

Paola Premoli De Marchi

**Il dovere di dire il vero
e l'etica del potere.
Osservazioni a margine di
Sulla menzogna politica
di Alexandre Koyré**

Quanto sia laudabile in uno principe mantenere la fede
e vivere con integrità e non con astuzia, ciascuno lo intende;
nondimanco, si vede per esperienza ne' nostri tempi
quelli principi avere fatto gran cose che della fede hanno tenuto poco conto,
che hanno saputo con l'astuzia aggirare e' cervelli degli uomini:
e alla fine hanno superato quelli che si sono fondati in sulla lealtà.
(Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XVIII, 1)

Queste celebri parole di Machiavelli ben introducono la questione che sarà oggetto di quanto segue, vale a dire la relazione tra chi ha potere e la fedeltà alla verità, relazione che per il celebre fiorentino si presenta come un dilemma etico insolubile: anche se mantenere la parola data e vivere con integrità è lodevole, l'uomo di potere che vuole avere successo deve preferire l'astuzia alla lealtà, e dunque essere disposto a mentire, violare le promesse, fingere e dissimulare. Ciò è necessario, suggerisce Machiavelli, non solo per il potente meschino ed egoista, ma anche per chi vuol fare «gran cose», perfino per colui che vuole servirsi del proprio potere per migliorare il mondo, per servire gli altri o per combattere le ingiustizie.

Ora, se intendiamo il potere in senso ampio, vale a dire come capacità, potenzialità o facoltà umana, possiamo osservare che tra le forme di potere che l'uomo può esercitare ne esistono anche diverse in relazione alla verità. Esistono tipi di potere che si possono ricondurre a *facoltà conoscitive*, e quindi determinano se e in che misura all'uomo sia possibile conoscere il vero, raggiungere la certezza o anche giustificare agli altri le convinzioni raggiunte, così da trascendere la sfera delle proprie credenze soggettive e perseguire una conoscenza oggettiva «di come stanno le cose», o almeno intersoggettivamente condivisa. Poiché però l'accezione più comune e specifica di potere indica la facoltà di intervenire in modo efficace nel mondo, non saranno le forme di potere appena elencate a costituire l'oggetto della nostra indagine. Piuttosto, si darà per scontato il fatto che l'uomo raggiunge delle conoscenze che ritiene essere vere, delle quali è convinto, talvolta addirittura certo, perché ciò è un presupposto necessario per avere potere. Infatti, in ogni relazione di potere i soggetti coinvolti presuppongono, almeno implicitamente, molte verità su stati di fatto particolari e su leggi o principi generali. L'autorità di un insegnante, ad esempio, presuppone che gli alunni conoscano e riconoscano il suo ruolo, che sia opportuno obbedir-

gli, così come che l'insegnante conosca i suoi allievi, che sappia quali sono i suoi compiti e i limiti del suo potere, e tutte queste sono conoscenze alle quali si è aderito con un assenso, quindi che sono state «prese per vere».

Per riflettere sul rapporto tra verità e potere interessa soprattutto considerare, piuttosto, quella fase successiva del processo conoscitivo nella quale l'uomo già ha accolto e preso per veri dei giudizi sulla realtà, dunque ha già acquisito delle convinzioni, e deve decidere come utilizzare le verità che possiede. Ebbene, come messo in luce da Tagliapietra (2012), di fronte a ciò che ritiene essere vero l'uomo ha diverse forme di potere, che fanno riferimento al *dire*, al *fare* e all'*esprimere se stesso*. Più precisamente, egli ha, in primo luogo, il potere di dire o non dire la verità (ciò che è convinto essere vero), scegliendo se esprimerla in modo *veridico* o *menzognero*, con tutte le possibili gradazioni tra i due estremi, che implicano, ad esempio, tacere in parte le informazioni, distorcerle o manipolarle, ingenerare dubbi o confusione ricorrendo a un linguaggio equivoco. In secondo luogo, ha il potere di agire o non agire in modo conforme alla verità cui ha aderito, scegliendo se comportarsi in modo *verace* o *incoerente*. Infine, ha il potere di manifestare la propria intimità, ciò che personalmente è e crede, scegliendo se essere *sincero* oppure *ipocrita*.

In quanto segue ci soffermeremo sul primo di questi tre aspetti. Il potere di dire o non dire la verità riguarda quel particolare ambito di azione umana che è la *comunicazione*. Essa è un elemento essenziale delle relazioni, e in particolare delle relazioni di potere, perché l'uomo influisce sui suoi simili in gran parte attraverso la condivisione di idee, conoscenze, contenuti che vengono comunicati. Il potere di comunicare ciò che sappiamo (o almeno di cui siamo convinti) essere vero, oppure occultarlo – tacendo, mentendo o ingannando – ha un rapporto diretto con la maggior parte delle altre forme di potere umano; può essere utilizzato sia da chi ha o intende conquistare un'influenza sugli altri, al fine di rafforzare la propria posizione, sia da parte di chi subisce un potere, come reazione al dominio altrui: nelle relazioni familiari, sociali, professionali si possono riscontrare infinite varianti del modo in cui la decisione sul dire o meno la verità e il potere influiscono l'una sull'altro.

Il passo di Machiavelli citato in apertura ci indica già che la relazione tra il potere e la veridicità è problematica: chi ha potere si scontra costantemente col dilemma tra il dire la verità (ciò di cui è convinto), ma rischiare di perdere potere o di non ottenere gli scopi che con quel potere si propone di raggiungere, oppure nascondere o manipolare la verità, così da acquisire un vantaggio in termini di aumento di potere o del raggiungimento degli scopi che vi sono connessi. Ciò ha una particolare rilevanza soprattutto quando la comunicazione avviene all'interno di relazioni di potere asimmetriche, impari. Quando qualcuno si eleva in qualche modo sugli altri, più che mai la comunicazione della verità può diventare uno strumento efficace nelle dinamiche della conquista, del mantenimento e dell'esercizio del potere, e la tentazione di servirsi di questo strumento si presenta con tutte le sue lusinghe.

Intendiamo soffermare l'attenzione, in particolare, sulla questione della liceità di decidere di non dire il vero, ciò di cui si è interiormente convinti essere vero, con lo scopo di ingannare gli altri per ottenere un vantaggio in rapporto a un potere che si possiede o si vuole conquistare. Dato che ci interessa riflettere sulla liceità in sé dell'atto di ricorrere all'inganno e alla menzogna nelle relazioni di potere, poniamo tra parentesi la questione del motivo specifico per cui si rinuncia a dire il vero, ossia se tale vantaggio sia un beneficio

personale, ad esempio conservare o aumentare il potere stesso, o un beneficio che va al di là dei propri interessi privati, ad esempio salvare qualcuno da un grave pericolo, difendere un sistema politico o economico con la propaganda, tutelare gli interessi di un gruppo o un'organizzazione o ristabilire la giustizia. Questo aspetto richiederebbe un'analisi che viene rimandata in altra sede.

Il problema della veridicità di chi è al potere è da sempre dibattuto dalla filosofia politica e tocca, oltre che questioni epistemologiche ed etiche, anche la retorica, ossia l'arte del *modo* di dire la verità¹. Un tema cruciale al proposito riguarda l'uso della menzogna per favorire l'acquisto e la conservazione del potere politico. Sebbene esso riguardi solo un aspetto del problema più generale del rapporto tra il potere e il dovere di dire la verità, costituisce una prospettiva utile per analizzare le implicazioni etiche della questione, a causa sia della grande rilevanza delle conseguenze che derivano dalle decisioni politiche, sia della ricca letteratura esistente sull'argomento nell'ambito della storia della filosofia politica. La scelta di questo tema richiede però un chiarimento.

