori" che minacciano lo stile di vita della "gente semplice che lavora". Questa auto-rappresentazione assume un carattere mimetico: anziché sfoggiare qualità eccezionali, riproduce la mediocrità del pubblico a cui si rivolge per ottenerne il consenso. L'identificazione mimetica non riguarda più i componenti della massa che sostituiscono il loro io con la figura del grande capo che funge da ideale del loro io (Freud 2011). Nel momento in cui il capo (o il capitano) di turno diventa come loro, la loro devozione nei suoi confronti non è altro che il risvolto narcisistico di un autoritarismo di massa. Dando loro voce, viceversa, il leader asseconda il desiderio di ciascuno di sfoggiare la propria identità: nessun ideale di grandezza in vista, dunque. "Il populismo è un regime di autenticità astiosa" (Lipovetsky 2021, p. 380).

Quanti si ostinano a contrapporre alla trasparenza autoritaria del populismo illiberale una forma etica di trasparenza, d'altra parte, concorrono loro malgrado a rafforzare la personalizzazione etica della vita politica e, a lungo andare, la *deresponsabilizzazione politica dei responsabili istituzionali* delle decisioni che incidono sulla vita di milioni di persone. Quando allo stile polemico del populismo illiberale si risponde facendo astrattamente appello a valori democratici, la trasparenza etica dei politici di professione rischia di prendere il sopravvento sull'importanza rivestita dalla *democraticità dei metodi decisionali*, dalla *razionalità strumentale dei mezzi adottati rispetto ai fini perseguiti* e dalla *compatibilità tra le finalità professate e gli effetti prevedibili delle loro scelte politiche*. A rendere impopolari certe forme di liberalismo democratico è proprio la distanza crescente fra i valori di eguale libertà a cui si richiamano gli attori istituzionali e gli effetti prevedibili delle loro decisioni politiche, i metodi decisionali e i mezzi adottati. In altri termini, quando il presunto antidoto contro il popu-

limo illiberale viene identificato nell'onestà personale dei politici di professione e di qualsiasi altro attore istituzionale, *la loro trasparenza etica può risultare del tutto compatibile con i casi di ipocrisia democratica.*

Non solo c'è ipocrisia democratica quando il cinismo e la violenza sono praticati in modo osceno, ma anche e soprattutto quando qualsiasi condizione di dominio sociale è pubblicamente giustificata in nome di astratti valori democratici. Da questo punto di vista, il *liberalismo impopolare* delle coscienze illuminate del nostro tempo dovrebbe preoccupare i difensori ufficiali della democrazia costituzionale almeno quanto il *populismo illiberale*, che rappresenta una sorta di figlio diseredato del primo.

A ben vedere, la trasparenza non è appannaggio di leader populistici: può essere la scorciatoia di leader sinceramente democratici che sembrano sistematicamente confondere la politica con un seminario accademico di filosofia politica. Costoro possono essere persone oneste, convintamente democratiche. La loro impopolarità, tuttavia, può essere dovuta non solo all'astrazione comunicativa dei loro discorsi dalle concrete esperienze di vita delle persone a cui si rivolgono: quand'anche si dotassero di un linguaggio esemplare, avrebbero il problema di continuare a essere credibili in quanto rappresentanti di organizzazioni che, di fatto, dimostrano indifferenza nei confronti dei valori professati. L'impopolarità del liberalismo democratico, dunque, non è dovuta soltanto alle astrazioni ideologiche di attori istituzionali, ma anche alla mancanza di organizzazioni democraticamente credibili da rappresentare.

Dall'esaltazione della trasparenza etica dei politici di professione alla loro deresponsabilizzazione politica, fino ad arrivare all'esternalizzazione delle scelte politiche a favore dei tecnici il passo è breve. L'assuefazione politica all'ordine neoliberale – condensata nell'acronimo T.I.N.A. – si è ulteriormente aggravata, non a caso, da quando crediamo fermamente che l'unico rimedio disponibile all'alternativa tra populismo illiberale di destra e liberalismo impopolare di sinistra coincida con una sorta di tecnocrazia bipartisan.

Ma siamo sicuri che il cinismo spudorato dimostrato da alcuni attori politici come Donald Trump non abbia nulla a che fare anche con questo processo di esternalizzazione delle decisioni politiche ai tecnici, oltre che con l'aristocrazia etica (Cassano 2012) che ispira il liberalismo impopolare di schieramenti progressisti?

5. *Dalla trasparenza all'autorevolezza organizzata*

Quanto detto finora può essere brevemente riassunto in tre tesi: 1) l'ipocrisia democratica può fomentare apatia democratica e passioni autocratiche molto più di quanto gli estimatori dell'ipocrisia politica siano soliti immaginare; 2) indifferenza e diffidenza verso le istituzioni democratiche possono alimentare le più svariate forme di *personalizzazione politica* incentrate sull'ideale della trasparenza, dal populismo illiberale al liberalismo impopolare, fino ad arrivare alla de-responsabilizzazione tecnocratica della politica; 3) questo processo di personalizzazione della politica finisce per fomentare ulteriormente le crociate contro qualunque forma di ipocrisia.

D'altra parte, il rimedio da schierare contro l'ipocrisia democratica non può certo consistere soltanto nella sua critica. Data la modestia delle credenziali teoriche e pratiche richieste a chi la esprime, la critica dell'ipocrisia democratica può configurarsi come una sorta di scorciatoia retorica e argomentativa, che esonera i suoi mittenti dalla scomoda situazione di dover esplicitare i valori anti-democratici o gli interessi particolari che li muovono. Criticare l'ipocrisia democratica di un attore istituzionale o di certe decisioni può diventare, insomma, una vera e propria strategia diversiva per non discutere dei fini o dei valori in conflitto che animano i contestatori: "se non possiamo incrinare la convinzione di un avversario, siamo tuttavia in grado di attaccare la sua immagine pubblica [...]. Per converso, noi siamo poco inclini a denunciare come ipocrite le azioni concrete che apprezziamo" (Glaser 2006, p. 263).

Sebbene la critica dell'ipocrisia democratica possa provenire da ogni fronte ideologico, non deve destare troppa sorpresa il fatto che a essere presi di mira siano soprattutto gli attori politici che fanno appello a valori più onerosi della semplice auto-affermazione individuale. Diversamente da quanto lasciano intendere i mandanti più reazionari di queste invettive, ciò dipende non soltanto da un più alto tasso di opportunismo, incoerenza ed esclusività del fronte progressista e di una certa critica radicale, ma dall'inevitabile *surplus* di ipocrisia democratica che investe coloro che si appellano a valori più esigenti: più solidali sono i principi politici rivendicati come propri dagli attori che ricoprono ruoli istituzionali, più alto sarà anche il sacrificio richiesto all'interesse personale di chi li professa (o del suo gruppi di interesse di riferimento) e, dunque, il rischio di un tradimento ipocrita, soprattutto in una società neoliberale in cui l'individualismo singolarista è diventato una forma di vita comune.

Alla luce di queste considerazioni conclusive, illudersi che la critica dell'ipocrisia democratica sia sufficiente, da sola, a rafforzare istanze emancipatrici che prendono sul serio la promessa democratica di un'eguale libertà corrisponderebbe solo a una delle tante forme auto-compiaciute di narcisismo teorico volte a compensare a livello concettuale problemi che attendono di essere politicamente affrontati e risolti. Certo il riconoscimento e lo smascheramento delle diverse messinscena apologetiche può rappresentare un contributo decisivo per chi si batte per vecchie e nuove forme di emancipazione collettiva. Accontentarsi di criticare l'ipocrisia di chi è solito tradire i valori democratici professati, però, significa alimentare l'atrofizzazione dell'immaginazione politica: a ben vedere, è una strategia che può soddisfare appieno solo chi non desidera cambiare se stesso e il mondo. La critica dell'ipocrisia democratica può rivelarsi politicamente produttiva, dunque, non soltanto quando le decisioni degli attori istituzionali contraddicono gli ideali di eguale libertà a cui si sono richiamati. Per risultare efficace, è necessario che chi prende la mira contro l'ipocrisia democratica si batta per quei valori. In altri termini, la critica dell'ipocrisia democratica deve essere suffragata da comportamenti all'altezza di questi principi, pena la sua paradossale trasfigurazione ipocrita.

Questa fondamentale integrazione è valida, peraltro, a una condizione: l'integrità etico-politica dei singoli attori sarà destinata a una forma di eroico isolamento o a una frustrante *impasse* politica, a meno che non diventi espressione di *pratiche collettive*, capaci di organizzare politicamente l'indignazione diffusa e le intelligenze disperse nelle società democratiche, così come di costruire alleanze strategiche con gli attori collettivi del cambiamento che già si stanno battendo per diverse ma complementari forme di emancipazione. A differenza dell'autenticità, del resto, l'autorevolezza è credibile non perché annulla lo scarto fra interiorità ed esteriorità, ma perché neutralizza il divario fra due forme di esteriorità o pubblicità, riguardanti le parole e le azioni. L'autorevolezza trasforma le prime in pratiche discorsive e le seconde in discorsi praticati. Ma a differenza della trasparenza, questa trasformazione presuppone un lavoro su di sé che è del tutto incompatibile con una concezione consumistica della politica. Non si tratta di un antidoto che può essere assunto da singoli. L'autorevolezza in questione va organizzata e curata da collettivi capaci di radicalizzare la democrazia, ovvero di risalire alle radici strutturali dei problemi: solo misure di ordine strutturale possono intervenire sul senso di insicurezza diffuso nelle perfierie

dei grandi centri urbani. Il potere seducente di narrazioni contro-egemoniche che aspirano a ridisegnare il rapporto fra il soggetto e il mondo (sociale, riflessivo, naturale e tecnico) risale non soltanto al potere carismatico dei loro propugnatori e, ancor meno, alla loro interna coerenza argomentativa. La loro capacità seduttiva è direttamente proporzionale anche e soprattutto all'*autorevolezza collettiva* di chi ne professa i valori attraverso pratiche comuni, in grado di rispondere ai bisogni socialmente diffusi e solo in parte soddisfatti a partire dalla condivisione di capacità, competenze e risorse individuali. Non solo le parole e il linguaggio corrispondono sempre a delle pratiche discorsive attraverso cui i soggetti si lasciano alle spalle la sicurezza della privacy e si espongono alle repliche altrui e agiscono su destinatari e sui soggetti implicati nei loro discorsi entro lo spazio pubblico. Insieme alla *dimensione pratica dei discorsi*²⁶, il *potenziale comunicativo delle pratiche collettive* si configura come il più sottovalutato – forse perché tra i più onerosi – dei rimedi capaci di curare la democrazia (Serughetti 2020; Bersani 2023) e di controbilanciare processi strutturali che ne minano le fondamenta²⁷.

