

Anno LIV, n. 224
gennaio-aprile 2019
ISSN 2035-5866
Nuova serie

Valori condivisi e discorsi di odio: il dilemma del bene comune

Anna Elisabetta Galeotti

Hate speech: un dibattito lungo due decenni

Nicola Riva

Il principio del danno e le espressioni
d'avversione o d'odio

Antonella Besussi

Hate speech. Una categoria inattendibile

Corrado Fumagalli

Discorsi d'odio come pratiche ordinarie

Gian-Luigi Bulsei

Il paradigma del noi: economia sociale
e beni comuni

FRONTIERE LIBERALI

Book Reviews

Ingannare se stessi per fuorviare il cittadino
di Carlo Burrelli

Political self-deception: una prospettiva
dalle scienze cognitive
di Cristina Meini

la
di

Biblioteca della libertà

Valori condivisi e discorsi di odio: il dilemma del bene comune

- 3 *Hate speech*: un dibattito lungo due decenni
sezione a cura di **Anna Elisabetta Galeotti**
- 19 Il principio del danno e le espressioni d'avversione o d'odio
Nicola Riva
- 39 *Hate speech*. Una categoria inattendibile
Antonella Besussi
- 55 Discorsi d'odio come pratiche ordinarie
Corrado Fumagalli
- 77 Il paradigma del noi: economia sociale e beni comuni
Gian-Luigi Bulsei

Frontiere liberali

Book Reviews

- 97 Ingannare se stessi per fuorviare il cittadino
Carlo Burrelli
- 109 Political self-deception: una prospettiva dalle scienze cognitive
Cristina Meini

117 Abstracts

119 Biographical notes



Direzione, redazione e amministrazione

Biblioteca della libertà

Via Ponza 4 • 10121 Torino

Telefono 011 5591611 (cinque linee)

segreteria@centroeinaudi.it

<http://www.centroeinaudi.it>

Autorizzazione del Tribunale di Torino

n. 3606 del 30 dicembre 1985

Quadrimestrale

Direttore responsabile: Salvatore Carrubba

Condirettori: Maurizio Ferrera e Beatrice Magni

© Copyright 2019 by Centro di Ricerca e Documentazione Luigi Einaudi

Anna Elisabetta Galeotti

***Hate speech*: un dibattito
lungo due decenni**

I.

L'*hate speech*, o per dirla in italiano il discorso d'odio, come problema di una società democratica e pluralista, è entrato nell'agenda del dibattito pubblico insieme al multiculturalismo, sul finire degli anni Ottanta e inizio degli anni Novanta, in parallelo alla questione della correttezza politica, che dell'*hate speech* rappresenta il polo opposto (Berman 1992, Baroncelli 1996, Hughes 2009). Lo sfondo di questo dibattito, che è partito negli Stati Uniti con la battaglia sul "canone", sui curricula scolastici (Howe 1992, Gates 1992, Casement 1997), è appunto la società multiculturale, una società abitata da più gruppi, in posizione reciprocamente asimmetrica, ciascuno portatore di una cultura rivendicata come centrale per l'identità collettiva, a sua volta ritenuta indispensabile per l'autonomia dei membri del gruppo.

Il multiculturalismo è stato articolato in modi svariati e assai diversi fra loro entro uno spettro che va da posizioni più orientate alla difesa e affermazione collettiva di gruppi e culture (Parekh 2000 e Modood 2007) a posizioni più liberali per le quali la cultura e l'identità collettiva sono strumentali per l'inclusione piena dei membri del gruppo entro la democrazia multiculturale (Raz 1994, Kymlicka 1995). In ogni caso, il dibattito ha preso l'avvio dalla questione della difficile inclusione nella cittadinanza e nella società di minoranze, di gruppi oppressi, marginalizzati e discriminati (Young 1990): l'esclusione sociale degli individui membri di questi gruppi è apparsa connessa proprio alla loro appartenenza, dato che i tratti e le caratteristiche collettive del gruppo sono stati cristallizzati in un'immagine negativa, in un'identità disprezzata dalla maggioranza sociale. Ed è l'immagine negativa, presente nei