La filosofia politica per definizione si occupa della sfera pubblica, mentre nostro interesse è, come accennato, quello di indagare la questione del *dovere etico* di non mentire *da parte dell'uomo di potere*, supponendo che esista un dovere in tal senso applicabile personalmente a colui che detiene un potere, e valido tanto nelle relazioni di potere relative a cariche pubbliche quanto in quelle private, come l'influenza del padre sul figlio. Una tale impostazione si oppone a una significativa tradizione del pensiero politico e sociale, che ritiene che non si possano assimilare le norme che reggono la sfera privata e quelle della sfera pubblica (cfr. ad esempio Scheler 2011; Arendt 1995, *passim*). Che tale incom-

¹ Una ricostruzione dei principali nodi teoretici al proposito può prendere le mosse dalla giustificazione della «nobile menzogna», cui accenna Platone nel terzo libro della *Repubblica* (414c-415d). In questo celebre testo, Socrate inventa un mito per legittimare la nascita dello stato e la divisione dei ruoli tra operai e contadini, guardiani e custodi, e poi afferma che è lecito far credere ai cittadini che la storia sia autentica, per favorire la loro coesione e l'attaccamento alla città. Anche se Hannah Arendt mette in dubbio che l'intenzione di Platone fosse davvero quella di giustificare l'inganno ai danni dei cittadini, questo testo è comunemente citato per introdurre il principio della liceità della menzogna a scopo pedagogico, da parte di chi ha il potere, «per il bene» dei suoi sottoposti. Un secondo filone di discussione riguardo alla veridicità dell'uomo politico si richiama al concetto di *arcana imperii*, espressione coniata da Tacito – nel caso specifico, si riferiva all'imperatore Tiberio – per indicare i segreti di chi ha il potere. Tale concetto è stato ripreso, soprattutto a partire dall'umanesimo, con la dottrina della *ragion di stato*, per sostenere che nessun governante che cerchi di agire con prudenza può fare a meno della menzogna. La ragion di stato include diverse forme di «sospensione» dell'osservanza dei principi etici e del diritto, per perseguire l'utile politico. Anche se Machiavelli fu un autore di riferimento da parte di coloro che elaborarono questa dottrina, il primo a utilizzare l'espressione fu Giovanni Botero (*Della ragion di stato*, 1589), il quale se ne servì per indicare la scienza politica come quella disciplina che ha lo scopo di conservare gli stati sulla base di criteri razionali. A questa impostazione si oppongono, in epoca illuminista, e in particolare con Kant, i concetti di trasparenza e pubblicità, che sono condizioni della democrazia perché solo l'eguale accesso alle informazioni garantisce parità di diritti e quindi un esercizio del potere rispettoso di tutti i soggetti coinvolti. In epoca contemporanea, la critica più serrata all'uso della menzogna da parte di chi ha il potere nasce all'interno della riflessione sui sistemi totalitari, che hanno storicamente basato la propria solidità proprio sul ricorso sistematico e capillare alla manipolazione delle informazioni. Emblematiche a questo proposito sono, solo per fare due esempi, le riflessioni di Hannah Arendt (1995, 2006 e 2009) così come le analisi di Václav Havel (2013), contenute soprattutto ne *Il potere dei senza potere* e ricche di intuizioni filosofiche nonostante il fatto che l'autore non fosse un filosofo di professione.

mensurabilità riguardi anche il dovere di dire la verità emerge già dall'esperienza comune. Ad esempio, nei rapporti interpersonali molto intimi sembra esserci un obbligo molto più radicale di non mentire mai, tanto che la menzogna scoperta può porre fine a una relazione d'amore o di amicizia, mentre nei rapporti professionali o politici tale obbligo non pare così vincolante: perfino chi subisce le menzogne è spesso disposto a tollerarle e dimenticarle. Oppure, per i personaggi pubblici sembra sussistere un dovere etico di rendere note informazioni sulla propria vita privata o sulle decisioni legate alla propria carica, un dovere che i semplici cittadini non hanno (cfr. ad esempio Rositi 2008). Per quanto le differenze tra le due sfere siano innegabili, ci sembra errato utilizzarle come pretesto per negare che nella vita pubblica esista un dovere morale di non mentire. Piuttosto, presuppongono già che tale dovere si dà anche nell'ambito pubblico, ma che per stabilire quanto tale dovere sia vincolante si devono considerare le particolari caratteristiche della sfera pubblica rispetto a quella privata. Già il fatto che la questione della menzogna sia stata ripetutamente indagata dalla filosofia politica testimonia che essa è una questione eticamente rilevante anche nella vita pubblica.

Il fine ultimo della nostra analisi, allora, è quello di esaminare la questione se il divieto di mentire per l'uomo di potere abbia o meno un fondamento che trascende la distinzione tra sfera pubblica e sfera privata, e quindi sia da cercare in ciò che per l'uomo è essenziale, a prescindere dall'ambito in cui esercita un potere su altri o subisce un potere da parte di altri.

Un testo che offre interessanti contributi alla questione che ci interessa è il breve saggio *Sulla menzogna politica* di Alexandre Koyré (1892-1964), al quale fa riferimento anche Hannah Arendt, che fu legata da amicizia con questo filosofo russo di origini ebraiche, da lei definito come «l'uomo migliore e più sensibile» che avesse mai incontrato². In quanto segue, avvalendoci del testo di Koyré, intendiamo 1) suggerire una spiegazione al motivo per cui mentire tenta l'uomo, e in particolare l'uomo di potere, 2) presentare gli argomenti principali a favore e contro la liceità del ricorso alla menzogna nelle relazioni di potere; infine, cercando di fare un passo oltre Koyré, 3) vorremmo proporre una giustificazione alternativa al dovere di dire la verità e al divieto di mentire per chi ha un potere sui suoi simili, rispetto a quelle descritte da Koyré, che rispecchiano le teorie più note elaborate dalla storia del pensiero.

² Young-Bruehl (1982), in *Hannah Arendt, for Love of the World*, riporta la frase citata, come pronunciata dalla Arendt a Hilde Frankel, il 3 dicembre 1949. Alexandre Koyré (1892-1964) era russo ed ebreo. Aderì al socialismo rivoluzionario e, mentre era in carcere con l'accusa di aver organizzato un attentato al governatore di Rostov, lesse le *Ricerche logiche* e iniziò a interessarsi alla fenomenologia. Costretto all'esilio, nel 1908 entrò in contatto con il circolo fenomenologico formatosi tra un gruppo di studenti di Husserl a Gottinga e ne condivise la scelta realista, in opposizione a Husserl stesso. Intraprese poi studi di logica e matematica, teologia, storia della religione, musica e magia. Nel 1912 si spostò a Parigi e divenne studente presso l'École Pratique des Hautes Études, dove si diplomò, dopo aver combattuto nella Prima guerra mondiale, con una tesi sulla dimostrazione dell'esistenza di Dio in Cartesio. Dopo aver conseguito il dottorato con una tesi sull'idea di Dio in Anselmo, si volse allo studio del mistico e teologo tedesco Jacob Böhme e della concezione matematica galileiana. Con lo scoppio della Seconda guerra mondiale e l'occupazione nazista della Francia dovette darsi alla clandestinità; dopo essere fuggito in Siria e in Egitto, emigrò negli Stati Uniti, dove continuò la sua attività di ricerca alla New School for Social Research di New York e all'Università di Princeton.

1. LA MENZOGNA COME TENTAZIONE E LA SUA VALUTAZIONE ETICA

Il testo *Sulla menzogna politica* fu composto mentre Koyré si trovava al Cairo, e fu pubblicato in francese nel 1943 e in inglese nel 1945³. Nelle prime pagine, Koyré rileva che la menzogna è una tentazione costante per l'essere umano, adducendo varie motivazioni che spingono a rifiutarsi di dire il vero. Egli ritiene che mentire dipenda dall'uso della parola e sia tipico dell'uomo, ancora più che la capacità di ridere (MP, 8). L'uomo mente sia a se stesso sia agli altri, prova piacere nel mentire, perché dire ciò che non è implica sperimentare un potere creativo: si crea la realtà mediante la parola, e ciò è attraente perché stimola la libertà e l'immaginazione.