Quella che potrebbe sembrare un'opzione fra le altre si configura come un imperativo ipotetico per quanti vivono gli ideali democratici sanciti costituzionalmente non solo come una premessa giuridico-politica della convivenza civile, ma anche come una promessa etico-politica di emancipazione, soprattutto se si guarda alla relazione inversamente proporzionale fra il pluralismo culturale di società complesse e il loro potenziale metamorfico: più le credenze etiche e le pratiche di una società si singolarizzano, si moltiplicano e divergono fra loro, più difficile diventa universalizzare sotto forma di diritti istanze relegate a mere preferenze individuali. Da questo punto di vista, il pluralismo rappresenta non soltanto il presupposto della civilizzazione, ma anche il freno di un'emancipazione che non consista

²⁶ Cfr. Urbinati 2023, p. 152: "l'uso del linguaggio è l'aspetto più importante del politicamente corretto, un allenamento a pensare alle parole come fossero azioni, i cui esiti possono danneggiare le persone". Mi sento di aggiungere che l'effettività di questo danno non presuppone l'intenzionalità aggressiva di chi parla o di chi scrive: sono proprio i danni inintenzionali veicolati da certe locuzioni e tick linguistici ad alimentare l'insofferenza verso il politicamente corretto anche di chi non è consapevole del potenziale offensivo delle parole.

²⁷ Il principale problema della cosiddetta cultura *woke* non è – come pretendono certe posizioni reazionarie che hanno coniato il neologismo – quello di propendere per il politicamente corretto, ma la più totale indifferenza verso le pratiche collettive capaci di integrare la dimensione pratica di certe parole con il potere comunicativo della loro credibilità.

solamente nella liberazione dalla paura indotta dall'intolleranza e dalla violenza. Accelerare processi di emancipazione non significa rinunciare al pluralismo, ma solo alla modestia di certe ambizioni teorico-politiche: minore diventa il potenziale metamorfico di una società, maggiore peso assume l'importanza comunicativa di pratiche collettive di reciprocità solidale che restituiscono autorevolezza alla promessa democratica di eguale libertà.

Riferimenti bibliografici

- Arendt H. (1972), *Lying in Politics. Reflections on Pentagon Papers*, New York, Harcourt Brace Jovanovich; tr. it. di V. Santini, *La menzogna in politica. Riflessioni sui "Pentagon Papers"*, a cura di O. Guaraldo, Genova-Milano, Marietti, 2006.
- (1970), *On Violence*, Harcourt Brace & Company; tr. it. di S. D'Amico, *Sulla violenza*, Parma, Guanda, 2008.
- Bersani M. (2023), *La rivoluzione della cura*, Roma, Alegre.
- Bobbio N. (2011), *Democrazia e segreto*, Torino, Einaudi.
- Bovero M. (2015) *Autocrazia elettiva*, n. 2, https://www.costituzionalismo.it/download/Costituzionalismo_201502_529.pdf.
- Canetti E. (1960), *Masse und Macht*, Hamburg, Claassen Verlag; tr. it. di F. Jesi, *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 2006.
- (1996), *Die Blendung*, München-Wien, Hanser; tr. it. di L. Zagari e B. Zagari, *Auto da fé*, Adelphi, Milano 2010.
- Cassano F. (2012), *L'umiltà del male*, Roma-Bari, Laterza.
- D'Andrea D. (2021), *Il realismo critico come immagine del mondo e postura politica*, "Politica & Società", 3, pp. 325-353, doi: 10.4476/103005.
- (2022). *Libertarismo ringhioso. Siamo divenuti moderni*, "Teoria politica", n. 2, pp. 137-158.
- Elias N. (1969), *Über den Prozess der Zivilisation. I. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp; tr. it. di G. Panzieri, *La civiltà delle buone maniere*, Bologna, il Mulino, 1998.
- Elster J. (2005), *Arguing and Bargaining in Two Constituent Assemblies*; tr. it. di G. Rigamonti, *Argomentare e negoziare*, Milano, Bruno Mondadori, 2005.
- Foucault M. (1990), *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*, "Bulletin de la Société Française de Philosophie", 2, pp. 35-63; tr. it. e cura di P. Napoli, *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli, 1997.
- Freud S. (1921), *Massenpsychologie und Ich-Analyse*; tr. it. di E.A. Panaitescu, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011.
- Glaser D. (2006), *Does Hypocrisy Matter? The Case of US Foreign Policy*, "Review of International Studies", vol. 32, n. 2, pp. 251-268.
- Graham M.H., Svobik M.W. (2020), *Democracy in America? Partisanship, Polarization, and the Robustness of Support for Democracy in the United States*, "American Political Science Review", 114 (2), pp. 392-409.

- Han B.-C. (2020), *Topologia della violenza*, Roma, Nottetempo.
- Lipovetsky G. (2021), *Le sacre de l'authenticité*, Paris, Gallimard; tr. it. di F. Peri, *La fiera dell'autenticità*, Venezia, Marsilio, 2022.
- Manin B. (2017), *Principi del governo rappresentativo*, Bologna, il Mulino.
- Marx K., Engels F. (1977), *Engels a Mehring. 4 luglio 1893*, in *Opere complete. Carteggio 1893-1895*, Roma, Editori Riuniti.
- (1972), *Opere complete [1845-1846]*, Roma, Editori Riuniti, vol. V.
- Mazzone L. (2020), *Ipocrisia. Storia e critica del più socievole dei vizi*, Napoli, Orthotes.
- (2020a), *A Negative Theory of Justice. Towards a Critical Theory of Power Relations*, “Theoria”, 67, 164, pp. 86-117, <https://doi.org/10.3167/th.2020.6716404>.
- (2020b), *Ipocrisia democratica: il più desiderabile dei vizi politici? Fra apatia democratica e passioni autocratiche*, “Lessico di etica pubblica”, 2, pp. 75-86.
- (2023), *Democratic Hypocrisy. Domination, Egalitarian Criticism and Apologetic Narratives*, Palgrave.
- Palano D. (2020), *Bubble Democracy. La fine del pubblico e la nuova polarizzazione*, Brescia, Scholé.
- Rancière J. (1995), *Le Mécontentement. Politique et Philosophie*, Paris, Galilée; tr. it. di B. Magni, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Roma, Meltemi, 2007.
- Runciman D. (2008), *Political Hypocrisy: The Mask of Power, from Hobbes to Orwell and Beyond*, Princeton, Princeton University Press.
- Serughetti G. (2020), *Democratizzare la cura /Curare la democrazia*, Roma, Nottetempo.
- Shklar J.N. (1984), *Ordinary Vices*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.); tr. it. di S. Sabattini, *Vizi comuni. Crudeltà, ipocrisia, snobismo, tradimento, misantropia*, Bologna, il Mulino, 2007.
- Simonovits G., McCoy J., Littvay L. (2020), *Democratic Hypocrisy: Polarized Citizens Support Democracy-eroding Behavior When Their Own Party Is in Power*, “The Journal of Politics”, <https://doi.org/10.1086/719009>.
- Sloterdijk P. (1983), *Kritik der Zynischen Vernunft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp; tr. it. di A. Ermano, *Critica della ragion cinica*, Milano, Garzanti, 1992.
- Thompson E. (1977), *Alcune osservazioni su classe e “falsa coscienza”*, “Quaderni storici”, 12(36), 3, pp. 900-908.
- Urbani N. (2023), *Ipocrisia virtuosa*, Bologna, il Mulino.
- Zamperini A., Menegatto M. (2016), *Violenza e democrazia. Psicologia della coercizione: torture, abusi, ingiustizie*, Milano, Mimesis.

*La guerra delle bolle. La democrazia alla prova
della trasformazione strutturale della sfera pubblica*

Damiano Palano

Rete globale

Nel 1976 John Brunner, originale esponente della *science-fiction* britannica, dava alle stampe *The Shockwave Rider*, uno dei suoi romanzi più visionari e (anche stilisticamente) raffinati. Più che il plot narrativo, a rendere davvero notevole il racconto – alla cui edizione italiana venne assegnato il titolo (forse meno evocativo ma senza dubbio calzante) *Rete globale* – era lo scenario in cui si collocava la vicenda di Nick Haflinger, il geniale programmatore informativo protagonista della storia. In effetti Brunner immaginava che gli Stati Uniti nel 2018, dopo un disastroso terremoto, fossero governati da un'oligarchia ipertecnologica e, soprattutto, descriveva una società interamente controllata da una sterminata e capillare rete informatica, in grado di manipolare i comportamenti dei singoli e di controllare le attività di ciascun cittadino. “La nazione intera era coperta da una fitta rete di canali dei dati”, si leggeva nel romanzo, “e un viaggiatore nel tempo, arrivato dal secolo precedente, sarebbe rimasto inorridito nel vedere che le informazioni riservate erano divenute accessibili anche a estranei capaci di sommare due più due” (Brunner 1979, p. 59). Quella “rete globale” si era insinuata a poco a poco nella vita dei cittadini. L'utilizzo massiccio dei computer era apparso come la soluzione più razionale e, al tempo stesso, come uno strumento capace di garantire la più ampia libertà di scelta da parte dei cittadini. La suadente propaganda del regime aveva invitato a vedere nella rete tecnologica uno strumento di liberazione: “Non dovete considerare il computer alla stregua di una nuova varietà di ceppi”, “consideratelo in modo razionale, come lo strumento più liberatorio che sia mai stato inventato, l'unico strumento capace di sopperire alle molteplici esigenze dell'uomo moderno” (ivi, p. 90). “Sembrava quasi di sentire la nazione che fletteva i muscoli con nuova e gioiosa libertà”, anche se – come riconosceva il protagonista ribelle del romanzo – i cittadini, “così liberati, presero il volo come altrettanti palloncini” (ivi, p. 91).