pregiudizi e negli stereotipi sociali, il fattore della marginalizzazione e della discriminazione subita dal gruppo in questione. Sulla base di questa analisi, i sostenitori del multiculturalismo si sono mossi lungo due direttrici, avanzando due tipi di rivendicazioni: da una parte, la richiesta della visibilità e del sostegno pubblico alle identità collettive oppresse e alle culture minoritarie per promuoverne l'inclusione a pari titolo entro la società democratica; dall'altra la richiesta di difesa pubblica dal "danno di disconoscimento" (Thompson, Yar 2011) derivante da pratiche e linguaggio abusivo, quali ostacoli all'inclusione dei gruppi marginalizzati. Entrambe le richieste hanno come obiettivo il riconoscimento dei gruppi oppressi e dei loro membri come meritevoli di eguale considerazione e rispetto sullo stesso piano della maggioranza e implicano trattamenti differenziali miranti a pareggiare le condizioni con la maggioranza. Non a caso le rivendicazioni del multiculturalismo sono anche state etichettate come "politica del riconoscimento" (Taylor 1994) e "politica dell'identità" (Alcoff 2006). Si tratta in fondo di rivendicazioni che mirano al cambiamento simbolico, come premessa di cambiamenti sostanziali nei rapporti di potere fra gruppi sociali (Galeotti 2002). Tuttavia il riconoscimento deve essere manifestato in qualche forma concreta che volta a volta può prendere la forma di richieste distributive o richieste di restrizioni legali su certi comportamenti e pratiche. Così, le richieste di sostegno pubblico alle identità collettive oppresse comprendevano un insieme di rivendicazioni tra cui, per esempio, le discusse azioni affermative. Dall'altra parte, le richieste di difesa pubblica dei gruppi oppressi si sono tradotte in domande di restrizioni relativamente all'uso di certe pratiche e di un certo linguaggio, ritenute lesive della dignità dei membri dei gruppi oppressi. In breve, anche se l'obiettivo è quello del riconoscimento eguale, e quindi un obiettivo simbolico, questo si traduce in azioni pubbliche non già simboliche, ma in genere problematiche per l'impianto teorico-normativo della democrazia liberale.

Un primo aspetto problematico comune a entrambi i tipi di richieste riguarda il trattamento differenziale implicato in tutti e due i casi e contrastante col principio liberale di trattamento eguale. Al proposito sono stati prodotti diversi argomenti, anche da parte liberale (Cohen, Nagel, Scanlon 1977) che, in sintesi, hanno sostenuto che eguaglianza comporta il trattamento da eguali e non necessariamente trattamenti eguali, mentre viceversa trattamenti eguali in certi casi sono fattori di discriminazione. Anche se molte altre questioni sono state sollevate con riferimento alle diverse richieste di promozione pubblica dei gruppi e delle culture minoritarie e oppresse, sia con riferimento

ai principi liberaldemocratici (Barry, 2000, Okin, 1999) sia con riferimento agli effetti di queste misure, in particolare sulla coesione sociale (Schlesinger 1992, Cattle 2008), e anche se questo ha portato a rivedere il quadro del multiculturalismo in generale, tuttavia molte più perplessità hanno suscitato le domande di restrizione legale di pratiche e linguaggio ritenuto lesivo della dignità dei membri del gruppo oppresso. Questo perché, mentre il trattamento differenziale si presta a essere interpretato entro lo spazio del principio di eguaglianza, le richieste di restrizioni legali su pratiche e discorsi entrano direttamente in conflitto con la libertà. E non solo la libertà è un principio prioritario nella tradizione liberale (Rawls 1971), ma anche le restrizioni della libertà non si prestano a essere interpretate come promozione di una più ampia concezione della libertà. Le restrizioni della libertà possono ovviamente essere giustificate e divenire legittime, ma solo se l'assenza delle restrizioni mette in pericolo la libertà, la proprietà o l'integrità fisica di terzi, o la sicurezza dell'ordine sociale e politico in quanto tale. In altri termini, solo se la libertà non ristretta causa danni a terzi o all'ordine in quanto tale.

2.

Concentrandoci ora specificamente sulla questione dei discorsi e delle espressioni di odio, vediamo di tratteggiare la posizione a favore di una loro restrizione legale e quella contraria, così come sono emerse all'origine e poi nel corso del dibattito sull'*hate speech*.

La posizione favorevole alle restrizioni legali su hate speech si può riassumere così. Le espressioni di odio rivolte a membri di gruppi con una storia di oppressione e marginalizzazione non sono equivalenti alle offese scambiate fra individui nelle quotidiane interazioni sociali. Questo perché l'individuo è offeso in quanto appartenente a quel gruppo, come rappresentante di una minoranza socialmente non rispettata e considerata meno che uguale alla maggioranza della società. L'offesa al singolo membro costituisce pertanto un danno non solo e non tanto psicologico per l'individuo, la cui presenza nello spazio pubblico viene messa a repentaglio, quanto simbolico per l'intero gruppo, un danno che è stato chiamato "danno di disconoscimento" (Thompson, Yar 2011). Se le politiche multiculturali cercano di favorire l'inclusione alla pari di gruppi oppressi entro la cittadinanza, le espressioni d'odio minano propriamente il processo d'inclusione, delegittimando la pre-