Koyré individua poi il rapporto strettissimo tra menzogna e potere, che riguarda sia chi ha un potere sia chi lo subisce. Per chi ha potere, la menzogna può essere usata con lo scopo di vincolare l'avversario o il sottoposto a un mondo creato e governato da colui che mente. Più in generale, chi ha accesso alla conoscenza ha un potere di dominio su chi la ignora: per questo motivo, il segreto e la manipolazione delle informazioni sono usati come strumenti per conquistare e mantenere il potere. La creazione di gruppi elitari, che hanno accesso a informazioni dalle quali la «massa» o gli «inferiori» sono esclusi, è quindi una strategia universale per chi ha qualche forma di potere, perché il dominio sulle informazioni serve come mezzo per avere un dominio su chi non sa.

Nello stesso tempo, Koyré osserva che la menzogna è un'arma di difesa «dell'inferiore e del debole che, ingannando l'avversario, si vendica e ha la meglio su di lui» (MP, 8-9). Mentire è allora uno strumento di potere anche per chi subisce il potere altrui, perché ingannando il suo avversario – o il suo maestro – il più debole diventa «più forte» di lui, e «ingannare significa anche umiliare». Se chi è sottomesso può esercitare, a sua volta, il potere dell'inganno e della simulazione, chi comanda deve fare i conti con la possibilità di essere a sua volta ingannato, cosa che può sminuire o vanificare il suo tentativo di controllo e dominio⁴.

Possiamo osservare che la menzogna come strumento di potere si presenta come tentazione solamente quando la verità in gioco ha una rilevanza *per* colui che parla e soprattutto *per* colui che ascolta. Se un'informazione non è importante per nessuno dei due interlocutori, la menzogna può essere motivata da uno scherzo oppure dal fatto che colui che parla è abituato a mentire e non vi fa più caso, ma non può essere utilizzata come strumento di potere. Chi ricorre alla menzogna per «tenere in pugno» qualcun altro deve

³ Rispettivamente, come «Réflexions sur la mensonge» (in *Renaissance*, I, 1, gennaio-marzo 1943) e col titolo «The Political Function of the Modern Lie» (*Contemporary Jewish Record*, 8, 3, giugno 1945, pp. 290-300). In quanto segue si farà riferimento alla traduzione italiana: *Sulla menzogna politica* (Koyré 2010), d'ora in poi citato con MP, seguito dal numero di pagina.

⁴ Su questo punto è evidente l'eco della dialettica servo-padrone presentata da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*. Quando scrisse le «Réflexions sur la mensonge», Koyré aveva già pubblicato alcuni articoli su Hegel: «Rapport sur l'état des études hegeliennes en France», presentato al primo congresso hegeliano a La Haye (22-25 aprile 1930) (Koyré 1931a), poi in *Études d'histoire de la pensée philosophique* (Koyré 1961); «Note sur la langue et la terminologie hegelienne» (Koyré 1931b, poi in Koyré 1961); «Hegel à Jéna» (in Koyré 1961); «Hegel en Russie» (Koyré 1936), poi in *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie* (Koyré 1950). Insieme a Jean Wahl, Alexandre Kojève e Jean Hyppolite, Koyré è considerato l'iniziatore di una fioritura dell'interesse per Hegel nella Francia degli anni Trenta, che segnò una svolta duratura nella filosofia successiva; Koyré stesso, nel primo degli articoli citati, afferma che, a differenza degli altri paesi europei, Hegel era stato fino a quel momento assente dal dibattito filosofico francese.

essere convinto che ciò che decide di tacere o di deformare ha una rilevanza oggettiva o almeno soggettiva per il destinatario della sua azione. Si deve dare, cioè, una delle due alternative: o per chi è ingannato sarebbe *oggettivamente* importante conoscere quella verità che viene manipolata, perché ciò cambierebbe le sue convinzioni o le sue decisioni; oppure egli è *soggettivamente* convinto che una certa conoscenza sia importante per lui, così che percepisce il fatto di essere tenuto all'oscuro come un danno, e chi ha il potere lo sa e ne trae vantaggio⁵.

2. GLI ARGOMENTI A FAVORE DEL RICORSO ALLA MENZOGNA

Giungiamo allora al cuore del problema che ci interessa. Se l'uomo è incline alla menzogna, e la facoltà di occultare la verità è uno strumento efficace di potere, si pone la questione della qualifica morale dell'atto di mentire. Koyré elenca diverse possibili valutazioni morali della menzogna, che presenteremo descrivendo, in primo luogo, le argomentazioni che giustificano il ricorso alla menzogna da parte di chi detiene il potere, e, in secondo luogo, quelle che rifiutano come eticamente illegittimo l'uso politico del mentire.

Secondo Koyré, a differenza dalle etiche di origine religiosa, la maggior parte delle teorie filosofiche sono favorevoli o almeno tolleranti rispetto al ricorso alla menzogna. Molte infatti distinguono tra menzogna positiva (*suggestio falsi*) e reticenza (*suppressio veri*) per poi condannare la prima, ma non essere così rigorose quanto al fatto di tacere il vero. Si può osservare che la differenza, anche nel peso etico, tra mentire e tacere il vero a volte viene trascurata, e gli oppositori al divieto di mentire utilizzano come argomento l'insostenibilità del dovere di dire sempre e comunque il vero. Ma l'esistenza del dovere di rispettare il segreto professionale, i segreti di stato e, per il sacerdote cattolico, il segreto della confessione, già mostrano che esiste una differenza di principio tra tacere la verità e mentire. Coloro che ammettono che ci sono circostanze in cui è lecito tacere la verità condividono il principio secondo il quale la verità va detta solo a chi è in grado di ascoltarla, mentre va taciuta a chi non è abbastanza forte da sopportarla: sapere come stanno le cose può essere insostenibile per qualcuno, può ferire, può richiedere una comunicazione solo parziale, oppure graduale, o addirittura l'omissione della comunicazione. Da qui si conclude che non vi è alcun obbligo morale di dire la verità a tutti, ma anche che non tutti hanno il diritto di pretendere da noi la verità. Ad esempio, nota Koyré, si può pensare che «si deve la verità a chi si stima, ai propri pari e ai propri superiori» (MP, 15).

⁵ Nella quarta delle sue *Fantasticherie del passeggiatore solitario*, Rousseau sembra cogliere questo punto laddove afferma che la menzogna sulle verità inutili non andrebbe considerata tale, perché errare su tali verità è indifferente tanto quanto ignorarle. Tuttavia, egli aggiunge che è difficile stabilire quando una menzogna è del tutto innocente perché non è facile stabilire se una verità è del tutto inutile (Rousseau 2014, 45 e seguenti). Si può inoltre osservare che il carattere di importanza per i destinatari della comunicazione trascende sia quanto questi sono in grado di percepire consapevolmente, sia l'importanza diretta per il singolo. Lo stato totalitario che manipola tutte le informazioni che possono mettere in cattiva luce il proprio governo sarebbe menzognero anche se per ipotesi non toccasse nessuna verità importante per gli individui, perché modifica la loro percezione generale della realtà: perfino le notizie su fatti apparentemente indifferenti sono manipolate per costruire intorno a una visione complessiva fittizia e irreali. Una descrizione magistrale di questa situazione è rappresentata dal già citato *Il potere dei senza potere* di Havel (2013).