Quando Brunner scrisse il romanzo, intorno alla metà degli anni Settanta, il progetto sperimentale Arpanet – che può essere considerato come la prima e pionieristica rete informatica – connetteva tra loro poco più di una ventina di computer. Internet era allora solo la vaga idea che alcuni scienziati si azzardavano a immaginare. Brunner aveva d'altronde concepito il suo romanzo – considerato da molti “profetico”, proprio perché prefigurava un mondo interamente avvolto nelle spire di una rete tecnologica globale – dopo aver letto *Future Shock* di Alvin Toffler, un libro che rimane un autentico classico dell'intera letteratura futurologica. Proprio in quel libro, l'analista americano aveva prefigurato una rapida accelerazione del mutamento tecnologico: un'accelerazione tale da provocare anche uno shock in quei settori della società incapaci di seguire il ritmo del muramento. La prospettiva di Toffler era in generale molto più ottimista di quella di Brunner perché, in particolare, il celebre futurologo invitava a rovesciare le critiche avanzate di solito allo sviluppo tecnologico e ai mass media. Critici radicali – come gli esponenti della Scuola di Francoforte o, negli Stati Uniti, un sociologo come Charles Wright Mills – avevano fortemente biasimato l'omologazione culturale prodotta dall'“industria culturale” e soprattutto dalla televisione. E, più in generale, avevano visto ogni processo di automazione come una limitazione dell'autonomia individuale. Toffler invece ribaltava completamente la prospettiva e sosteneva che la tecnologia del futuro non avrebbe affatto standardizzato la produzione culturale, bensì consentito di confezionare prodotti di informazione e intrattenimento sempre più “personalizzati” e dunque sempre meno “massificati”. Una simile trasformazione avrebbe certo creato problemi inediti, del tutto diversi da quelli della precedente società di massa. Come scriveva in un passaggio importante dello *Shock del futuro*, l'enorme libertà di scelta possibile poteva trasformarsi nel suo opposto, in una sorta di “non libertà”:

È una caparbia assurdità insistere nell'affermare, nonostante tutto ciò, che le macchine di domani ci trasformeranno in robot, ci defrauderanno della nostra individualità, elimineranno la varietà culturale, eccetera eccetera. Soltanto perché la primitiva produzione di massa ha imposto determinate uniformità, non si può dedurne che le macchine super-industriali faranno la stessa cosa. Il fatto è che l'intera tendenza del futuro si discosta dalla standardizzazione – discosta dai beni materiali uniformi, si discosta dall'arte omogeneizzata, dall'istruzione impartita in massa dalla cultura “di massa”. Siamo giunti a una svolta dialettica nel progresso tecnico della società. E la

tecnologia, lungi da limitare la nostra individualità, moltiplicherà in misura esponenziale le nostre possibilità di scelta e la nostra libertà. Se, però, l'uomo sia preparato a far fronte all'accresciuta scelta delle merci materiali e culturali poste a sua disposizione, è un problema completamente diverso. Giunge infatti un momento in cui la scelta, anziché liberare l'individuo, diviene così complessa, difficile e costosa da dar luogo al risultato opposto. Giunge un momento, in breve, in cui la scelta si trasforma in iper-scala e la libertà in non-libertà. (Toffler 1976, pp. 281-282)

Il futuro prefigurato da Toffler e Brunner mezzo secolo fa è diventato ormai da tempo il nostro mondo. Una capillare rete informativa ricopre l'intero globo terraqueo e, soprattutto, avvolge le nostre vite, stringendo sempre più le sue maglie, senza che neppure ce ne rendiamo davvero conto. Dentro questo immenso reticolo la tecnologia – come aveva previsto Toffler – ci apre davvero una miriade di scelte potenziali, di possibili prodotti di consumo, di gusti culturali. Ognuno di noi è sommerso quotidianamente da un sovraccarico di notizie pressoché ingovernabile. Quasi ogni nostra domanda può trovare una risposta pressoché immediata nella maschera di ricerca di Google. Il nostro desiderio di tenere tra le mani un libro, un gadget elettronico o il nuovo esemplare della nostra collezione preferita può essere esaudito nel giro di qualche ora grazie ai servizi di Amazon. E persino i palati musicali più raffinati, sempre alla ricerca di prodotti “di nicchia”, possono trovare un inesauribile alimento negli archivi di Spotify. “La tecnologia, lungi da limitare la nostra individualità”, ha cioè davvero moltiplicato “in misura esponenziale le nostre possibilità di scelta e la nostra libertà”, quantomeno se parliamo di libertà di consumo. E ha dunque reso del tutto obsoleta tutta la catena di mediazioni che rappresentavano – per il consumatore, per l'utente, per il cittadino – i referenti cui rivolgersi per ottenere beni, servizi, prestazioni. Come abbiamo imparato negli ultimi anni, non è però scontato che questa tendenzialmente illimitata libertà di scelta venga davvero messa a frutto. Dinanzi ai milioni di fonti informative, molti di noi possono infatti decidere preliminarmente di ridurre notevolmente la finestra da cui guardare il mondo, rivolgendosi sempre (o quasi sempre) alle stesse fonti, interagendo con persone che la pensano allo stesso modo e tagliando i ponti (almeno quelli “virtuali”) con tutte le persone che non condividono le nostre idee. E qualcuno di noi può addirittura finire con l'anteporre le proprie valutazioni “emotive” ai fatti suffragati da dati scientifici e dall'autorità degli esperti. Al punto che – come è stato sostenuto da molti

osservatori – dovremmo ravvisare una minaccia esiziale per la nostra democrazia nella proliferazione delle *fake news* e nel potere seduttivo della cosiddetta “post-verità”.

Negli ultimi anni, gli studiosi che si sono concentrati sul ruolo delle fake news, sulla “post-verità” e sui nuovi meccanismi di manipolazione hanno fornito chiavi di lettura piuttosto differenti. In linea molto generale – e con un elevato grado di approssimazione – si può ricondurre la discussione a tre grandi direttrici: un primo filone si è rivolto soprattutto allo *sharp power* delle potenze non democratiche, ossia all'utilizzo che, in quella che Mark Leonard ha efficacemente definito l'età della “non-pace” (Leonard 2023), alcuni attori internazionali (in primo luogo la Russia, ma non solo) farebbero dei nuovi media, con l'obiettivo di destabilizzare politicamente i paesi rivali. Un secondo filone ha attirato l'attenzione sulle radici culturali e filosofiche cui la “post-verità” ha potuto alimentarsi, e dunque ha ricercato le premesse della contemporanea indifferenza alla “verità” – cioè alla “relativizzazioni” delle acquisizioni della scienza e a ogni genere di informazione sostenuta e diffusa da riconosciute “autorità epistemiche” – non tanto in trasformazioni sociali e tecnologiche, quanto negli orientamenti filosofici che, nel corso dell'ultimo mezzo secolo, avrebbero dissodato il terreno a una diffusa cultura del “relativismo” e a un atteggiamento di diffidenza nei confronti delle agenzie portatrici di “verità” (soprattutto scientifiche): e proprio questo atteggiamento sarebbe stato capitalizzato politicamente da Trump (e dal suo utilizzo strumentale della stessa formula “fake news”, capace di presentare le verità “ufficiali” come informazioni di parte e in quanto tali inaffidabili). Infine, un ulteriore filone si è concentrato sul mutamento del contesto comunicativo e, dunque, su quelle trasformazioni “strutturali” che agevolano, rispetto al passato, la circolazione delle fake news e che, più in generale, modificano le relazioni tra cittadini e informazioni (oltre che tra cittadini e sfera politica).

Anche se ognuno di questi filoni fornisce elementi utili alla discussione, la chiave di lettura adottata nelle prossime pagine andrà a collocarsi all'interno del terzo filone, nel senso che l'attenzione si rivolgerà principalmente ai mutamenti intervenuti nel contesto comunicativo in cui ognuno di noi oggi tende a muoversi, e dunque a quello che Jürgen Habermas, tornando a riflettere sul tema di uno dei suoi primi lavori, ha definito il “nuovo mutamento strutturale della sfera pubblica” (Habermas, 2023). Il contesto comunicativo in cui ci muoviamo quotidianamente assomiglia in effetti davvero

molto a quello che Brunner prefigurava nel suo romanzo “profetico” e che Toffler prevedeva nello *Shock del futuro*, in una stagione in cui ancora non esisteva Internet e non esisteva neppure la più labile traccia di social media e piattaforme streaming. Anche per questo, il tema della “post-verità” verrà affrontato da una prospettiva “minimalista”. Negli ultimi anni proprio il riferimento alla “verità”, evocato dal concetto di *post-truth*, ha d'altronde indirizzato spesso la discussione teorica verso un terreno scivoloso, nel quale si contrappongono – più che differenti interpretazioni delle trasformazioni politiche contemporanee – concezioni differenti della politica e della relazione tra politica e valori, con la conseguenza di rendere piuttosto complesso il conseguimento di un'interpretazione del fenomeno (prima anche che delle sue stesse cause). Più che considerare se il cittadino contemporaneo intrattenga un rapporto meno critico del passato con i flussi di notizie che lo tempestano, o se l'opinione pubblica risulti oggi più indifferente che in passato ai principi di una comunicazione politica “corretta”, questo contributo si focalizza perciò l'indagine sulle implicazioni che il nuovo scenario comunicativo produce sull'assetto delle democrazie contemporanee.

Il tramonto dell'audience

Alla metà degli anni Novanta, in un testo dedicato alle trasformazioni del principio rappresentativo, Bernard Manin sostenne in particolare che una nuova *democrazia del pubblico* stava sostituendo la vecchia *democrazia dei partiti* (Manin 1997). Nel quadro della sua ricostruzione, Manin prendeva le mosse da un sintetico esame delle soluzioni istituzionali adottate nei governi democratici e repubblicani del mondo antico e medioevale, per segnalare come il ricorso al sorteggio fosse considerato come preferibile rispetto alle elezioni. A partire dalla fine del Settecento, il sorteggio invece scomparve dalla scena, sostituito da sistemi rappresentativi che facevano delle elezioni il criterio di selezione dei rappresentanti. Alla conclusione della sua analisi, Manin si soffermava anche sulla “metamorfosi” che il governo rappresentativo aveva subito nell'arco di poco più di un secolo. Il punto di partenza era proprio il venir meno del rapporto di identificazione che in passato legava cittadini e partiti. E, sulla scorta di una simile novità, Manin proponeva tre ideal-tipi, che identificavano le tre tappe toccate a partire dalla fine dell'Ottocento dalla metamorfosi del governo rappresentativo, e che in particolare erano caratterizzate dal tipo di relazione fiduciaria, dall'autonomia

dei rappresentanti, dalla libertà dell'opinione pubblica e dalle sedi della discussione pubblica.

Nel primo ideal-tipo identificato da Manin – il *parlamentarismo* – il rapporto fiduciario aveva un carattere prevalentemente personale, il deputato eletto godeva inoltre di una sostanziale autonomia nella propria condotta politica, l'opinione pubblica si manifestava in canali strutturalmente indipendenti dai partiti e dalle istituzioni rappresentative, mentre la discussione pubblica tra le parti politiche si svolgeva principalmente nel teatro parlamentare (ivi, pp. 225-229). Nella *democrazia dei partiti* – il secondo assetto individuato dallo studioso francese – i meccanismi della rappresentanza risultavano invece sensibilmente diversi. Innanzitutto, la scelta del singolo cittadino avveniva non più in virtù di un legame di fiducia personale, ma solo per effetto della fiducia riposta in un determinato partito, nell'ideologia o nell'identità subculturale di cui esso si faceva portatore; e, al tempo stesso, a selezionare le candidature era l'organizzazione di partito, che compiva le proprie scelte prevalentemente all'interno della burocrazia interna. L'autonomia d'azione del rappresentante eletto era fortemente limitata dalle direttive dei vertici del partito, l'opinione pubblica appariva strutturata nei termini di un sostanziale parallelismo rispetto al quadro politico (nel senso che il sistema era in grado di “incapsulare” le voci provenienti dalla società), mentre la discussione pubblica si svolgeva principalmente tra partiti (o dentro i partiti), comunque al di fuori delle assemblee rappresentative. Il tratto distintivo della *democrazia dei partiti* risultava ad ogni modo soprattutto la stabilità delle scelte elettorali, le quali apparivano quasi del tutto impermeabili a considerazioni di breve periodo. Nella *democrazia del pubblico* – il terzo ideal-tipo proposto da Manin, che nella traduzione americana del libro divenne la *democrazia dell'audience* – le scelte elettorali tornavano invece a essere volatili, ossia a cambiare da un'elezione all'altra. E, soprattutto, la fiducia tornava a rivolgersi a specifici individui (e non a organizzazioni). Il motivo principale della trasformazione era da imputare, secondo lo studioso francese, al ruolo della radio e della televisione, le quali consentivano un rapporto “diretto” tra leader e cittadini, oltre che al mutamento del contesto economico-sociale.