senza nella vita pubblica e sociale degli appartenenti a quel gruppo. La messa al bando dei discorsi d'odio avrebbe dunque il senso di bloccare il disconoscimento e rappresenterebbe una presa di posizione pubblica contro la minaccia di persistente marginalizzazione. In una battaglia essenzialmente simbolica per la presenza legittima delle minoranze nello spazio pubblico delle democrazie pluraliste, il discorso d'odio è spesso una reazione alla conquistata visibilità dei gruppi oppressi, mentre la censura sui discorsi d'odio rappresenta allo stesso tempo la delegittimazione dei pregiudizi e stereotipi, segni del disprezzo sociale verso certi gruppi, e la protezione della presenza pubblica delle minoranze. Questo in sintesi l'argomento a favore della restrizione, così come appariva all'origine della polemica sull'*'hate speech'*. Argomento che si basa sulla tesi secondo cui gli abusi verbali e gli insulti costituiscono un danno non solo simbolico, secondo quanto detto sopra, ma anche concreto in quanto incitamento implicito all'abuso fisico, a intimidazioni e attacchi personali. (Matsuda, Delgado 1992, Mackinnon 1993).

3.

L'argomento contrario alle restrizioni si appella in primo luogo alla libertà d'espressione che verrebbe messa a repentaglio da qualunque forma di censura. La discussione sulla priorità o meno della libertà d'espressione rispetto ad altri diritti e a considerazioni come il danno di disconoscimento è complicato da una serie di questioni contestuali e pratiche. Può sembrare strano che una battaglia fra principi, almeno in apparenza, venga influenzata da questioni contestuali e pratiche, ma il fatto è che la priorità della libertà di espressione rispetto ad altri diritti è costituzionalmente garantita solo negli Stati Uniti d'America, dove è specificamente affermata nel Primo Emendamento alla Costituzione (Post 1991). In altri contesti, quali quelli delle costituzioni europee, la libertà d'espressione è un principio costituzionale, ma non gode di quella priorità rispetto ad altri principi costituzionali, e dunque, laddove si manifesti un conflitto fra diritti, non ha necessariamente la precedenza. L'Unione Europea, tanto tramite la Commissione, quanto tramite il Consiglio, sulla base della Carta dei Diritti dell'Unione ha attivamente promosso una lotta all'*'hate speech'* con diverse direttive e decisioni, con l'obiettivo che gli stati membri considerino comportamenti razzisti e xenofobi come reati, passibili di sanzioni penali dissuasive (Wongher 2015). E in diversi paesi europei,

incluso il nostro, esistono norme contro il razzismo, il negazionismo, l'apologia di fascismo ecc. Questo per dire che, indipendentemente dal giudizio su tali norme, la discussione sull'*hate speech*, ovvero l'ammissibilità o meno di restrizioni, è inevitabilmente influenzata da variabili contestuali.

Queste ultime, tuttavia, non hanno l'ultima parola sulla discussione teorica e di principio. Perciò, così come in ambiti europei, molti contestano l'esistenza di normative antirazziste e in generale di reati d'opinione, negli Stati Uniti molti hanno fatto osservare che, fermo restando il Primo Emendamento e la dottrina che ne è derivata, non tutto ciò che è discorso è permesso (Shriffin 1990). Si fa notare, per esempio, che la libertà d'espressione è proibita se si ritiene che produca conseguenze dannose; ma, in questo caso, il danno di regola dovrebbe essere indipendente dal contenuto del discorso e dal suo messaggio (Schauer 1993). Per esempio, un concerto rock può essere proibito in una piazza cittadina se si pensa che produca dei danni all'ambiente urbano e ai suoi abitanti. Così anni fa venne proibito un concerto rock in Piazza San Marco a Venezia, per proteggere quello spazio unico e fragile dall'assalto di migliaia di giovani. Ma una simile decisione risulta indipendente dal contenuto del tipo di musica e dal testo delle canzoni o dal messaggio generale del concerto. In questo senso l'intervento è giustificato perché la libertà d'espressione è limitata da ragioni importanti e indipendenti dal contenuto del discorso. Invece nel caso di linguaggio abusivo, l'offesa e ogni eventuale danneggiamento prodotto dalle parole sono intrinseche al contenuto stesso del discorso. Pertanto ogni divieto di linguaggio d'odio richiede una valutazione del contenuto del discorso che infrange il principio di neutralità e che potrebbe aprire la strada a inaccettabili interferenze pubbliche su una basilare libertà individuale. L'argomento della non-neutralità vale per le offese razziste, xenofobe, sessiste omofobe ecc. perché *a*) per essere definite *hate speech* il loro contenuto deve essere esaminato e *b*) una loro censura introduce un trattamento speciale per l'abuso verbale razzista, sessista ecc. a fronte degli abusi verbali generici che sono invece tollerati. Per quanto riguarda quest'ultimo punto, il trattamento speciale riservato all'*hate speech* rispetto ad altre forme di insulto e linguaggio abusivo, la risposta si richiama all'argomento per i trattamenti differenziali come strumento antidiscriminatorio per realizzare una eguaglianza più autentica. L'argomento che ha goduto di un'ampia condivisione fra i liberali negli anni Ottanta e Novanta non è tuttavia privo di contestazioni (Barry 2000), soprattutto quando il suo campo di applicazione si sposta dalle pari opportunità ad ambiti come la

censura sull'*hate speech*. Due questioni particolarmente spinose al riguardo sollevate dai critici dell'*hate speech* sono: a) quando un gruppo oppresso cessa di essere tale e quindi dove tracciare il limite per la protezione pubblica; e b) la protezione pubblica rischia di disconoscere l'*agency* dei membri del gruppo considerati solo come vittime.