Questa posizione fa appello al principio di prudenza come criterio per stabilire se e quando esiste un obbligo di dire la verità: nei casi in cui la comunicazione potrebbe ledere l'interessato, è dovere di prudenza sospenderla, a costo di mentire. Per quanto questo principio possa essere ragionevole, però, già Koyré sembra notare che esso include un rischio, che è quello di avviare chi lo utilizza verso un pendio scivoloso che inizia con il negare ad alcuni il diritto di conoscere e finisce col delimitare sempre più drasticamente i casi in cui far conoscere la verità è considerato obbligatorio. Questa sequenza rivela la propria pericolosità non appena è inserita in una dinamica di potere: la presenza costante nella storia del pensiero politico di studi sulla tirannide, fin da Platone e Aristotele, dimostra che chi detiene un potere su altri è costantemente sottoposto alla tentazione di abusare della propria posizione, e nel caso della comunicazione della verità tale tentazione consiste nell'arrogare a sé il diritto di stabilire chi può conoscere la verità e chi deve esserne tenuto all'oscuro. Quanto più il diritto di conoscere la verità si restringe a pochi, però, tanto più la liceità del ricorso alla menzogna diventa norma di comportamento ampia e diffusa.

Ciò emerge chiaramente con un secondo ordine di argomenti *a favore* della liceità del ricorso alla menzogna, che Koyré ritrova nelle regole della «morale sociale», ossia delle norme condivise dal sentire comune che di fatto governano le nostre azioni e ne determinano usi e costumi. Si noti, per inciso, che il testo al quale stiamo facendo riferimento è stato scritto più di settant'anni fa, eppure contiene osservazioni dotate di una straordinaria attualità.

L'opinione diffusa, osserva Koyré, è che ci sono casi in cui la menzogna è tollerata o addirittura raccomandata, e precisamente quando la persona alla quale si mente può essere considerata un avversario. Ciò accade in guerra e in tutte le relazioni sociali nelle quali l'altro non rientra nella categoria del «prossimo» o dell'amico. Se in linea generale la menzogna non è consigliata nei rapporti pacifici, già per il fatto che lo straniero è un potenziale nemico, «la sincerità non è mai stata considerata la miglior qualità di un diplomatico» (MP, 17); oppure, nel commercio la menzogna è comunemente ammessa quando si tratta di pubblicità, benché in teoria si affermi che l'onestà paga. Anche al di fuori delle relazioni tipiche del contesto bellico, insomma, ci sono situazioni nelle quali mentire è tollerato: se non è considerato moralmente buono, è però ammesso, perdonabile. Il limite imposto alla liceità del mentire è allora quello di non nuocere al buon funzionamento delle relazioni sociali, dunque esiste un dovere di dire la verità a chi è «dei nostri» che non si applica automaticamente verso chi è considerato «altro», non «uno di noi». In breve, se la menzogna è l'arma per la lotta, va utilizzata con gli avversari e non contro amici e alleati⁶.

Si può osservare che la categoria che viene utilizzata per fondare la liceità del ricorso alla menzogna nell'esercizio del potere consiste nella discriminazione tra «amici» e «nemici». È noto che Carl Schmitt, in *Sul concetto di politica* (la cui prima edizione è del 1927), erge questa distinzione a categoria definitoria del politico come tale, così come l'opposizione tra bene e male è la categoria di riferimento della sfera etica. Egli però non fa che esprimere una prospettiva da sempre presente nelle riflessioni sul potere politico, dalla quale segue anche la contrapposizione dualistica già citata tra sfera etica e sfera politica,

⁶ Se si fa un passo ulteriore, la sincerità non cessa di essere una virtù, ma diventa una virtù aristocratica, per pochi eletti, perciò «un *gentleman* non mente» perché per lui la sincerità è connessa alla nozione di «onore» (MP, 16 nota 10), mentre il resto degli uomini sono esonerati da questo vincolo.

dunque tra morale ed esercizio del potere (Schmitt 2013). Per Hobbes, ad esempio, è dovere dello stato elaborare strategie segrete per difendersi dai nemici, così come spiarli. Anzi, la menzogna trova la sua giustificazione come mezzo efficace per evitare il ricorso alla violenza⁷.

Ora, a un'osservazione più attenta possiamo notare che la logica che sta dietro a questo argomento, elaborato per la vita politica, è applicabile anche nelle azioni dei singoli, siano essi uomini con cariche pubbliche o uomini di potere in altre sfere dell'azione umana. L'argomento più forte a favore della liceità della menzogna è dunque analogo a quello che giustifica l'omicidio per legittima difesa: mentire è male, ma di fronte a un nemico reale o potenziale si presenta un diritto, e talvolta un dovere, di non dire la verità o anche di ingannare, per salvare se stessi, le persone che dipendono dal proprio potere o i propri interessi.

3. GLI ARGOMENTI CONTRO LA LICEITÀ DEL RICORSO ALLA MENZOGNA

Per quanto riguarda, invece, gli argomenti contro la liceità morale del ricorso alla menzogna, Koyré riconosce che la forma più rigorosa di condanna si trova nelle etiche che si appellano alla tradizione religiosa ebraico-cristiana, perché per esse Dio è il Dio della luce e dell'essere, quindi anche della verità. Deformare la verità e nascondere ciò che le cose sono è intrinsecamente ingiusto, dunque un peccato che pone l'uomo in contrasto diretto con Dio, perché la parola del giusto deve sempre essere veritiera così come lo è la parola divina (MP, 14).

Tra le poche morali di origine filosofica che condannano radicalmente il diritto di mentire, Koyré cita Kant⁸ e Fichte⁹. Tuttavia, più interessante di questo accenno è la parte consistente che egli dedica a descrivere i regimi totalitari, perché in essa si può rinvenire un argomento in risposta a quello descritto nella sezione precedente, che giustifica il ricorso alla menzogna sulla base della contrapposizione tra amico e nemico. Koyré, infatti, afferma che proprio la categoria del «nemico», applicata nell'agone politico, avvia un processo che conduce all'instaurarsi di un potere che non solo è sempre più menzognero, ma è anche sempre più tirannico.

Già il punto di partenza di questo processo pone un problema quanto al rapporto tra potere e dire la verità. Si è visto che se si adotta la prospettiva della dicotomia amico/nemico, dire la verità resta un dovere verso gli amici, mentre mentire può addirittura diventare obbligatorio verso i nemici. Koyré rileva che tale atteggiamento pone il proble-

⁷ Hannah Arendt (1995, 63) a questo proposito ha acutamente osservato che, quando è sistematica e organizzata come avviene negli stati totalitari, la menzogna contiene sempre in sé un elemento distruttivo, quindi non evita la violenza ma è il primo passo verso di essa.

⁸ Di Kant si vedano la *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), *Per la pace perpetua* (1795), *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità* (1797) e la polemica con Constant, *Il diritto di mentire* (2008).

⁹ Anche Agostino d'Ippona (1997) condanna sempre e comunque la menzogna (*De mendacio, Contra mendacium*); Ugo Grozio ritiene che la menzogna leda il diritto alla conoscenza, che è un «diritto permanente» di colui al quale si comunica qualcosa, e presupposto perché il linguaggio abbia senso (*Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, 1621).

ma di stabilire dove sta il confine tra «situazione di eccezione» e «stato normale»¹⁰. L'uomo di potere, infatti, si trova costantemente di fronte alla tentazione di considerare anche lo stato normale come minaccioso, e quindi di trasformare la guerra da evento eccezionale in condizione abituale: quando ciò accade, la menzogna diventa regola normale di condotta ed entra a far parte dei costumi, delle abitudini (MP, 18).

Una fase ulteriore consiste nella trasformazione della situazione di «inimicizia» da stato contingente a caratteristica necessaria, e quindi globale, della realtà. Il processo appena descritto, secondo Koyré, può degenerare fino a mutare «l'ostilità *di fatto* in un'inimicizia in qualche modo *essenziale*, fondata sulla natura stessa delle cose», e i nemici in «avversari irriducibili e irreconciliabili». Il passaggio da considerazioni fattuali ad affermazioni *ontologiche*, dunque a giudizi su ciò che la realtà è per essenza, conduce a un'impostazione delle relazioni di potere che scardina la possibilità di legami e il riferimento a obblighi sociali. In questa impostazione la menzogna «non sarebbe né un atto semplicemente tollerato, né una mera regola di comportamento sociale: essa diventerebbe obbligatoria, si trasformerebbe in virtù», mentre «essendo la veracità fuori luogo, l'incapacità di mentire, ben lungi dall'essere considerata un tratto cavalleresco, diventerebbe un peso, un segno di debolezza e di incapacità» (MP, 18)¹¹.