Nel nuovo assetto, secondo Manin, gli elettori tendevano ad assomigliare al pubblico di uno spettacolo, cui è concesso solo di reagire con l'approvazione o il dissenso. Per questo, nella “democrazia del pubblico” le leadership alternative si fronteggiano sulla ribalta elettorale avanzando proposte che hanno l'obiettivo di scatenare

fra gli elettori reazioni, proprio come avviene in teatro, quando gli attori – con le loro più o meno riuscite *performance* – puntano a ottenere l'applauso di un pubblico che rimane comunque distante. Nella nuova fase politica, le identità politiche tendono a dissolversi, e così gli elettori sembrano rispondere “reattivamente” alle proposte avanzate, “come un pubblico che risponde ai termini che sono presentati sulla scena politica” (ivi, p. 248). Dato che i partiti non hanno più alcuna connessione (organizzativa o identitaria) con la società, la convergenza con il pubblico si configura dunque come il risultato di un costante processo di interazione:

I politici possono prendere l'iniziativa di proporre un principio di divisione anziché un altro, ma le elezioni comportano sanzioni alle loro iniziative autonome. I candidati non sanno in anticipo quale linea di divisione sarebbe quella più efficace, ma è loro interesse cercarla. Rispetto alla democrazia dei partiti l'autonomia dei politici è maggiore, ma allo stesso tempo essi devono continuamente identificare le divisioni giuste da sfruttare. Tuttavia, dal momento che le divisioni politicamente più efficaci sono quelle che corrispondono alle preoccupazioni dell'elettorato, il processo tende a produrre *convergenza* fra i termini della scelta elettorale e le divisioni del pubblico. [...] Nella democrazia del pubblico, la convergenza si realizza nel corso del tempo attraverso un processo di prove ed errori: il candidato prende l'iniziativa di proporre una linea di divisione durante una campagna elettorale, oppure – con minori rischi – sulla scorta di sondaggi di opinione. Il pubblico quindi risponde alle linee di divisione proposte, e infine il politico corregge o mantiene la proposta iniziale, a seconda della risposta del pubblico. (ivi, p. 249)

Manin non forniva una valutazione del tutto positiva della transizione alla democrazia del pubblico, e anzi osservava che, a seguito dello spostamento della scelta elettorale sull'immagine del candidato, “il governo rappresentativo sembra avere arrestato il proprio progresso verso il governo popolare” (ivi, p. 259). Ciò nonostante, l'immagine della democrazia del pubblico dipinta da Manin, e in particolare l'idea secondo cui essa innescherebbe, attraverso un “processo di prove ed errori”, una convergenza tra politici ed elettori, risultavano segnate da una valutazione non del tutto negativa della svolta intervenuta con il superamento della democrazia dei partiti. A differenza di molti altri osservatori, Manin sembrava infatti sposare (almeno implicitamente) una visione positiva del “pubblico”, il quale – per quanto fosse solo spettatore di uno spettacolo cui non partecipava – deteneva comunque la possibilità di premiare o censurare le proposte avanzate dagli

aspiranti leader tra loro in competizione, e proprio in questo senso, dunque, risultava dotato di un'autonomia che gli elettori fortemente identificati della democrazia dei partiti non avevano¹.

Al di là dell'implicita legittimazione della personalizzazione, il ragionamento di Manin si fondava su alcune premesse piuttosto fragili, tra cui in particolare l'idea che la transizione verso la democrazia del pubblico fosse connessa al superamento di una rigida divisione di classe, che, indebolendosi, avrebbe favorito una crescente volatilità dei comportamenti di voto. Più in generale, la tipologia costruita da Manin tendeva anche a sopravvalutare la portata dell'erosione dell'identificazione partitica, che, per quanto indebolita, non era in realtà del tutto svanita. E anche per questo lo stesso Manin ha in seguito ridimensionato la portata della propria diagnosi, riconoscendo che nel periodo successivo alla pubblicazione del volume la democrazia dei partiti non è stata abbandonata del tutto e che le identificazioni partitiche non sono completamente scomparse (Manin 2010a, pp. 263-287). Nonostante tali limiti, la formula della democrazia del pubblico consentiva comunque di cogliere un aspetto importante (che forse Manin sottovalutava). Quella formula dava infatti la possibilità di spiegare la tendenza centripeta che effettivamente caratterizzò la vita di molte democrazie (soprattutto europee) tra gli anni Ottanta e il primo decennio del XXI secolo. La centralità del "pubblico" non implicava cioè soltanto una spinta consistente verso la "personalizzazione", ma anche una tendenziale convergenza verso il centro dei principali attori politici, che Manin non sottolineava, e che scaturiva comunque come conseguenza logica dalla stessa centralità della televisione nel gioco politico. L'affermazione di un grande media generalista come la tv – contestualmente all'indebolimento delle identificazioni partitiche, con cui si "liberavano" voti dai condizionamenti ideologici – rendeva pressoché inevitabile che i leader dei grandi partiti cercassero la vittoria elettorale al "centro":

¹ Anche per questo, la proposta di Manin ha contribuito a dare un sostegno, quantomeno indiretto, alla legittimazione della democrazia plebiscitaria, nella quale il favore del "popolo" verso un leader viene inteso come garanzia e al tempo stesso come tratto distintivo di un regime pienamente democratico. "Sulla scia di Manin, i sostenitori della democrazia del pubblico", ha osservato in questo senso Nadia Urbinati, "ritengono che con il trasferimento del potere del giudizio pubblico dalle parole alla visione si possa rendere il 'tribunale dell'opinione' effettivamente efficace e sfruttare al meglio le potenzialità democratiche dei mezzi di informazione e di comunicazione", perché proprio questi strumenti sarebbero "in grado di restituire al popolo il suo ruolo più specifico, che non è quello di agire senza un leader) ma quello di guardare, osservare e giudicare" (Urbinati 1997, p. 169).

era cioè scontato che la battaglia si concentrasse sul tentativo di conquistare il voto dell'elettore collocato in una posizione intermedia tra i due estremi della sinistra e della destra. Proprio per questo i grandi partiti, non potendo accontentarsi del proprio bacino di elettori fedeli e militanti, dovevano moderare i loro richiami ideologici, attenuare la radicalità dei messaggi e scolorire l'intensità delle bandiere (Palano 2015a, 2015b).

Se la democrazia del pubblico non si è mai materializzata davvero in tutti i paesi occidentali, quell'etichetta riesce comunque a intercettare ormai ben poco delle dinamiche che attraversano oggi i sistemi democratici occidentali. Certo la spinta verso la personalizzazione non si è esaurita, la crisi di fiducia nei confronti di classe politica e partiti non si è arrestata, e anzi la disaffezione è addirittura cresciuta. Tutti questi fattori vengono però a combinarsi con una nuova logica comunicativa, che produce conseguenze piuttosto differenti. E che probabilmente sancisce la fine di quella che potrebbe essere considerata come l'*età del pubblico*. Soprattutto dopo il 2016 – l'anno del referendum sulla Brexit e della strabiliante vittoria di Donald Trump alle elezioni presidenziali americane – diverse ricerche hanno in effetti ricondotto la proliferazione delle notizie false a una modificazione strutturale dell'ambiente in cui gli individui si formano la loro visione della realtà (Barberis 2020; Bartlett 2018; Di Gregorio 2019; Hindman 2018; Margetts 2016; Vaidhyanathan 2018). E in questa direzione, appare particolarmente stimolante un'ipotesi formulata in uno dei suoi ultimi scritti da Alessandro Dal Lago, il quale individuò la spiegazione principale dell'emergere di un nuovo "populismo digitale" nel passaggio alla prevalenza della politica "virtuale" su quella reale, ossia nella trasformazione dell'opinione pubblica in opinione digitale. Per comprendere la novità del populismo contemporaneo (e che lo distingue dal "vecchio" populismo), secondo Dal Lago sarebbe cioè indispensabile riconoscere il mutamento nell'ambiente sociale in cui gli individui si trovano collocati e in cui maturano le loro posizioni politiche:

Non è l'opinione pubblica classica, come si poteva manifestare nei circoli o nei salotti, nelle redazioni dei giornali o nelle riunioni di possidenti o notabili al centro di tanti romanzi dell'Ottocento. Non è la piazza del mercato o qualsiasi tipo di *agorà* in versione moderna, come una sezione di partito, un'assemblea di quartiere o un'aula universitaria occupata – tutte dimensioni pubbliche dell'esistenza sociale in via di sparizione o marginalizzazione. Non va cercata ovviamente nelle sedi istituzionali della vita politica, oggi bersaglio

di un'esecrazione universale. Si trova invece in quella dimensione radicalmente nuova in cui gli attori sociali non si trovano faccia a faccia, ma sono in contatto istantaneo, sono isolati, ma al tempo stesso in relazione, possono dire la loro, ma senza dichiarare chi sono... [...] L'affermazione globale di Internet rende superflua la distinzione fondamentale tra vita pubblica e vita privata. Chi agisce in rete, come blogger, commentatore, acquirente, semplice *flâneur* o [...] attore politico potenziale, si trova in una situazione privata, perché è a casa sua o comunque isolato, e al tempo stesso pubblica, perché comunica con altri soggetti nella sua stessa condizione. Tuttavia, la socialità che così si realizza è del tutto disincarnata: sta alla socialità materiale come la pornografia alla sessualità. [...] l'utente tenderà a considerare lo schermo del computer come l'unica porta di accesso alla realtà. Anzi, come cornice dominante, se non la sola, di definizione della realtà. Un passaggio al virtuale che inizia a modificare in profondità la relazione dei soggetti sociali con la realtà. (Dal Lago 2017, pp. 52-53)

Al di là delle implicazioni che Dal Lago traeva da questa lettura, il suo invito a considerare con attenzione il mutamento dell'ambiente sociale rappresenta un interessante punto di partenza per superare alcune ambiguità della discussione intorno alla "post-verità". Il centro dell'analisi in questo caso risiede proprio nel mutamento del contesto in cui gli individui si formano le "immagini" del mondo esterno e in cui maturano i loro orientamenti politici. In altre parole, la novità sarebbe da ritrovare non tanto nella vulnerabilità dei cittadini alle manipolazioni, bensì nel reticolo informativo in cui ciascun individuo si trova oggi a costruire la propria visione del mondo e a coltivare la propria "verità" politica. Un aspetto cruciale che caratterizza in particolare l'ambiente comunicativo contemporaneo consiste cioè nella "personalizzazione" (o meglio, nella "profilazione") del flusso comunicativo cui il singolo soggetto si trova esposto: una "personalizzazione" che finisce col determinare la dissoluzione di quello spazio comune in cui si collocava il *pubblico* dei vecchi media generalisti, i media di quella che Toffler avrebbe definito l'industrializzazione "standardizzante": un pubblico inteso come un aggregato omogeneo, reso possibile dell'esistenza di canali comunicativi generalisti, in grado di offrire simultaneamente le stesse informazioni e gli stessi contenuti a una platea di spettatori tra loro molto diversi per collocazione sociale, interessi e posizioni, ma accomunati dal fatto di ricevere simultaneamente le stesse notizie e di vedere gli stessi spettacoli di tutti gli altri. Gli ultimi due decenni sembrano invece aver proceduto nella direzione che Toffler prefigurava al principio

degli anni Settanta, quando prevedeva che lo sviluppo dei mezzi di comunicazione di massa avrebbe consentito di “de-massificare” il consumo mediale e di realizzare prodotti sempre più personalizzati e “profilati” sulla base dei gusti individuali. E proprio questo processo – in misura differente nei diversi contesti nazionali – è andato a erodere quel pubblico omogeneo, reso possibile dall’esistenza di media generalisti. Più che sancire davvero meccanismi di “disintermediazione”, la diffusione dei nuovi media ha innescato così la frammentazione del pubblico, trasformandolo in una pluralità di segmenti tendenzialmente privi di radicamento in una sfera comunicativa comune. Ed è anche per questo che l’“immagine” della realtà circostante che ogni singolo individuo si costruisce sembra persino diventare (almeno tendenzialmente), come osservava Dal Lago, al risultato di un’esperienza quasi esclusivamente “personale”, benché abbia la parvenza di essere comune.