4.

Ritorniamo ora alla disputa sulla libertà di espressione con riferimento all'*hate speech*. I sostenitori delle restrizioni osservano che una posizione assolutista a favore della libertà d'espressione non tiene a un esame accurato. Si fa notare che, nonostante il Primo Emendamento, ci sono norme non controverse nel sistema giuridico americano che restringono il linguaggio non solo indipendentemente dal suo contenuto: le norme contro la calunnia, lo spergiuro, le minacce e la truffa implicano divieti sulla base del contenuto del linguaggio (Shiffrin 1990). La nozione di restrizione neutrale al contenuto, che si ritiene accettabile, intende proteggere la libertà d'espressione da pregiudizi governativi. Però molte limitazioni non controverse del linguaggio, come quelle menzionate sopra, non soddisfano la condizione di neutralità al contenuto, mentre, d'altra parte, la neutralità al contenuto può essere invocata strumentalmente per coprire dei pregiudizi, per esempio, contro i concerti rock. In breve, la neutralità al contenuto non può costituire una chiara linea guida per distinguere divieti legittimi da divieti illegittimi nella restrizione della libertà d'opinione. Se questo è il caso, non c'è una ragione a priori per non indagare entro il contenuto specifico dei discorsi d'odio e i loro effetti negativi.

Inoltre, i sostenitori delle restrizioni ritengono che entro il linguaggio sia tracciabile una distinzione fra espressione di qualcosa, con o senza valore, e pure emissioni vocali (*utterance*), categoria a cui appartengono gli insulti. In questo caso, la censura sugli insulti non implicherebbe una censura su punti di vista ed espressioni, e in questo senso non toccherebbe la priorità del *free speech* (Schauer 1993). La sostenibilità di questa tesi è tuttavia dipendente da quanto la distinzione fra forme di espressione ed emissioni vocali tiene, e la cosa è controversa: un insulto razzista può essere semplicemente la manifestazione di una reazione rabbiosa che si serve di stereotipi sociali, ma potrebbe anche manifestare una convinzione razzista sottostante. E a questo punto l'argomento a favore delle restrizioni ritorna alla questione se i discorsi d'odio

costituiscano danno o meno, un danno paragonabile a quello prodotto dalla calunnia, dallo spergiuro, dalle minacce e dalle truffe. O anche, come tutta una parte dei sostenitori delle restrizioni pensa, se le parole d'odio contro chi appartiene a una storia di oppressione e discriminazione inducano direttamente condotte persecutive, a molestie e attacchi fisici (Waldron 2012). In questo caso, il danno all'integrità personale sarebbe la conseguenza diretta dell'espressione.

5.

Indipendentemente dal quadro giuridico, che rende certe richieste più o meno ricevibili, c'è poi il problema pratico della difficoltà e problematicità a controllare e sanzionare il linguaggio comune, per sua natura volatile e disperso. Dietro questo problema pratico, si cela in realtà una questione teorica, ossia l'indeterminatezza della categoria di *hate speech* (cfr. Besussi, *infra*). Quali tipi di espressioni d'odio, in quale contesti e circostanze, e dirette verso chi andrebbero ristrette e censurate? L'insulto diretto verso individui e gruppi, in contesti pubblici o privati, la marcia o manifestazione dei suprematisti bianchi in una città del Sud degli Stati Uniti, un comizio ispirato a principi razzisti e xenofobi, una dottrina come il negazionismo? Come si vede, le espressioni di odio si possono trovare in contesti tra loro molto diversi, con diversi destinatari e articolate o meno in discorsi più ampi. È evidente che una restrizione a largo raggio comporterebbe una limitazione della libertà di espressione difficilmente accettabile in una società liberale. E tuttavia la necessaria delimitazione di eventuali restrizioni comporta il riconoscimento dell'impossibilità di purgare il linguaggio da espressioni d'odio che sembrerebbe segnalare la futilità di un divieto circoscritto a una porzione limitata di espressioni.