Si apre allora la possibilità di una terza fase, ancora più grave, che consiste nell'arrivare a costruire tutto il sistema di potere sulla menzogna e sul segreto. La menzogna in questo caso diventa «condizione d'esistenza, modo d'essere abituale, fondamentale e originario» (MP, 23). In questa situazione estrema emergono, amplificati ed esagerati oltre ogni limite, molti caratteri tipici delle relazioni incentrate sulla menzogna: i gruppi di potere erigono una barriera che li divide dagli altri, considerano l'appartenenza al gruppo un privilegio, la fedeltà un dovere, e si aggregano intorno a vincoli di solidarietà e favoritismi (MP, 24). Questa fase può dare luogo a due esiti. Nella condizione estrema in cui il gruppo che si sente minacciato viva all'interno della società che è la fonte della minaccia, dice Koyré, la pressione esterna e l'ostilità possono diventare tali da costringere il gruppo a sparire, fino a diventare un gruppo segreto. In tal caso, tutti i tratti appena descritti si esasperano ulteriormente, la chiusura verso l'esterno diventa assoluta e l'ingresso di nuovi membri, iniziazione irrevocabile; la solidarietà diventa un'adesione esclusiva e appassionata, la fedeltà assoluta e obbligatoria, la gerarchia quasi sacrale e l'obbedienza regola prioritaria di condotta (MP, 25). La verità allora diviene una questione esoterica:

¹⁰ È probabile che su questo punto Koyré avesse in mente il concetto di stato di eccezione introdotto da Carl Schmitt, come concetto giuridico che indica la situazione in cui, per motivi di emergenza, si sospende l'applicazione del diritto (Schmitt 1975) e come carattere distintivo di chi governa, poiché «sovrano è colui che decide dello stato di eccezione», e tale stato implica un prevalere della decisione sul rispetto delle norme (Schmitt 1992).

¹¹ Koyré sottolinea allora come siano assai numerose le società che manifestano, pur in una varietà di gradi, la «perversione fondamentale» appena descritta. Su di essa influiscono a) il grado e la qualità della distanza tra i gruppi in questione; b) il tipo di rapporti di forza, ad esempio quanto un gruppo sia o si senta minacciato dall'altro e quindi ritenga necessario difendersi con la menzogna; c) la frequenza dei contatti tra i gruppi, dato che la menzogna presuppone il contatto, esige un rapporto interpersonale.

Dissimulare ciò che si è, simulare ciò che non si è [...] ciò implica evidentemente non dire – mai – ciò che si pensa e si crede; e anche dire – sempre – il contrario. Per ogni membro di un gruppo segreto, la parola non è, di fatto, che un mezzo per nascondere il proprio pensiero. Così, dunque, tutto ciò che si dice è falso. Ogni parola, almeno ogni parola pronunciata pubblicamente, è una menzogna. Solo le cose che non si dicono, o quanto meno, che si rivelano unicamente ai «nostri», sono, o possono essere, vere. La verità è dunque sempre esoterica e nascosta. Essa non è mai accessibile all'uomo comune, al volgare, al profano. Neppure a chi non è completamente iniziato. (MP, 27-28)

Possiamo osservare che queste caratteristiche si presentano, fatte le debite distinzioni, in tutti i casi di gestione assolutistica del potere, anche al di fuori della sfera politica, nelle associazioni mafiose o nei gruppi terroristici, ma anche nel mondo economico e nel mondo accademico. Si potrebbe dire che la descrizione di Koyré è una metafora del potere che corrompe, vale a dire, dell'eccesso di potere che trasforma colui che ne fa un assoluto, nell'idolo di se stesso.

Ciò diventa ancora più evidente se osserviamo che le parole appena citate dimostrano che esiste anche un secondo esito possibile ai sistemi di potere basati sulla menzogna, che Koyré chiama «cospirazioni alla luce del sole». Anche queste sono fondate sulla manipolazione della verità, ma si presentano quando i gruppi di potere non sono minacciati da nulla, e dunque non hanno bisogno di nascondersi. Koyré ha a questo proposito in mente un tipo determinato di contesto sociale, ossia l'epoca democratica e della cultura di massa: queste cospirazioni hanno un interlocutore nelle masse e devono guadagnarne la fiducia; sono quindi costrette ad attirare la luce su di sé e soprattutto sui loro capi. D'altra parte, però, esse mantengono il segreto riguardo al loro vero scopo (ad esempio, la volontà di prendere il potere). Se riescono nel loro intento cospiratorio, i membri del gruppo rafforzano il proprio senso di superiorità sugli altri, la loro convinzione di appartenere a un'élite separata dal volgo. Poiché nelle cospirazioni alla luce del sole l'élite al potere è quella che condivide i veri scopi del complotto, in ogni atto pubblico essa deve mantenere il segreto, la menzogna è la regola e solo gli iniziati sapranno andare oltre il velo che copre la verità, senza restare turbati dalle incoerenze delle affermazioni pubbliche del capo o dei capi, perché sanno che mentire serve a confondere gli avversari (MP, 36). Ebbene, i regimi totalitari, secondo Koyré, sono cospirazioni di questo genere, «generate dall'odio, dalla paura, dall'invidia, nutrite da un desiderio di vendetta, di dominazione, di rapina» (MP, 33). Anche questi aspetti sono applicabili a livello individuale, negli uomini accecati dal potere, e nelle strutture politiche, sociali ed economiche più piccole. Si noti che gli atteggiamenti attribuiti da Koyré alle cospirazioni alla luce del sole nel passo appena riportato sono, a parte la paura, risposte morali: odio, invidia, vendetta, dominazione, rapina. Di nuovo, le analisi del filosofo russo sono applicabili tanto alle strutture politiche quanto all'uomo di potere come tale.

Koyré prosegue affermando che nelle cospirazioni alla luce del sole si crea una scissione tra la comunicazione pubblica dell'uomo di potere e la verità esoterica che viene riservata a pochi iniziati. Chi crede alle dichiarazioni pubbliche di chi detiene il potere, allora, rivela di non essere un iniziato, e quindi si squalifica. Di questo i membri del gruppo di potere sono coscienti, perché nessuno di essi, secondo Koyré, crederà a ciò che un altro membro dirà in pubblico: le dichiarazioni pubbliche sono per gli altri, per quelli che devono essere ingannati. Così, conclude Koyré, «con un nuovo paradosso, è nel rifiuto di

credere a ciò che egli *dice e proclama* che si esprime la fiducia del membro del gruppo segreto nel suo capo» (MP, 28)¹².

In tal modo Koyré delinea l'esito estremo del sistema di potere costruito e retto sulla menzogna, come mezzo di controllo: esso si nutre della divisione e della sfiducia totale, induce paura e terrore, isolamento. Si può allora dire che la menzogna e il conseguente segreto sono la fonte di un tipo specifico di potere, invisibile ma reale¹³. Costatare che i sistemi di potere fondati sulla menzogna sono possibili pone al filosofo la questione se esistono dei fondamenti teoretici per dimostrare che il ricorso alla menzogna per esercitare il potere è eticamente inaccettabile.

4. IL DISPREZZO COME FONDAMENTO DEL POTERE FONDATO SULLA MENZOGNA

Koyré riconduce l'uso radicale e sistematico della menzogna come strumento di potere a due cause fondamentali, e precisamente, da un lato, al valore attribuito alla conoscenza e, dall'altro, al valore attribuito all'uomo. Si tratta di due accenni inseriti quasi di sfuggita nel testo, ma che meritano di essere messi in evidenza, perché permettono di individuare i motivi per cui il ricorso alla menzogna da parte dell'uomo di potere è eticamente inaccettabile.