Sebbene tali trasformazioni indichino solo delle tendenze, già oggi queste trasformazioni possono suggerire l’idea che l’età del pubblico sia probabilmente tramontata, e che le turbolenze che vivono le democrazie mature siano anche legate a questa transizione. Ed è anche per questo che è opportuno adeguare l’armamentario concettuale, elaborando strumenti interpretativi che siano in grado di cogliere i mutamenti e di misurare l’intensità e i ritmi della trasformazione.

Il tempo delle bolle

Anche se è sempre azzardato fissare delle soglie cronologiche quando si esaminano complessi processi di trasformazione sociale, si può forse riconoscere che la fine della stagione della democrazia pubblica coincida con l’elezione di Barack Obama alla presidenza degli Stati Uniti. A partire dal 2008, in contemporanea con l’esplosione della crisi finanziaria globale e con la conquista della Casa Bianca da parte di Obama, i social media iniziarono a modificare le logiche delle campagne politiche, anche grazie alla diffusione degli smartphone, che proprio in quel periodo presero a essere commercializzati in modo massiccio. È più o meno a partire da quel momento che formazioni radicali e leader di solito definiti come “populisti” cominciano a mietere successi pressoché in tutti i sistemi politici occidentali, in termini decisamente superiori ai sessant’anni precedenti. Ed è da quello stesso momento che la “polarizzazione” – intesa nelle sue diverse espressioni – diventa un elemento onnipresente del confronto politico. Per spiegare questi fenomeni è ovviamente necessario

considerare una pluralità di fattori. Ma non si può escludere che alcuni aspetti abbiano a che vedere proprio con il declino della democrazia del pubblico, o meglio con il mutamento delle condizioni che secondo Manin stavano conducendo all'affermazione di quel modello di interazione tra cittadini e politica. Probabilmente, la stagione della democrazia del pubblico – se in qualche momento è davvero cominciata – si è infatti definitivamente conclusa anche perché, a seguito della progressiva affermazione del web come canale informativo per molti cittadini (e del contestuale ridimensionamento del ruolo della televisione), ha incominciato a modificarsi l'ambiente in cui i cittadini si formano le loro opinioni ed esprimono le loro identità. E così è per molti versi lo stesso “pubblico” che si dissolve, per scomporsi in una miriade di bolle.

Naturalmente tutte queste trasformazioni – incominciate in fondo solo da pochi anni – sono ancora ben lontane dall'aver modificato radicalmente lo scenario precedente, e dunque sarebbe ingenuo ritenere che non esista più alcuna traccia della democrazia dei partiti e della democrazia del pubblico. Se non è ancora il caso di abbandonare definitivamente queste categorie interpretative, è però necessario elaborare formule che tengano conto degli elementi di radicale novità emersi, quantomeno per tentare di decifrare la logica delle trasformazioni o per valutare la rapidità di un passaggio. Ed è proprio con un simile obiettivo che si può tentare di definire la fisionomia di un assetto alternativo tanto alla democrazia dei partiti quanto alla democrazia del pubblico: questo ideal-tipo può essere definito *bubble democracy*, per la rilevanza che assumono le “bolle” in cui l'audience generalista si frammenta, e in virtù della tendenziale autoreferenzialità che tende a contrassegnare i segmenti in cui si divide il pubblico (Palano 2019a, 2019b, 2020, 2022). Naturalmente, come sempre avviene nella costruzione degli ideal-tipi, in coerenza con la lezione weberiana, i tratti della *bubble democracy* sono costruiti “estremizzando” alcuni dati riconoscibili nella realtà, con l'obiettivo di enfatizzare una tendenza e di coglierne le implicazioni. Dunque, la sagoma della *bubble democracy* non deve essere interpretata come la descrizione fedele di ciò che sono oggi le democrazie occidentali, e neppure nei termini di una previsione deterministica sui mutamenti nel comportamento di voto, sulle scelte di consumo mediale, sulla crisi dei media tradizionali o della tv generalista. La funzione di questa immagine è piuttosto finalizzata a comprendere in quale misura i sistemi politici occidentali risultano oggi vicini al modello

della democrazia dei partiti, alla democrazia del pubblico o alla *bubble democracy*.

Nel delineare la sagoma *bubble democracy*, il primo punto non può che essere rappresentato dalla *frammentazione del pubblico*, conseguenza dei mutamenti strutturali nell'offerta comunicativa e delle strategie individuali di gestione del "sovraccarico" informativo. Sotto il primo profilo, già quindici anni fa alcuni studiosi misero in luce come il tramonto della televisione generalista configurasse una situazione inedita, molto diversa da quella che aveva segnato le democrazie occidentali nei quarant'anni precedenti (Gurevitch, Coleman, Blumer 2009; Prior 2017). Ma il quadro doveva evidentemente modificarsi soprattutto in seguito all'ingresso prepotente dei social media nella logica della comunicazione e in relazione alla "personalizzazione" consentita dalle tecniche predittive utilizzate dalle piattaforme. La frammentazione del pubblico non si identifica però in modo specifico con l'effetto provocato dalla diffusione dei social media: più semplicemente, è l'estrema conseguenza di quella che Toffler definiva come "super-industrializzazione", e cioè l'effetto della moltiplicazione di canali comunicativi, in grado di offrire contenuti informativi e di intrattenimento sempre più "de-standardizzati".

Due aspetti strettamente connessi alla frammentazione sono invece relativi agli effetti prodotti dalla cosiddetta *filter bubble* e dalle *echo chambers*. L'espressione "bolla di filtraggio" è stata in particolare resa popolare da Eli Pariser, pioniere dell'attivismo online e organizzatore della prima campagna elettorale di Barack Obama, che nel 2011 colse prontamente le implicazioni di ciò che stava avvenendo sul web, come conseguenza della personalizzazione delle ricerche degli utenti introdotta da Google il 4 dicembre 2009. Queste tecniche di personalizzazione dei suggerimenti, secondo Pariser, tendono a creare attorno a ciascun utente ciò che Pariser definiva una *filter bubble*: una bolla che filtra tutte le informazioni provenienti dal mondo esterno, facendo penetrare solo quanto risulta coerente con le scelte precedenti del singolo utente, e dunque solo ciò che si conforma alle sue opinioni, ai suoi orientamenti, alle sue idee politiche. Per questo, osservava Pariser, ognuno di noi tenderebbe a vivere dentro una "bolla", dalla quale può vedere un mondo "personalizzato", costruito – per così dire – a propria immagine e somiglianza, mentre tutto ciò che non risulta conforme ai suoi orientamenti (e alle sue scelte passate) semplicemente finisce per "scompare" dalla visuale, trattenuto dal filtro che circonda la nostra bolla personale.

Anche grazie al libro di Pariser, negli ultimi anni la metafora della

“bolla” è diventata familiare, perché meglio di altre riesce a cogliere la novità di un mutamento sociale e comunicativo travolgente. La novità delle “bolle” non consiste naturalmente nella parzialità delle informazioni, o del punto di osservazione. Anche gli apparati comunicativi e i giornali di partito puntavano a proporre una determinata visione della realtà, che – per quanto si presentasse come “oggettiva” o persino “scientifica” – era sempre “parziale”. E anche un'emittente televisiva o radiofonica, rivolgendosi a un pubblico di fedeli, può promuovere una rappresentazione “parziale” della realtà, una “verità di parte”. Gli aspetti di novità della *filter bubble* su cui Pariser attirava l'attenzione erano invece altri. Innanzitutto, a differenza di altre esperienze precedenti di fruizione “partigiana” delle informazioni (come, per esempio, la lettura di un giornale di partito o la visione di un canale televisivo tematico via cavo), nella “bolla” ciascun utente di fatto è “solo”, perché il mondo che vede è costruito esclusivamente sulle sue preferenze (e non sulle preferenze di una nicchia di mercato ridotta ma comunque molto più ampia di un singolo). Nello scenario della *filter bubble* tecnicamente dunque non esiste un “pubblico”, nel senso che non esiste una sorta di platea – reale o virtuale, grande o limitata – che assiste a uno spettacolo, che legge un testo, o che ascolta un programma radiofonico: all'interno della bolla, ogni individuo è solo, nel senso che – per quanto possa avere la sensazione di essere parte di una comunità – lo spettacolo che ha di fronte è “personalizzato”, è una raffigurazione parziale e limitata del mondo costruita “su misura”, sulla base dei suoi gusti e delle sue preferenze consolidate nel passato. “In un'epoca in cui le informazioni condivise sono alla base di esperienze condivise”, ha scritto per questo Pariser, “la bolla dei filtri è una forza centrifuga che ci divide” (Pariser 2012, p. 15). In secondo luogo, “la bolla è invisibile”, perché la “personalizzazione” delle ricerche viene effettuata mediante criteri di cui i singoli fruitori non sono al corrente e della cui esistenza non sono peraltro neppure sempre a conoscenza. Infine, scriveva Pariser, “non scegliamo noi di entrare nella bolla”, e, a differenza di ciò che accade quando acquistiamo una testata “schierata” politicamente o decidiamo di sintonizzarci su una rete televisiva con una netta collocazione, non siamo noi a decidere se utilizzare dei “filtri personalizzati”, ma “sono loro a venire da noi e, dato che traggono profitto dai siti web che li usano, sarà sempre più difficile evitarli” (Pariser 2012, p. 15). In altri termini, quasi mai siamo realmente consapevoli (o consapevoli fino in fondo) di “vivere in una bolla”, e questo avrebbe implicazioni che non riguardano

solo la penetrazione dei grandi colossi del web nella nostra privacy. Per quanto l'informazione sia sempre stata parziale, e per quanto i giornali (anche quelli privi di evidenti connotazioni politiche) abbiano sempre fornito rappresentazioni "parziali" del mondo, ogni singolo cittadino conservava, almeno nei contesti pluralistici, la possibilità di scegliere se acquistare o leggere una testata oppure un'altra. E anche se la tv aveva una capacità pervasiva ben superiore rispetto alla carta stampata, al telespettatore restava comunque la facoltà di scegliere se esporsi o meno a un determinato flusso informativo (quantomeno in un contesto contraddistinto da un'offerta plurale). Tutto questo verrebbe invece in gran parte meno nel contesto della "personalizzazione" dell'offerta, perché l'utente della rete non è quasi mai realmente in grado di comprendere in che misura le informazioni cui si espone siano selezionate sulla base delle sue preferenze registrate dalle tecniche di profilazione. Se infatti siamo spesso consapevoli che i messaggi pubblicitari che ci tempestano sono "personalizzati", e che queste proposte sono il frutto del lavoro invisibile degli algoritmi, quando cerchiamo una notizia sul web tendiamo a ritenere invece che le informazioni che ci raggiungono siano "obiettive", "neutrali", o quantomeno che siano le stesse che tutti gli altri utenti stanno vedendo. Seguendo il ragionamento di Pariser, ciò significa non solo che non riusciamo fino in fondo a comprendere quanto sia spesso il filtro della bolla in cui ci troviamo, ma anche che non siamo consapevoli del fatto che ci sia un filtro.