L'indeterminatezza della categoria "discorso d'odio" non è un problema intrinsecamente insuperabile; richiede piuttosto una chiara distinzione di tipi di discorso e di ambiti. Questo è ciò che si fa abitualmente quando ci si occupa di teoria: elaborare una tipologia e distinguere gli ambiti di applicazione è quanto filosofi e teorici sociali fanno normalmente. In questo senso, la nozione di *hate speech* rimarrebbe ampia e inclusiva di ogni forma e modalità di esprimere disprezzo e odio, ma poi le eventuali restrizioni potrebbero riguardare solo un tipo particolare in un ambito particolare, come in effetti

già succede nei tribunali, dove gli oltraggi alla corte sono sanzionati, anche negli Stati Uniti, con buona pace del Primo Emendamento. Se il senso della richiesta di restrizione di linguaggio abusivo nei confronti di minoranze e gruppi oppressi è di tipo simbolico, allora anche la restrizione limitata a un tipo particolare di linguaggio (insulti) in luoghi specifici (tribunali o uffici pubblici) potrebbe funzionare. In quegli ambiti gli insulti sono in genere già sanzionati, ma il razzismo, il sessismo o l'omofobia potrebbero costituire un'aggravante. La libertà d'espressione non verrebbe toccata nella società civile; punti di vista ed espressione di posizioni anche scomode non sarebbero censurati e tuttavia l'agognato riconoscimento simbolico contro gli abusi e il misconoscimento sarebbe raggiunto. In realtà questa posizione di mediazione e ragionevolezza non sembra incontrare particolari consensi da nessuno dei due fronti.

6.

Una posizione abbastanza diffusa fra i liberali è quella che riconosce che ci sia un qualche merito nell'argomento a favore della regolazione del discorso d'odio, ma anche che il problema non possa essere risolto con misure legali, con la censura su materie di espressione e discorsi. In questo caso la soluzione viene demandata a un processo di educazione entro la società civile che porti all'eliminazione di codici linguistici e forme di espressione razziste, sessiste, xenofobe ecc. (Dworkin 1993, Ross 2015). Questa posizione riconosce le offese a gruppi marginali come un problema per la coesistenza civile di gruppi e persone di diversa origine, cultura e tratti. Ritene che esse non debbano essere moralmente tollerate e che possono essere legittimamente sanzionate socialmente, ma rifiuta che possano essere oggetto di censura legale, perché in quel caso la soluzione è peggiore del problema originario. Questa posizione prende sul serio sia la questione del linguaggio abusivo, sia l'intangibilità della libertà di espressione e demanda la soluzione a un riaggiustamento della *civility*, la virtù sociale che consente un'interazione rispettosa e fluida fra agenti sociali.

Anche questa prospettiva non è però esente da problemi: da una parte non considera il problema del riconoscimento simbolico, che, come s'è detto, è alla base della richiesta dei gruppi oppressi. Dall'altra, non tiene conto del fatto che anche il riaggiustamento delle regole di *civility* può produrre

una rigidità sociale altamente indesiderabile, così anche se si evita la censura legale, l'ingessamento del linguaggio da correttezza politica che si è verificato negli Stati Uniti in contesti quali i campus, l'editoria, le scuole, produce una pressione sociale non meno invasiva di quella legale. Teniamo conto che gli *speech codes* adottati da scuole e università comportano sanzioni non solo morali e, non a caso, sono spesso oggetto di cause legali miranti a sradicare le sanzioni imposte dalle scuole su infrazioni allo *speech code* (Ross 2015, 5). In conclusione, seppur c'è chi nega che ci sia un problema, il problema c'è, ma non ha una facile soluzione. Questo perché in una società tollerante, restrizioni sul linguaggio, siano esse legali o socialmente sanzionate, limitano lo spazio della tolleranza che, tuttavia, è altrettanto limitato dalla presenza di forme e espressioni di intolleranza, quali espressioni d'odio e avversione sono.

7.

Dopo due decenni di discussione sull'*hate speech* e correttezza politica, la letteratura in tema è molto ampia e sofisticata. Il tema è stato affrontato da filosofi del linguaggio, da filosofe femministe, da teorici politici, filosofi del diritto, psicologi e sociologi. In questa abbondanza di prospettive, argomenti e punti di vista, gli articoli di questo numero speciale di *Biblioteca della Libertà* si segnalano per la loro originalità rispetto alla letteratura sul tema.

Partiamo dall'articolo di Nicola Riva, "Il principio del danno e le espressioni di avversione e d'odio". Qui l'autore, pur affrontando una tematica classica, quale quella della definizione del danno, propone una prospettiva innovativa e sofisticata che si scosta decisamente da punti di vista più tradizionali. Riva sostiene che le richieste di limiti legali alle espressioni d'odio e d'avversione siano, in linea di principio, giustificabili da un punto di vista liberale; il che non significa che ogni norma restrittiva sulle espressioni d'odio sia automaticamente giustificata: in ogni singola decisione legale vanno bilanciati i pro e i contro e in ogni caso va definito precisamente l'ambito di applicazione. L'argomento di Riva per mostrare la giustificabilità in linea di principio delle restrizioni è focalizzato sul principio del danno.