4.1. Il disprezzo della verità

Si osservi che Koyré non sta analizzando i casi delle scelte dilemmatiche che gli uomini di potere si trovano talvolta a dover affrontare: ad esempio, se sia lecito mentire per salvare una città da un gruppo di terroristi che minaccia di far esplodere una bomba in una zona affollata. Sta piuttosto indagando sulla relazione strutturale tra menzogna e potere, in quei sistemi o uomini di potere che ricorrono *sistematicamente* alla menzogna come strumento di potere. Esiste dunque una distinzione di principio tra la *menzogna occasionale* e il *sistema fondato sulla menzogna*, anche se è possibile il passaggio dalla prima al secondo.

Secondo Koyré, i sistemi di potere che fanno della menzogna uno strumento di dominio non negano affatto che ci sia una distinzione tra dire come stanno le cose e mentire. Piuttosto, privilegiano una concezione utilitaristica della verità, in virtù della quale il do-

¹² Koyré spiega questo punto con un esempio ancora più paradossale. Sembra impossibile, egli scrive, accusare di menzogna Hitler, che aveva annunciato pubblicamente, e anzi messo per iscritto nel *Mein Kampf*, il programma che poi ha effettivamente realizzato. Eppure, «è vero che Hitler (così come gli altri capi dei paesi totalitari) ha annunciato pubblicamente il proprio programma di azione. Ma questo proprio perché sapeva che non sarebbe stato creduto dagli "altri", che le sue dichiarazioni non sarebbero state prese sul serio dai non-iniziati; è proprio dicendo loro la verità che era sicuro di ingannare e disorientare i suoi avversari. È questa la vecchia tecnica machiavellica della menzogna al quadrato, la più perversa di tutte, e in cui la verità stessa diventa un puro e semplice strumento di inganno. Appare evidente che tale "verità" non ha nulla in comune con la verità» (MP, 30-31).

¹³ Cfr. Sorrentino 2011. Di questo parla anche Havel (2013), quando in *Il potere dei senza potere* sottolinea che la denuncia della menzogna è una minaccia letale per i sistemi totalitari, perché li fa crollare come castelli di carte, mostrando che «il re è nudo». Elias Canetti (1989, 353) ha messo in luce come il segreto sia anche strumento di assoggettamento perché permette di sorvegliare i depositari, di testarne la fedeltà ai capi, anche a prescindere dall'oggettiva importanza della verità celata. Crea dunque due ordini diversi di uomini di potere, generalmente al di sotto del vertice: i detentori del segreto e i sorveglianti.

vere di dire come stanno le cose è funzionale a ciò che è più utile al potere di un uomo o di un sistema. Non si nega dunque che *esiste una verità*, ma si rende la veridicità insignificante, e priva del suo valore eticamente vincolante perché di fronte alla necessità di scegliere tra la verità e il potere, è il potere a prevalere (MP, 12). Nell'ambito dell'etica della professione, è questo il caso del produttore di medicinali che tace sugli effetti collaterali dei farmaci, del medico che occulta i propri errori per non vedere guastata la propria reputazione, dell'imprenditore che falsifica il bilancio per nascondere i propri debiti, dell'insegnante che attribuisce voti alti anche a chi non lo merita per non svelare la propria inettitudine didattica, e così via.

Di fronte alla scelta tra mentire per mantenere il potere o dire la verità, anche a costo di perdere il potere, potrà prevalere l'obbligo di dire la verità solo se la verità è considerata come un valore superiore rispetto al potere. È evidente che nessun uomo di potere ammetterà mai di ricorrere alla menzogna solo per salvaguardare la propria posizione o i vantaggi personali che essa comporta: chiunque giustificherà la scelta di mentire come necessaria per il bene oggettivo dello stato, dell'azienda, dell'istituzione accademica in cui ricopre una carica. Tuttavia, con la sua denuncia dei regimi totalitari, sistemi nei quali l'uomo «è immerso nella menzogna, respira la menzogna, è sottomesso alla menzogna in ogni istante della sua vita», Koyré mette in luce il rischio fatale che l'uso strumentale della comunicazione della verità porta intrinsecamente con sé, al di là di ogni possibile motivazione personale, per quanto altruistica e abnegata possa essere: la concezione utilitarista della verità priva la verità stessa di ogni valore eticamente vincolante proprio perché la riduce da fine in sé a mero mezzo, e, una volta che diviene un'arma per il potere, dire la verità smette di essere un dovere morale (MP, 10). Koyré sembra pensare soprattutto alla strumentalizzazione della menzogna da parte delle ideologie, attraverso dei sistemi teorici strutturati. Infatti scrive:

Le filosofie ufficiali dei regimi totalitari negano il valore proprio del pensiero che, secondo loro, non è una luce, ma un'arma; il suo scopo, la sua funzione, affermano, non è di rivelarci la realtà, ossia ciò che è, ma di aiutarci a modificarla, a trasformarla guidandoci verso ciò che non è. (MP, 12)

Hannah Arendt, invece, ha acutamente osservato che oggetto di menzogna da parte di chi esercita il potere (concretamente, il potere politico) in genere non sono verità filosofiche, principi universali, quanto piuttosto conoscenze fattuali: si nega che certi eventi siano accaduti, o si raccontano in modo diverso da come sono avvenuti. Paradossalmente, le verità sui fatti sono più facilmente verificabili rispetto a quanto siano dimostrabili le verità filosofiche, eppure sono anche quelle che vengono attaccate, negate, nascoste attraverso la menzogna e la dissimulazione da parte di chi ha potere (Arendt 1995, §II). Ma, in ogni caso, sia se la verità da comunicare riguarda dei principi astratti, sia se concerne dei fatti, quando la conoscenza della verità cessa di essere un valore fondamentale cade anche il dovere di informare chi è sottoposto al potere; tutto diventa strumentale al potere, compresi i sudditi¹⁴. Lo scopo non è più comunicare la verità, bensì manipolarla: ciò è insieme

¹⁴ Koyré rileva, inoltre, che tale prospettiva disprezza le forme più alte di pensiero, il pensiero speculativo, il *nous* dei greci. Apprezza invece la ragione calcolante, ma ritiene che essa sia riservata a pochi, come si vedrà a breve. L'azione diviene più importante della ragione, cosicché «il mito è spesso preferibile alla scienza, e la retorica che si rivolge alle passioni alla dimostrazione che si rivolge all'intelletto» (MP, 12).

segno e strumento di potere, così coloro che sono ai vertici, «più forti di Dio onnipotente in persona, trasformano a loro uso e consumo sia il presente sia il passato». Preferire sistematicamente il potere alla verità, in poche parole, ha come esito inevitabile il *disprezzo per la verità*, che consiste nel porsi su un pendio scivoloso al termine del quale la verità cessa di essere percepita come un valore fondamentale, degno di essere perseguito e difeso in se stesso.

4.2. Il disprezzo per l'uomo

In secondo luogo, per Koyré i regimi totalitari contengono anche una forma più radicale di disprezzo, in quanto *disprezzano l'uomo*. Essi di fatto distinguono tra *homo sapiens* e *homo credulus*, predicando una forma di elitarismo non lontano da quello espresso da Aristotele quando ha distinto tra uomo libero e schiavo (MP, 38 nota 36). Secondo tale concezione, il cittadino comune è l'uomo credulone, in quanto è disposto a prendere per vero tutto ciò che gli viene detto con sufficiente forza persuasiva, dunque non sa né pensare né volere in modo autonomo¹⁵. Pensare, di conseguenza, spetta ai capi, gli unici che sanno usare la ragione, sollevare dubbi, prescindere dai sentimenti. Questa visione elitaria dei regimi totalitari ha le sue radici già nella concezione dello stato di Platone (cfr. anche Arendt 1995). Ma Koyré osserva che per i totalitarismi del XX secolo l'incapacità di ragionare della massa fa sì che gli uomini di potere non debbano neppure cercare di essere verosimili e di evitare la contraddizione (MP, 41).