Per quanto possa apparire convincente, la tesi della pervasività della *filter bubble* non è facile da dimostrare empiricamente ed è stata inoltre contestata sulla base di alcune ricerche (Dutton *et al.* 2019; Flaxman, Goel, Rao 2016; Haim, Graefe, Brosius 2018; Vaccari, Valeriani 2021). Proprio per sfuggire a queste difficoltà, altri studiosi hanno elaborato un'ipotesi differente (anche se non del tutto alternativa), che si concentra sulle scelte consapevoli dei singoli utenti, e dunque non sui vincoli (invisibili) rappresentati dalle tecniche di profilazione. In sostanza, secondo questa ipotesi non sarebbero gli algoritmi a "chiuderci" – a nostra insaputa – dentro una "bolla", ma saremmo noi stessi a farlo, con le nostre quotidiane scelte di consumo mediale: gli algoritmi si limiterebbero semmai a rafforzare meccanismi adottati spontaneamente dagli utenti della rete, e la "bolla" sarebbe costruita da ognuno di noi, perché ciascun singolo individuo – quantomeno nei suoi scambi sui social media – tenderebbe a interagire principalmente (e più frequentemente) con chi ha opinioni simili, limitando al minimo gli scambi con quanti la

pensano diversamente. Proprio rivolgendoci ad alcune fonti più vicine alle nostre opinioni, o interagendo con “amici” che condividono le nostre stesse preferenze, ogni giorno ci chiuderemmo in una *echo chamber*, in una camera dell’eco in cui risuonano sempre le stesse parole d’ordine. Ma anche in questo caso, i risultati delle ricerche empiriche sulla effettiva rilevanza delle *echo chambers* sono piuttosto controversi e non tutti gli studiosi sono del parere che esse siano così omogenee e impermeabili, né che producano tendenze omofiliache tanto marcate (Boulianne, Theocharis 2020; Boulianne, Koc-Michalska, Bimber 2020; Boutyline, Willer 2017; Dubois, Blank 2018; Vaccari *et al.* 2016; Valeriani, Vaccari 2016; 2018; Weeks, Lane, Hahn 2021). Le ricerche dei prossimi anni saranno in grado di fornire risposte più chiare ed eventualmente di mostrare se ci siano tipi di utenti del web che tendono a popolare più di altri le *echo chambers* e a “rinchiudersi” volontariamente all’interno di queste cerchie di conoscenze virtuali.

Un secondo tassello del mosaico della *bubble democracy* è rappresentato dalla trasformazione delle relazioni fiduciarie che prendono forma nel nuovo contesto comunicativo. Un primo volto di questo mutamento è senz’altro costituito dalla sfiducia nei confronti della classe politica: un elemento che non risulta necessariamente in contrasto con l’immagine della democrazia del pubblico, anche se le implicazioni cui risulta associato vanno in una direzione piuttosto differente. In tutte le democrazie occidentali, molti indicatori restituiscono il quadro di una legittimazione sempre più debole nei confronti dei partiti e della loro classe politica. I tassi di iscrizione alle formazioni politiche organizzate fanno registrare un calo costante quasi in tutti i paesi del Vecchio Continente, le rilevazioni del clima di opinione segnalano inoltre una crescente disaffezione nei confronti della politica, le cui vittime principali sono proprio i partiti. La sfiducia nei confronti dell’establishment – e, più in generale, nei confronti delle “istituzioni” (siano esse politiche, educative, finanziarie o culturali) – rappresenta però solo una faccia di un mutamento più articolato, che i mutamenti comunicativi rendono possibile. Nella discussione cresciuta negli ultimi anni intorno alla “post-verità”, si è spesso sottolineato come la novità più clamorosa prodotta dai social media (e in particolare dalla riduzione dei costi di produzione e distribuzione delle opinioni e delle notizie) sia stata la crisi dell’autorevolezza scientifica e politica: in altre parole, a differenza del passato, ognuno si sente autorizzato a offrire non solo una propria visione del mondo, ma soprattutto una visione del

mondo che si propone e pretende di essere “vera”, senza che sia ritenuta necessaria alcuna legittimazione “istituzionale”, e cioè senza che intervenga la mediazione da parte di “agenzie di verità” istituzionalizzate (D’Ancona 2017; Davies 2017; Dall’Osso, Conti 2019; Giusti, Piras 2021; Maddalena, Gili 2017; McIntyre 2018; Veltri, Di Caterino 2017). In questo senso, risulta piuttosto evidente il nesso tra “disintermediazione” e “post-verità”: la disintermediazione resa “tecnicamente” possibile dalla moltiplicazione delle fonti di informazione e dalla riduzione dei costi di produzione e distribuzione delle opinioni consente di “accorciare” lo spazio tra “alto” e “basso”, con l’effetto – spesso biasimato nelle discussioni degli ultimi anni – che le opinioni degli esperti e dei dilettanti vengono a essere collocate sul medesimo piano, e che dunque ogni individuo può ambire a presentare sé stesso come “agenzia di verità”. Si potrebbe ipotizzare che proprio la riduzione dei costi della produzione e distribuzione dell’informazione (Mounk 2018), oltre a ridurre il divario tra “alto” e “basso”, abbia moltiplicato la forza corrosiva della critica indirizzata alle istituzioni, spesso segnalata nella letteratura sulla “fine del potere” e sulla crescita del potenziale della “contro-democrazia” (Naím 2013; Rosanvallon 2009). Ma, se la fiducia nelle istituzioni (e nelle consolidate “agenzie di verità”) si indebolisce, ciò non significa che la fiducia si dissolva davvero: piuttosto, come avviene proprio nelle *echo chambers*, la fiducia si distribuisce “orizzontalmente”, nel senso che si ritiene “più affidabile” una notizia segnalata da un “amico” (o letta su un sito ritenuto soggettivamente “affidabile”) che quella segnalata da una fonte autorevole (la cui affidabilità è garantita da meccanismi istituzionali; Lorusso 2018). Se la questione della “post-verità” è davvero legata alla percezione dell’affidabilità delle fonti (e cioè delle fonti informative che il singolo ritiene affidabili), un tassello significativo della bubble democracy sembra allora il passaggio da un assetto in cui la fiducia viene riposta in agenzie istituzionalizzate a un contesto in cui – a fronte della crisi di credibilità delle tradizionali agenzie di verità – *i legami fiduciari tendono a diventare prevalentemente “orizzontali”, o “distribuiti”* (anche se non realmente “disintermediati”). Naturalmente la transizione da una fiducia istituzionalizzata a una fiducia distribuita (su cui, per esempio, si reggono piattaforme come Tripadvisor, eBay, BlaBlaCar o Airbnb) non implica necessariamente quegli effetti distorsivi spesso segnalati dai critici della “post-verità”. Ma certo definisce un mutamento radicale, che può avere implicazioni anche sul versante strettamente politico (Botsman 2017).

Un ulteriore tassello dell’immagine della *bubble democracy* riguarda

la tendenza alla polarizzazione e, dunque, alle spinte centrifughe. Nella *democrazia del pubblico* delineata da Manin, come si è visto, i leader politici si rivolgono a un pubblico unitario, a un'*audience* costituita tendenzialmente dall'intero elettorato, e, con l'obiettivo di conquistare la vittoria elettorale, non possono che attenuare i messaggi più connotati in termini ideologici, che allontanerebbero gli elettori moderati. Più precisamente, tendono a rivolgersi verso l'elettore che si colloca al centro dello spettro competitivo e le cui scelte sono suscettibili di essere influenzate dalla campagna elettorale. Al contrario, nella *bubble democracy* il pubblico si frammenta in una serie segmenti distinti, ognuno dei quali è oggetto di un flusso informativo orientato in senso "partigiano": proprio perché i leader politici non si rivolgono contemporaneamente, con il medesimo messaggio, a tutto il pubblico – ossia, a tutti gli elettori potenziali – bensì solo a una specifica nicchia, l'obiettivo non sarà tanto quello di "convincere" con argomentazioni moderate, quanto quello di mobilitare al voto puntando su temi identitari e tendenzialmente piuttosto radicali, magari capaci di alimentare o sfruttare i meccanismi di polarizzazione propri delle *echo chambers*. Nel delineare l'ideal-tipo di una *bubble democracy*, si può infatti già oggi riconoscere come, all'aumento della sfiducia (nei confronti di partiti, istituzioni e classe politica) e alla "frammentazione" del pubblico, si accompagni, quasi come conseguenza logica, una marcata tendenza alla polarizzazione politica e, più in generale, alla radicalizzazione delle posizioni. Volontaria o involontaria che sia, la chiusura nelle "bolle" sembrerebbe cioè destinata a favorire un processo di crescente polarizzazione. Tra gli osservatori dello stato di salute delle nostre democrazie è stato forse Cass R. Sunstein a sottolineare con maggiore energia le conseguenze di questo tipo di polarizzazione. Nel suo *#republic. Divided Democracy in the Age of Social Media*, Sunstein ha infatti ripreso l'immagine del "Daily Me", una sorta di notiziario quotidiano del tutto personalizzato, costruito aggregando solo le notizie che interessano al destinatario e che sono in linea con i suoi gusti e le sue preferenze, immaginato da Nicholas Negroponte un quarto di secolo fa. Benché il "Daily Me" non esista (o non esista ancora), secondo Sunstein un effetto simile si realizza grazie alla diffusione dei social media e alla tendenza a utilizzare proprio questo per informarsi. Invece di accedere a quell'offerta sterminata di informazioni che il web tendenzialmente rende disponibile a qualsiasi utente, molti cittadini preferiscono ridurre la loro scelta a una piccola finestra, che coincide con la prospettiva dei propri amici e dei propri contatti.