In generale le offese non sono considerate come danno, poiché, altrimenti, non ci sarebbe più spazio per la tolleranza. Rifacendosi al noto dibattito fra Patrick Devlin e Herbert Hart, negli anni Cinquanta (Devlin 1959, Hart 1962), sulla tollerabilità o meno di pratiche moralmente invise alla maggio-

ranza della società come aborto e omosessualità, Riva concorda con Hart che le offese non possono essere considerate come un danno tale da giustificare la limitazione della libertà di chi offende. Se si considera che la tolleranza per definizione implica che il comportamento o la pratica tollerata è disapprovata da chi tollera, se l'offesa derivante dalla disapprovazione morale di una pratica fosse considerata come danno e quindi costituisse un limite alla tolleranza, il risultato sarebbe che la tolleranza verrebbe svuotata in partenza (Galeotti 2002). Questo perché il disaccordo, la disapprovazione, il fastidio per la pratica in questione, etichettate come danno, bloccherebbero a priori la possibilità di trovare ragioni più forti o di altro livello per sospendere la potenziale interferenza con la pratica stessa e dunque tollerarla. Accantonate dunque le offese come possibili danni, Riva conduce una sottile analisi, fornendo ragioni convincenti del perché tanto una concezione troppo ristretta del danno, che lo limita a quello fisico alla persona e alla proprietà, quanto una concezione troppo larga, che appunto includa le offese e il danno simbolico, non risultino soddisfacenti. Inoltre, Riva mostra che l'equiparazione del danno alla violazione di diritti conduce a un ragionamento circolare, in quanto il danno serve a definire diritti, e dunque i diritti non possono, a loro volta, definire il danno. Alla fine, egli propone una sua concezione del danno come limitazione della libertà reale delle persone. La nozione di libertà reale, che Riva riprende da Philippe Van Parijs (1996), riguarda le effettive opportunità di azione e gestione della propria vita che le persone hanno. Espressioni d'odio e avversione dirette a membri di gruppi marginali e minoritari hanno l'effetto di ridurre la libertà reale delle persone, intimidendole, e mettendo in questione la loro presenza come agenti sociali capaci e alla pari. L'elemento interessante di questa sua definizione sta nel fatto che il discorso d'odio che produce danno è quello che riduce la libertà reale del target dell'espressione, senza che sia necessario specificare che il danno delle espressioni d'odio riguarda esclusivamente i membri di gruppi oppressi. È ovvio che la riduzione della libertà reale riguarda in genere membri di gruppi oppressi, marginali e discriminati: gli insulti ai capitalisti difficilmente riducono le loro opportunità e progetto di vita. Tuttavia non è necessario specificare alcuna delimitazione dei destinatari del discorso d'odio se per danno si intende la riduzione della libertà reale. Questa mossa presenta un doppio vantaggio: da un lato, evita il trattamento differenziale, perché l'eventuale restrizione legale riguarda tutti i discorsi d'odio che limitano la libertà reale dei destinatari dell'espressione; dall'altro, evita il rischio di vittimizzazione dei membri delle

minoranze, la cui *agency* potrebbe essere messa in questione dal bisogno di protezione pubblica. Qui si protegge la libertà reale delle persone, e quindi la loro capacità di *agency* e non la loro identità o le loro differenze.

8.

Se l'articolo di Riva tratta in modo innovativo il principio del danno, con esiti originali e interessanti, si muove pur sempre lungo una linea di riflessione nota sull'*hate speech* che vede il principio di libertà d'espressione circoscrivibile solo da un ben inteso principio del danno. Invece il secondo articolo di questa raccolta, "*Hate Speech*. Una categoria inattendibile" di Antonella Besussi apre una prospettiva completamente diversa e originale e avanza una tesi nuova quanto controversa in difesa dell'assenza di ogni regolazione di ogni tipo del linguaggio pubblico. L'autrice critica l'*hate speech* innanzitutto come nozione troppo indeterminata per qualunque uso teorico e rifiuta l'idea di ogni limitazione sia legale sia sociale del linguaggio come indebita riduzione della natura intrinsecamente conflittuale e avversariale del discorso pubblico democratico. Più precisamente, l'articolo affronta la questione dell'*hate speech* dal punto di vista di un'analisi critica della categoria stessa per gli usi che ne vengono fatti nel discorso pubblico e politico. Secondo Besussi, l'*hate speech* è una categoria che soffre di vaghezza implicante "unilateralismo normativo" e una moralizzazione del discorso pubblico. In altri termini, l'*hate speech* non definisce un preciso dominio di espressioni linguistiche, ma la pratica, ritenuta moralmente deplorabile, di esprimere disprezzo e avversione per appartenenti a gruppi oppressi. È dunque il fatto che le espressioni d'odio siano dirette dalla maggioranza alle minoranze e che sia deplorabile offendere chi viene presentato in una situazione di permanente inferiorità a caratterizzare l'*hate speech* e non già una specifica categoria di atti linguistici. La tesi di fondo è che la considerazione di *hate speech* come un problema da affrontare con restrizioni, siano esse sostenute da sanzioni legali o semplicemente sociali, del linguaggio pubblico presuppone il rifiuto o la mancata considerazione della dimensione avversariale del discorso pubblico. Secondo l'autrice, il discorso pubblico è invece intrinsecamente costituito da punti di vista opposti, da disaccordi profondi e posizioni non conciliabili; tutto ciò è elemento caratterizzante della politica democratica che dunque ha bisogno di libertà d'espressione senza restrizioni. La vaghezza del dominio di *hate speech*, a cui