Se estendiamo questa osservazione al potere in generale, si può osservare che chi ha potere – individuo o gruppo che sia – può essere preda di due tipi di disprezzo verso gli altri.

Il primo consiste nella negazione del valore di una persona, valore del quale si è consapevoli. Questo disprezzo è generato dall'invidia, dall'odio per il fatto che quella persona ha beni o qualità che all'invidioso mancano. Nel caso dell'esercizio del potere, si presenta soprattutto nei confronti di coloro che sono percepiti come concorrenti alle posizioni di potere che si hanno o si vorrebbero ottenere, e consiste nella volontaria negazione delle qualità altrui con lo scopo di delegittimare l'altro nella sua aspirazione a occupare i posti di potere che l'invidioso ritiene spettino a lui. La maldicenza come strumento di potere ha spesso le proprie radici nell'invidia del meschino che, incapace di grandi gesta, tenta di innalzare se stesso rovinando la reputazione altrui.

Il secondo tipo di disprezzo, invece, è quello del superbo che, conquistata una posizione di potere, si eleva al di sopra degli altri e li considera inferiori. Si presenta quando chi ha una posizione influente si erge su un piedistallo, dal quale ritiene di poter disprezzare coloro che stanno «sotto» di lui. Molto tipica è l'alterigia, a livello individuale, di certi personaggi dello spettacolo, uomini politici, intellettuali o nuovi ricchi; a livello collettivo, di tutte le forme di razzismo, o di orgoglio di classe di certe categorie professionali o sociali.

¹⁵ Scrive Koyré: «Il pensiero, [...] la ragione, il discernimento del vero dal falso, la decisione e il giudizio, è una cosa rarissima e poco diffusa nel mondo. Una cosa riservata all'élite, non alla massa. Quest'ultima è guidata, o meglio, spinta dall'istinto, dalla passione, dai sentimenti e dai risentimenti. Essa non sa pensare, né volere. Non sa che obbedire e credere. Essa crede a tutto ciò che le si dice. Purché glielo si dica con sufficiente insistenza. Purché si lusinghino le sue passioni, i suoi odi, le sue paure» (MP, 39).

Essa è strettamente collegata al prestigio del quale una posizione sociale gode in una certa comunità, oltre che al potere effettivo che quel ruolo conferisce a chi lo occupa. In questi casi il disprezzo non deriva dalla negazione delle qualità degli altri, ma si fonda su un generale disinteresse verso quelle qualità, oscurate dal valore che si attribuisce a se stessi e alla propria posizione. Il superbo è troppo assorbito da sé per cogliere il valore di coloro che considera inferiori.

In entrambi i casi, il disprezzo dell'uomo di potere viola il rispetto dovuto a ogni essere umano e ciò causa principalmente la tendenza a considerare gli altri come semplici mezzi, e non come fini in sé. Da questo deriva anche il sostituire, a una relazione di potere che lascia ai sottoposti la possibilità di intervenire tramite l'uso della propria ragione e della propria volontà, una dinamica di dominio che considera gli altri *solo* come strumenti per raggiungere scopi di cui non sono ammessi a fare parte.

Soprattutto grazie a Kant (1785), la filosofia morale e la filosofia politica hanno avuto l'occasione di riflettere sul concetto di *rispetto*, come atteggiamento e comportamento «dovuto» nei confronti di ciò che è dotato di valore in generale, ma che assume un significato assai più profondo quando ha come destinataria la persona umana, che Kant definisce come dotata di *dignità*, un valore che non ha prezzo. Sono state però le varie forme di personalismo elaborate nel XX secolo, in particolare all'interno della fenomenologia, con Scheler, von Hildebrand, Wojtyła, Seifert, a dare alcuni contributi decisivi per approfondire il senso del rispetto dovuto alla persona umana come tale.

Il rispetto per la persona implica sia una dimensione di *riconoscimento* sia una dimensione di *apprezzamento*. È in primo luogo una risposta al valore della persona umana come tale e delle persone concrete in particolare, risposta dalla quale possono poi seguire delle azioni a essa conformi. Di fronte al valore di qualcosa, la persona è sempre *chiamata* a dare una risposta. Non sempre si tratta di un'obbligazione morale, per cui la mancanza di risposta rende la persona colpevole di un'azione ingiusta, però il fatto che sia sorda a questo valore impedisce una risposta adeguata e quindi costituisce una disarmonia, qualcosa che non dovrebbe darsi. Ciò non è sempre una colpa morale: se non so nulla della musica lirica, probabilmente non sarò in grado di apprezzare la maggior parte dei capolavori prodotti dalla storia di questo genere musicale. Quando la cecità ai valori deriva da atteggiamenti moralmente negativi, ad esempio pigrizia o negligenza, può essere moralmente colpevole.

Il disprezzo, però, è diverso dalla semplice ignoranza o insensibilità ai valori, così come diversa è la sua connotazione morale, sia perché implica un coinvolgimento più diretto della volontà, una componente attiva di negazione del valore dell'altro, sia perché deriva da atteggiamenti della persona che sono già moralmente negativi, come l'invidia e la superbia. È allora possibile spiegare perché ci sono comportamenti, all'interno delle relazioni di potere, che sono percepiti come eticamente *ingiusti*: l'autoritarismo del medico nella relazione con i pazienti, la crudeltà dell'insegnante che umilia gli alunni, fino ad arrivare alla tratta di organi, al mercato sessuale, agli abusi su minori, hanno come radice comune proprio il disprezzo della dignità umana. Se applichiamo quanto detto al tema che ci interessa, possiamo concludere che anche la scelta di mentire nelle relazioni di potere assume una connotazione morale negativa nella misura in cui scaturisce da un disprezzo dei destinatari della relazione, ossia dal misconoscimento più o meno deliberato della loro dignità di soggetti coscienti e liberi.

5. CONCLUSIONE: IL DOVERE DI DIRE IL VERO E IL RISPETTO DELLA PERSONA

Diversi autori hanno fondato il dovere di dire la verità come condizione della sussistenza di una comunità comunicativa nella quale tutti i membri possano intervenire con gli stessi diritti. Mentire infatti implica negare agli interlocutori lo status di «pari», ossia di soggetti dotati dello stesso diritto a conoscere la verità, e metterli intenzionalmente in una condizione di svantaggio e di potenziale dominio da parte di chi possiede la conoscenza in quel determinato ambito. Kant, come già accennato, fonda il diritto a conoscere la verità sui requisiti della sfera pubblica: accettare come lecita la menzogna mina alla radice la possibilità di avere una partecipazione democratica da parte dei cittadini. Habermas (1986, I, 417-483) e Apel (1990) inseriscono la veridicità (*Wahrhaftigkeit*) tra le condizioni universali e necessarie della comunicazione, seppure solo come pretesa soggettiva che giustifica la validità del linguaggio, e non come pretesa di esprimere la corrispondenza tra ciò che si dice e ciò che le cose sono. Questa prospettiva si fonda sul presupposto che non si possano dare relazioni umane, e neppure comunicazioni autentiche, senza un contesto di fiducia reciproca: per comunicare e interagire è richiesto un livello minimale di certezza riguardo al fatto che gli altri non mi inganneranno e terranno fede alla parola data (Rhonheimer 1994, 288-294).

Non appena, però, applichiamo questa prospettiva ai rapporti di potere – pensiamo alla relazione tra chi detiene il potere politico o economico e chi lo subisce, e in particolare ai contesti relazionali conflittuali, come tra capufficio dispotico e impiegati, tra genitori e figli in crisi adolescenziale, tra docente autoritario e allievi svogliati – emerge che l'argomento della comunità comunicativa è piuttosto fragile.