Con la conseguenza di non vedere più punti di vista diversi, e forse persino di perdere di vista la realtà:

La maggioranza degli americani riceve notizie soprattutto attraverso i social media, e dovunque Facebook è diventato uno dei canali fondamentali con cui la gente fa esperienza del mondo. Un tempo si diceva che “la rivoluzione non verrà trasmessa dalla televisione”; può darsi, ma si può stare certi che verrà twittata (#Revolution). [...] Quando le persone usano Facebook per vedere esattamente quello che vogliono vedere, la loro comprensione del mondo può risentirne gravemente. È probabile che i vostri amici su Facebook vi forniscano la maggior parte delle notizie di vostro interesse, e se hanno un punto di vista ben preciso, si tratterà del punto di vista a cui avrete accesso più di frequente. Come alcuni amici che usano Facebook, anch’io ho lavorato nell’amministrazione Obama, e spesso ciò che visualizzo sulla pagina del mio profilo si accorda con gli interessi e le opinioni di chi ha lavorato nell’amministrazione Obama. È forse un bene assoluto? Probabilmente no. E ho amici conservatori le cui pagine Facebook sono diversissime dalle mie e che rispecchiano le loro convinzioni politiche. Viviamo in una galassia di universi politici distinti, equiparabili ai mondi paralleli della fantascienza. Molte delle presunte notizie sono semplicemente finte. (Sunstein 2017, pp. 12-13)

Il fatto che si stia riducendo la finestra da cui osserviamo il mondo secondo Sunstein rappresenta una minaccia per il pluralismo delle nostre società e per gli stessi presupposti della discussione pubblica e della libertà individuale. “La capacità di personalizzare o costruire *gated communities*”, dissolvendo il mondo comune che sorregge la convivenza democratica, è ai suoi occhi persino suscettibile “di ledere la libertà individuale e compromettere lo stesso autogoverno” (Sunstein 2017). In sostanza, il rischio è che un mondo di “bolle”, prive ormai di qualsiasi esperienza condivisa, non sia più capace di alimentare adeguatamente le istituzioni democratiche, e che invece la segmentazione in nicchie sempre più piccole sia solo il presupposto di una polarizzazione politica destinata a erodere le regole di tolleranza.

Nel quadro delineato da Sunstein non è difficile riconoscere una decisa ostilità nei confronti del “partitismo”, che per molti versi attinge alla ricca tradizione delle polemiche dottrinarie contro il ruolo pernicioso delle “fazioni” e delle organizzazioni di parte (Palano 2013). Una questione non irrilevante dell’interpretazione proposta da Sunstein sui rischi prodotti dall’ascesa dei social media riguarda inoltre lo stesso termine “polarizzazione”, un termine che, a ben vedere, può essere utilizzato per indicare processi piuttosto

differenti e che in effetti è stato al centro di una fitta discussione (che ha distinto in particolare tra una “polarizzazione affettiva” e una “polarizzazione ideologica”). Un ulteriore problema sollevato dalla lettura di Sunstein concerne infine la tendenza omofiliaca che i social media sembrerebbero favorire, ma che, come abbiamo visto, alcune ricerche mettono in discussione (Riva 2018). Ma, ovviamente, la discussione è destinata a proseguire nei prossimi anni, anche perché la rilevanza della *filter bubble* o delle camere dell’eco dovrebbe in teoria accrescersi, quantomeno nella misura in cui – come molti osservatori prevedono – il web diventerà effettivamente il preponderante canale di accesso alle informazioni per la gran parte dei cittadini, mentre la centralità della televisione generalista subirà un ulteriore ridimensionamento. E proprio questi sviluppi consentiranno di valutare in modo più appropriato l’ipotesi secondo cui il *venir meno del “pubblico” imprimerebbe* una tendenza centrifuga alla competizione politica, e secondo cui – dal momento che i flussi comunicativi e informativi tendono a non passare più (o prevalentemente) dai grandi media generalisti – per gli attori politici diventerebbe indispensabile entrare nei reticoli “tribali” in cui si aggregano le “bolle”.

Un altro shock?

La fortuna delle narrazioni distopiche registrata nei primi due decenni del XXI secolo non è così sorprendente, e non solo perché – ben prima che il Covid-19 irrompesse nella nostra quotidianità – analisti e futurologi avevano da tempo segnalato il rischio di una pandemia globale. L’incubo del cataclisma si è manifestato però in una forma diversa da quella che avevamo ipotizzato. La pandemia ha indubbiamente svuotato città, piazze, strade, facendo somigliare alle metropoli europee e americane i set di film come *28 Days Later* e *I Am Legend*, ma non ha provocato un’implosione dell’ordine sociale e politico simile a quella che molte pellicole avevano associato all’immaginario apocalittico del nuovo secolo. La risposta al contagio è stata piuttosto il “confinamento” della popolazione all’interno delle loro abitazioni: una misura che – per il modo in cui è stata attuata e la sua entità – probabilmente non ha precedenti o analoghi paragoni nella storia. Molte delle misure emergenziali adottate si sono rivelate del tutto temporanee, ma non è da escludere che la pandemia possa lasciare tracce profonde nelle strutture delle nostre istituzioni. Senza dubbio, la pandemia ha comunque prodotto un’ulteriore accelerazione del processo di digitalizzazione e, probabilmente, anche della

“frammentazione” del pubblico. E anche per questo dobbiamo forse anche chiederci se lo scenario aperto dalla pandemia, con le tendenze che ha accelerato e mostrato nitidamente, non debba indurci a rivedere e aggiornare il nostro modo di concepire la trasformazione e la stessa crisi della democrazia.

Nelle pagine precedenti è stata sinteticamente avanzata l'ipotesi che il nuovo contesto comunicativo e in particolare la diffusione dei social media favoriscano dinamiche molto differenti non solo rispetto a quelle della vecchia *democrazia dei partiti*, protagonista di una parte rilevante del Novecento, ma anche a quelle della *democrazia del pubblico*, di cui Bernard Manin individuò i tratti distintivi un quarto di secolo fa. Tenendo conto delle trasformazioni nello scenario comunicativo, oltre che delle implicazioni che esse hanno sulla relazione tra cittadini, informazione e partiti, si è dunque delineata una parsimoniosa immagine: l'ideal-tipo della *bubble democracy*, intesa come alternativa tanto alla *democrazia dei partiti*, quanto alla *democrazia del pubblico*. L'immagine della *bubble democracy*, dipinta nelle pagine precedenti, deve essere considerata proprio come un tentativo di aggiornare il nostro immaginario democratico. Questa proposta deve dunque essere accolta come un primo tentativo di adeguare la nostra immagine della dinamica democratica per tenere conto di tendenze che sono già facilmente riconoscibili, ma i cui contorni restano per molti versi ancora incerti.

L'obiettivo non è dimostrare che oggi ci troviamo già in una *bubble democracy*, né tantomeno affermare che i sistemi politici occidentali sono oggi necessariamente rivolti in questa direzione. Più semplicemente, il tentativo consiste nel delineare un ideal-tipo che consenta un criterio di interpretazione dei mutamenti contemporanei. La *bubble democracy* non va dunque intesa come una fotografia della realtà, perché è semplicemente un modello ideal-tipico, costruito portando all'estremo alcuni dati riconoscibili nella politica contemporanea, e sarebbe ingenuo pretendere di riconoscere nella realtà una manifestazione integrale del tipo “puro”: l'utilità dei tipi-ideali sta d'altronde nella loro capacità di offrire strumenti di interpretazione del cambiamento. Pertanto, più che “prevedere” i cambiamenti futuri, il concetto di *bubble democracy* può forse aiutarci a riconoscere una logica già innescata oggi da alcune trasformazioni “strutturali” avvenute nei rapporti tra cittadini, informazione e sistema politico. Ma resta da dimostrare, tuttavia, che le nostre democrazie si stiano davvero avvicinando alla *bubble democracy*.

Prima di concludere, si possono così sintetizzare alcune grandi

domande, che le ricerche dei prossimi anni dovranno considerare e che ci aiuteranno a comprendere se sia davvero in atto uno “slittamento” verso la *bubble democracy*, o se questa sagoma non debba essere invece sensibilmente riformulata. Una prima domanda riguarda innanzitutto il ruolo della televisione generalista: non si può certo liquidare l’obiezione secondo cui la televisione generalista rimane ancora il principale canale di informazione per molti cittadini. In altre parole, secondo questa obiezione, dovremmo riconoscere che lo spettacolo politico passa ancora principalmente attraverso la televisione. Secondo tale obiezione, la frammentazione dell’audience in bolle autoreferenziali sarebbe quindi ancora un fenomeno marginale, circoscritto solo a piccole nicchie, concentrato prevalentemente tra i giovani. Si tratta peraltro di un’obiezione largamente fondata, che non può essere trascurata e che mette in guardia dal determinismo delle previsioni avventate.

Una seconda domanda concerne invece, più specificamente, l’impatto reale della *filter bubble* e delle *echo chambers* nell’orientare le opinioni e i comportamenti politici: non si può infatti scartare l’ipotesi che questi meccanismi – per quanto rilevanti – non siano così significativi per la gran parte dei cittadini occidentali, che continuano a vivere, a formarsi le loro opinioni, a discutere e a partecipare alla politica restando “fuori” dai bozzoli informativi in cui le nuove tecnologie sembrerebbero solo all’apparenza rinchiuderci.

Una terza domanda concerne la polarizzazione politica, la sua effettiva consistenza e le sue radici: in questo caso, non solo è necessario chiarire più accuratamente cosa si debba intendere per “polarizzazione” e, dunque, quali siano le dimensioni rilevanti di un fenomeno evidentemente complesso; ma, soprattutto, è indispensabile verificare se esista davvero qualche connessione tra i “bozzoli” informativi e la polarizzazione, e cioè se le logiche comunicative contemporanee favoriscano davvero delle dinamiche di polarizzazione politica (e soprattutto di polarizzazione radicale).

Un’ultima domanda, alla quale in questo momento non è possibile fornire altro che una risposta del tutto provvisoria, riguarda invece l’impatto che sulla *bubble democracy* avrà il “metaverso”, e cioè quella nuova rivoluzione comunicativa che renderà le “bolle”, in cui alcuni già oggi si rinchiudono, spazi in cui sarà possibile sperimentare relazioni virtuali ma dagli effetti reali.

Rispondendo a queste domande, nei prossimi anni potremo stabilire se davvero siamo entrati in una *bubble democracy*, se ci muoviamo in un’altra direzione, e non siano necessarie nuove categorie teoriche.