vengono attribuiti volta a volta tipi diversi di espressioni, è secondo l'autrice, funzionale al suo uso politico nelle diverse circostanze, ma problematico per definire *hate speech* una categoria propriamente analitica. In linea di principio, l'uso vago di un concetto non impedisce che si possa fare un'opera di pulizia concettuale e lo si renda adatto per un serio uso teorico. Tuttavia, ciò che Besussi vuol sottolineare qui, è la funzionalità della vaghezza all'uso politico per sostenere l'unilateralità normativa di cui si è detto sopra. La critica a tutto campo alla categoria di *hate speech* viene sostenuta anche con l'argomento della problematicità dell'antidualismo metafisico fra mente e corpo. Secondo l'autrice, questo sarebbe lo sfondo che consente di concepire le parole come azioni e di cancellare la distinzione fra danno materiale e danno immateriale. *Words that wound*, parole che feriscono, come recita il titolo di un noto testo in argomento (Matsuda, Delgado 1992). La distinzione metafisica fra parole e azioni è ovviamente problematica, come ha insegnato Austin (1962). Ciò che però vuole segnalare Besussi è che non tutte le espressioni linguistiche sono atti performativi e che andrebbero anche considerati come punti di vista a cui si può rispondere e opporre un punto di vista opposto. In questo modo i membri dei gruppi oppressi e minoritari cesserebbero di essere vittimizzati, oggetti di protezione pubblica, e potrebbero acquistare *agency* e voce in un discorso pubblico non protetto. Secondo Besussi, l'asimmetria presupposta dai sostenitori dell'*hate speech* come sottintesa ai discorsi d'odio che sono oggetti d'analisi, asimmetria tra parlante e destinatario, che è una minoranza o un gruppo oppresso, annulla ingiustificatamente l'eguaglianza dei punti di vista che costituisce la caratteristica del discorso pubblico democratico. L'esito è una discriminazione moralistica dei punti di vista. La tesi di Besussi è molto forte e presta il fianco a varie possibili obiezioni. La prima che viene in mente è che gli insulti non sono esattamente un punto di vista, anche se sono indicativi di un certo tipo di convinzioni. La seconda riguarda il dualismo metafisico che certamente non può essere semplicemente assunto. Ma al di là delle potenziali obiezioni, questo articolo mette opportunamente in discussione la concezione vittimistica dei membri delle minoranze o gruppi oppressi come privi di *agency*, che mi sembra uno spunto molto importante nella discussione sull'*hate speech* dopo due decenni di dibattito. E inoltre ricorda che il discorso pubblico è intrinsecamente avversariale e si nutre di risposte a punti di vista su cui si è in disaccordo. Va detto che la possibilità di rispondere agli insulti e ai discorsi d'odio non implica anche l'accessibilità della risposta da parte di chi si sente misconosciuto o la serenità di rispondere

senza sentirsi minacciato (Ross 2015, 171). In anni recenti gli studi sull'ingiustizia epistemica hanno messo in evidenza le asimmetrie epistemiche che abitano lo spazio pubblico, al di là dell'eguaglianza di principio dei punti di vista (Fricker 2007). Tuttavia il riconoscimento dell'ingiustizia epistemica non invita a un'operazione di pulizia del linguaggio, che è futile oltre che dannosa, ma a dedicarsi all'ingiustizia strutturale che sostiene la prima.

9.