Il divieto di mentire fa infatti riferimento a un presupposto della comunicazione che affonda le sue radici nella persona stessa che comunica, e, nel nostro caso, ha potere. Si tratta della credibilità, una caratteristica di chi parla che la menzogna, quando è scoperta, mina profondamente. Chiunque voglia convincere un uditorio deve presentarsi come credibile. Questo vale anche per chi vuole esercitare o ottenere un potere su altri. Se è riconosciuto come bugiardo, cessa di essere credibile, e quindi perde il potere di influire sugli altri tramite le forme che rispettano la libertà dei destinatari (attraendoli col proprio carisma, convincendoli con le proprie ragioni, suscitando i loro desideri attraverso scopi attraenti, e così via). A chi ha perso credibilità resta solo il ricorso alla forza. Si deve però osservare che la mancanza di credibilità può essere dovuta a molte altre cause, oltre al ricorso alla menzogna da parte di chi ha potere: pregiudizi, incomprensione, calunnia, rifiuto dell'autorità, indolenza possono minare alla radice i rapporti interpersonali che sono condizione delle relazioni di potere. Laddove mancano le condizioni relazionali minime che assicurino la volontà delle persone coinvolte di garantire a tutti pari opportunità di intervenire nelle discussioni e di mantenere il rapporto di fiducia tra le parti, il dovere di dire il vero sembra restare senza fondamento.

L'accenno fatto da Koyré al *disprezzo* ci sembra possa suggerire, allora, un altro fondamento al dovere morale di dire la verità nelle relazioni di potere, che va oltre il generico obbligo di rispettare la verità per mantenere il «patto comunicativo» in una comunità, affinché agli interlocutori siano riconosciuti pari diritti o per mantenere la propria reputazione di uomo di potere credibile.

La tesi che intendiamo proporre è più espressamente personalista: il divieto di mentire e il dovere di dire la verità dipendono dalla dignità della persona ancor prima che dall'esi-

stenza di un contesto sociale, e precisamente dal fatto che per ogni individuo la conoscenza della verità è condizione di possibilità dell'esercizio della sua libertà, perché solo colui che conosce la verità può scegliere consapevolmente, e dunque compiere azioni volontarie. Già Aristotele nel terzo libro dell'*Etica Nicomachea* indica come cause dell'involontarietà la costrizione e l'ignoranza: mantenere qualcuno nell'ignoranza implica impedirgli di compiere azioni volontarie. Quindi, non è solo l'esistenza di un contesto comunicativo a fondare l'obbligo di dire il vero e non mentire, ma, ancora prima, è la presenza di un soggetto personale per il quale la conoscenza è condizione necessaria per agire liberamente. La questione del dovere di dire o non dire la verità, allora, dipende dall'obbligo, da parte di chi ha potere su degli esseri razionali, di *permettere a chi subisce il suo potere di agire liberamente*.

La prospettiva personalista permette anche di rendere conto del fatto che il diritto di conoscere la verità e il dovere di dirla hanno dei limiti. Ci sembra che tali limiti siano di tre tipi: 1) i limiti che ciascun potere ha per sua natura; ad esempio, il capo delle forze armate ha il diritto di conoscere la verità in una zona di conflitto più del semplice soldato, o un genitore ha il dovere di dire la verità sul proprio passato a un figlio più che a un estraneo; 2) le caratteristiche del destinatario e il suo bene oggettivo, per cui, ad esempio, l'età, la capacità di intendere e volere, lo stato di salute, condizioni di particolare fragilità possono modificare il dovere di comunicare la verità; 3) eventuali altri beni coinvolti, ad esempio il bene comune o gli interessi di altre persone, come emerge nel dilemma se rivelare ai familiari che un paziente è sieropositivo, dunque tra violare la sua privacy o non tutelare moglie e figli.

Se dunque il *rispetto dovuto alla persona* impone come norma generale che ogni essere umano debba essere messo nelle condizioni di accedere alla verità che lo riguarda, non sia ingannato, eccetera, la prudenza determina in che modo e in che misura gli sia *dovuta* una certa comunicazione, dunque sia *giusto* dirgli la verità. Si potrebbe allora aggiungere a quanto detto che il dovere di dire la verità scaturisce, oltre che dal rispetto, anche dall'amore per l'altro. Se chi ha potere *ama*, nel senso che *vuole il bene dell'altro*, diventa in grado di stabilire in che misura e in che modo deve comunicare la verità. Concludiamo allora con una citazione di Jaspers, che fu amico di Koyré e della Arendt, e nella *Piccola scuola del pensiero filosofico* scrive:

Scorgere la verità è la dignità dell'uomo. Solo attraverso la verità diventiamo liberi, e solo la libertà ci rende pronti incondizionatamente per la verità [...] è la verità il senso ultimo per l'uomo nel mondo? È la veridicità l'istanza suprema? Noi lo crediamo. La veridicità aperta e senza riserve e che non vada perduta nell'opinare coincide con l'amore (Jaspers 2006, 137).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Agostino d'Ipbona (1997/395 – 420), *De mendacio – Contra mendacium*, a cura di C. Natali, Roma, Città Nuova
- Apel K.O. (1990), «Idee regolative o evento del senso? Tentativo di definire il logos dell'ermeneutica», in N. De Domenico, A. Escher Di Stefano e G. Puglisi, *Ermeneutica e filosofia pratica*, Venezia, Marsilio, pp. 17-40

- Arendt H. (1995), *Verità e politica*, Torino, Bollati Boringhieri
- (2006), *La menzogna in politica*, Milano, Marietti
 - (2009), *Alle origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi
- Canetti E. (1989), *Massa e potere*, Milano, Bompiani
- Grozio U. (1621/1961), *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, Bologna, Zanichelli
- Habermas J. (1986), *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, Il Mulino
- Havel V. (2013), *Il potere dei senza potere*, Roma, Castelvecchi
- Jaspers K. (2006), *Piccola scuola del pensiero filosofico*, Milano, SE
- Kant I. (1785), *Fondazione della metafisica dei costumi*
- (1795), *Per la pace perpetua*
 - (1797), *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*
- Kant I., Constant B. (2008), *Il diritto di mentire*, a cura di S. Mori Carmignani, Firenze, Passigli
- Koyré A. (1931a), «Rapport sur l'état des études hegelienues en France», *Revue d'histoire de la philosophie*, 5, 2, poi in Koyré 1961
- (1931b), «Note sur la langue et la terminologie hegelienne», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXII, 11-12, pp. 409-439, poi in Koyré 1961, pp. 191-224
 - (1936), «Hegel en Russie», *Monde slave*, maggio-giugno, II, poi in Koyré 1950, pp. 103-170
 - (1950), *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin
 - (1961), «Hegel à Jéna», in Koyré 1961, pp. 135-173; trad. it. *Hegel a Jena*, in J. Hyppolite, A. Kojeve e A. Koyré, *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvadori, Firenze, La Nuova Italia, 1980, pp. 136-167
 - (1961), *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, pp. 247-289
 - (2010), *Sulla menzogna politica*, Torino, Lindau
- Rhonheimer M. (1994), *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Roma, Armando
- Rositi F. (2008), «La tolleranza della menzogna nella sfera pubblica», *Quaderni di scienza politica*, 1
- Rousseau J.J. (2014), *Fantasticherie del passeggiatore solitario*, a cura di A. Canobbio, Milano, SE
- Schmitt C. (1975), *La dittatura*, Bari, Laterza
- (1992), *Teologia politica*, Milano, Giuffrè
 - (2013), *Sul concetto di politica*, Milano, Mimesis
- Sorrentino V. (2011), *Il potere invisibile. Il segreto e la menzogna nella politica contemporanea*, Bari, Dedalo
- Tagliapietra A. (2012), *Sincerità*, Milano, Raffaello Cortina, cap. 1: «La sincerità nel mondo della vita»
- Young-Bruehl E. (1982), *Hannah Arendt, for Love of the World*, New Haven, Yale University Press