Nell'analizzare trasformazioni di questo genere, la prudenza rimane naturalmente indispensabile. Ciò nondimeno, sembra davvero probabile che la tendenza che al principio degli anni Settanta Alvin Toffler definì "iper-industrializzazione" sia destinata nei prossimi anni a proseguire, intaccando il ruolo dei media generalisti e accelerando ulteriormente la frammentazione del pubblico. E non è dunque da scartare l'ipotesi che la marcia che conduce verso una democrazia di bolle autoreferenziali possa rappresentare una sorta di nuovo *shock del futuro*. Il mondo che Toffler e Brunner avevano prefigurato è d'altronde diventato, per molti versi, il nostro mondo. Ma sappiamo bene che il mondo che abbiamo di fronte ai nostri occhi tende a modificarsi molto più rapidamente di quanto non facciano i nostri schemi teorici e le nostre ipotesi. Forse non possiamo oggi essere così ottimisti come era, tutto sommato, Toffler cinquant'anni fa. Ciò nondimeno, non possiamo neppure rifugiarci nell'immaginario distopico di cui il romanzo di Brunner era una precoce prefigurazione, se non altro perché il mondo delle bolle è ormai un mondo cui siamo abituati e di cui non riusciremmo probabilmente a fare a meno. Si tratta insomma di riconoscerne le insidie, ma di ricercarne al tempo stesso i potenziali sviluppi positivi. E forse possiamo fare nostra la massima pronunciata nel romanzo di Brunner dal decano Inge: "Ci sono due categorie di sciocchi. I primi affermano: 'Questo è vecchio, quindi è buono'. I secondi affermano: 'Questo è nuovo, quindi è meglio'" (Brunner 1979, p. 63).

Riferimenti bibliografici

- Barberis M. (2020), *Populismo digitale. Come Internet sta uccidendo la democrazia*, Milano, Chiarelettere.
- Bartlett J. (2018), *The People Vs Tech. How the internet is killing democracy (and how we save it)*, London, Ebury Press.
- Bentivegna S. (2015), *A colpi di tweet. La politica in prima persona*, Bologna, il Mulino.
- Blumer J.G., Kavanagh D. (1999), *The Third Age of Political Communication: Influence and Features*, "Political Communication", 16(3), pp. 210-211.
- Brunner J. (1979), *Rete globale* [1975], Milano, Nord.
- Botsman R. (2017), *Di chi possiamo fidarci? Come la tecnologia ci ha uniti e perché potrebbe dividerci*, Milano, Hoepli.
- Boulianne S., Theocharis Y. (2020), *Young people, digital media, and engagement: A metaanalysis of research*, "Social Science Computer Review", 38(2), pp. 111-127.
- Boulianne S., Koc-Michalska K., Bimber B. (2020), *Right-wing populism, social*

- media and echo chambers in Western democracies*, "New Media & Society", 22(4), pp. 683-699.
- Boutyline A., Willer R. (2017), *The social structure of political echo chambers: Variation in ideological homophily in online networks*, "Political Psychology", 38(3), pp. 551-569.
- Ceccarini L. (2015), *La cittadinanza online*, Bologna, il Mulino
- Cepernich C. (2017), *Le campagne elettorali al tempo della networked politics*, Roma-Bari, Laterza.
- D'Ancona M. (2017), *Post-Truth. The New Ear on Truth and How to Fight Back*, London, Ebury Press.
- Dal Lago A. (2017), *Populismo digitale. La crisi, la rete e la nuova destra*, Milano, Raffaello Cortina.
- Davies E. (2017), *Post-Truth. Why we Have Reached Peak Bullshit and What We Can Do About*, London, Little Brown.
- Dell'Osso L., Conti L. (2019), *La verità sulla menzogna. Dalle origini alla post-verità*, Pisa, ETS.
- Di Gregorio L. (2019), *Demopatìa. Sintomi, diagnosi e terapie del malessere democratico*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Dubois E., Blank G. (2018), *The echo chamber is overstated: The moderating effect of political interest and diverse media*, "Information, Communication & Society", 21(5), pp. 729-745.
- Dutton W.H., Reisdorf B. C., Blank G., Dubois E., Fernandez L. (2019), *The internet and access to information about politics: Filter bubbles, echo chambers, and disinformation*, in M. Graham, W.H. Dutton (eds), *Society and the Internet: How networks of information and communication are changing our lives*, Oxford, Oxford University Press, pp. 228-246.
- Flaxman S., Goel S., Rao J.M. (2016), *Filter Bubbles, Echo Chambers, and Online News Consumption*, "Public Opinion Quarterly", 1, pp. 298-320.
- Flinders M. (2013), *Defending Politics. Why Democracy Matters in the 21st Century*, Oxford, Oxford University Press.
- Giusti S., Piras E. (eds) (2021), *Democracy and Fake News. Information Manipulation and Post-Truth Politics*, London, Routledge.
- Gurevitch M., Coleman S., Blumer J.G. (2009), *Political Communication: Old and New Media Relationships*, "The Annals of the American Academy of Political and Social Science", pp. 164-181.
- Habermas J. (2023), *Nuovo mutamenti della sfera pubblica e politica deliberativa*, a cura di M. Calloni, Milano, Raffaello Cortina.
- Haim M., Graefe A., Brosius H.B. (2018), *Burst of the filter bubble? Effects of personalization on the diversity of Google News*, "Digit Journalism", 3, pp. 330-343.
- Hindman M. (2018) *The Internet Trap. How the Digital Economy Builds Monopolies and Undermines Democracy*, Princeton, Princeton University Press.
- Leonard M. (2023) *L'era della non-pace. Perché la connettività porta al conflitto*, Milano, Bocconi University Press.

- Lorusso A.M. (2018), *Postverità*, Roma-Bari, Laterza.
- Maddalena G., Gili G. (2017) *Chi ha paura della postverità? Effetti collaterali di una parabola culturale*, Genova, Marietti.
- Manin B. (1997), *Principles of representative government*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2014), *La democrazia del pubblico è in pericolo?*, “Comunicazione politica”, 3, pp. 567-577.
- Margetts H. et al. (2016), *Political Turbulence: How Social Media Shape Collective Action*, Princeton, Princeton University Press.
- McIntyre L. (2018), *Post-Truth*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
- Mounk Y. (2018), *The People vs. Democracy: Why Our Freedom is in Danger and how to Save it*, Cambridge, Harvard University Press.
- Naím M. (2013), *La fine del potere. Dai consigli di amministrazione ai campi di battaglia, dalle chiese agli stati, perché il potere non è più quello di un tempo*, Milano, Mondadori.
- Palano D. (2013), *Partito*, Bologna, il Mulino.
- (2015a), *La democrazia senza partiti*, Milano, Vita e Pensiero.
 - (2015b), *Lombra lunga del partito. Critica, crisi, metamorfosi*, “Nuova Informazione Bibliografica”, n. 1, 2015, pp. 39-68.
 - (2019a), *The Truth in a Bubble. The end of “audience democracy” and the rise of “bubble democracy”*, “Soft Power”, 2, pp. 37-52.
 - (2019b), *La fin du “public”, la bubble democracy et la nouvelle polarisation*, in C. Delsol, G. De Ligio (eds), *La démocratie dans l'adversité. Enquête internationale*, Paris, Cerf, pp. 699-715.
 - (2020), *Bubble Democracy. La fine del pubblico e la nuova polarizzazione*, Brescia, Scholé.
 - (2022), *Towards a Bubble Democracy? Notes for a Theoretical Framework*, Milano, Educatt.
- Pariser E. (2011), *The Filter Bubble. What the Internet is Hiding for You*, London, Penguin Books.
- Prior M. (2017), *Post-Broadcast Democracy. How Media Choice Increases Inequality in Political Involvement and Polarizes Elections*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Riva G. (2018), *Fake news*, Bologna, il Mulino.
- Rosanvallon P. (2014), *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Points.
- Sunstein C.R. (2017), *#republic. La democrazia nell'era dei social media*, Bologna, il Mulino.
- Toffler A. (1976), *Lo shock del futuro. Come sopravvivere alla collisione con il domani*, Milano, Sperling & Kupfer.
- Urbini N. (2013), *Democrazia in diretta. Le nuove sfide alla rappresentanza*, Milano, Feltrinelli.
- Vaccari C., Valeriani A. (2021), *Outside the bubble: social media and political participation in western democracies*, Oxford, Oxford University Press.

- Vaccari C., Valeriani A., Barbera P., Jost J.T., Nagler J., Tucker J.A. (2016), *Of echo chambers and contrarian clubs: Exposure to political disagreement among German and Italian users of twitter*, "Social Media + Society", 2(3).
- Vaidhyathan S. (2018), *Antisocial media: How Facebook disconnects us and undermines democracy*, Oxford, Oxford University Press.
- Valeriani A., Vaccari C. (2016), *Accidental exposure to politics on social media as online participation equalizer in Germany, Italy, and the United Kingdom*, "New Media & Society", 18(9), pp. 1857-1874.
- (2017), *Fuori dalla bolla. Politica e vita quotidiana nell'era della post-verità*, Milano, Mimesis.
 - (2018), *Political talk on mobile instant messaging services: A comparative analysis of Germany, Italy, and the UK*, "Information, Communication & Society", 21(11), pp. 1715-1731.
- Weeks B.E., Lane D.S., Hahn L.B. (2021), *Online incidental exposure to news can minimize interest- based political knowledge gaps: Evidence from two U.S. elections*, "International Journal of Press / Politics", <https://doi.org/10.1177/1940161221991550>.

Secondo Hannah Arendt esiste un conflitto irriducibile fra politica e verità: «considerata dal punto di vista della politica, la verità ha un carattere dispotico». Viceversa, «la deliberata negazione della verità fattuale — la capacità di mentire — e la possibilità di cambiare i fatti — la capacità di agire — sono tra loro connesse; devono la loro esistenza a un'unica risorsa: l'immaginazione». La sola differenza sostanziale che consentirebbe di distinguere queste attività umane che fanno appello all'immaginazione risiede nella capacità distruttiva della menzogna e in quella trasformatrice della politica: a differenza delle distruzioni falsificanti di chi rappresenta il mondo a immagine e somiglianza dei propri interessi, le trasformazioni politiche presuppongono la presa in carico, se non una vera e propria cura, degli oggetti e delle relazioni a cui viene impresso un mutamento di forma. Per questa ragione la politica non può prescindere dalle verità di fatto che intende trasformare. Mezzo secolo dopo la pubblicazione di *Verità e politica* (1972), è giunto il momento di verificare l'eventuale attualità di queste riflessioni arendtiane, soprattutto a fronte delle profonde ricadute politiche delle cosiddette fake news. Siamo davvero entrati nell'epoca della postverità? Quali sono le principali implicazioni politiche del processo di "evaporazione dei fatti" in atto nella cosiddetta "democrazia delle bolle"? Che cos'hanno realmente di nuovo da dire questi neologismi accattivanti rispetto alle diverse figure della falsa coscienza che hanno scandito la storia dei difficili rapporti fra verità, falsità e politica democratica, dall'errore all'ipocrisia, passando attraverso la menzogna, l'ideologia e il cinismo?

SAGGI DI

Massimo Cuono

Dimitri D'Andrea

Camilla Emmenegger

Leonard Mazzone

Damiano Palano

Valentina Pazé

www.rosenbergesellier.it