Il terzo articolo, "Discorsi d'odio come pratiche ordinarie" di Corrado Fumagalli suggerisce apertamente questa conclusione. Questo articolo rappresenta un'ulteriore, diversa e originale prospettiva di analisi sulla questione dell'*hate speech*, considerato qui nella sua natura di atto linguistico. In questo modo Fumagalli sposta l'attenzione dal parlante agli uditori. Facendo riferimento all'analisi pragmatica degli atti linguistici, l'autore analizza il rapporto tra parlante, uditore e oggetto del discorso d'odio. In particolare si sofferma sul rapporto fra parlante e uditore. La tesi sostenuta nell'articolo è la seguente: il parlante si sintonizza sull'uditorio che ha di fronte, di conseguenza le sue parole d'odio presumono un riconoscimento da parte della platea. Anche se c'è sempre il rischio da parte del parlante di un'errata sintonizzazione, tuttavia in generale, Fumagalli sostiene che le parole d'odio, lungi da produrre un atteggiamento d'odio nella platea, in realtà strizzano l'occhio a un uditorio che è già orientato in quel senso. Mentre gran parte della letteratura sull'*hate speech* considera i discorsi d'odio come incitamento non solo all'odio, ma ad azioni dirette contro l'oggetto d'odio, ossia il gruppo che è il bersaglio del discorso, Fumagalli considera piuttosto i discorsi d'odio come la verbalizzazione di atteggiamenti diffusi nell'uditorio, a scopo di riconoscimento fra parlante e uditore. In questo senso, l'oggetto di biasimo del discorso d'odio viene diffuso in pratiche sociali, il discorso d'odio viene così normalizzato in una pratica condivisa tra parlante e uditore. Di conseguenza il trattamento del discorso d'odio si sposta sulle pratiche, perché sono quelle a rendere possibili certi discorsi che l'uditorio accetta. In altri termini, non è attraverso restrizioni legali o sociali dell'*hate speech* che si combattono razzismo, sessismo, omofobia ecc., ma è piuttosto confrontandosi con le diffuse pratiche sociali che incorporano atteggiamenti e convinzioni razziste, sessiste ecc. che si cureranno i discorsi d'odio che sono un sintomo di quelle pratiche e non produttrici di odio.

Concludendo, questi saggi forniscono al lettore prospettive non ovvie e poco indagate sul problema dell'*hate speech* che questa introduzione ha cercato piuttosto di inquadrare come dibattito ormai ventennale nella teoria e nella società democratica.

BIBLIOGRAFIA

- Alcoff L. (a cura di) (2006), *Identity Politics Reconsidered*, New York, Palgrave Macmillan.
- Austin J.L. (1962), *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon.
- Baroncelli F. (1996), *Il razzismo è una gaffe*, Roma, Donzelli.
- Barry B. (2000), *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press.
- Berman P. (a cura di) (1992), *Debating PC. The Controversy over Political Correctness over Campuses*, New York, Dell.
- Cantle T. (2008), *Community Cohesion: A New Framework for Race and Diversity*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Casement W. (1997), *The Battle of Books in Higher Education. The Great Canon Controversy*, New Brunswick, Transaction.
- Cohen M., Nagel T., Scanlon T. (a cura di) (1977), *Equality and Preferential Treatment*, Princeton, Princeton University Press.
- Devlin P. (1959), *The Enforcement of Morals*, Oxford, Oxford University Press.
- Dworkin R. (1993), "Women and Pornography", *New York Review of Books*, October 1993, pp. 36-42.
- Fricke A. (2007), *Epistemic Injustice*, Oxford, Oxford University Press.
- Galeotti A.E. (2002), *Toleration as Recognition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gates H.L. (1992), "Whose Canon is Anyway?", in Berman 1992, pp. 190-200.
- Hart H.H. (1962), *Law, Liberty and Morality*, Oxford, Oxford University Press.
- Howe I. (1992), "The Value of Canon" in Berman 1992, pp. 153-171.
- Hughes G. (2009), *Political Correctness; A History of Semantic and Culture*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- Kymlicka W. (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press.
- Mackinnon C. (1993), *Only Words*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Matsuda M., Delgado C.L. (1992), *Words that Wound*, San Francisco, Westview.
- Modood T. (2007), *Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press.

- Okin S.M. (1999), "Is Multiculturalism Bad for Women?", in J. Cohen, M. Howard, M. Nussbaum (a cura di), *Is Multicultural Bad for Women?*, Princeton, Princeton University Press.
- Parekh B. (2000), *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke, Macmillan.
- Post R.C. (1991), "Racist Speech, Democracy and the First Amendment", *William and Mary Law Review*, vol. 32, n. 2, pp. 267-388.
- Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Raz J. (1994), "Multiculturalism: A Liberal Perspective", *Dissent*, Winter, pp. 67-79.
- Ross C. (2015), *Lessons in Censorship*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Schauer F. (1993), "The Phenomenology of Speech and Harm", *Ethics*, vol. 103, n. 4, pp. 635-653.
- Schlesinger A. Jr. (1992), *The Disuniting of America. Reflection on a Multicultural Society*, New York, Norton & C.
- Shiffrin S.H. (1990), *The First Amendment: Democracy and Romance*, Princeton, Princeton University Press.
- Taylor C. (1994), "The Politics of Recognition", in A. Gutmann (a cura di), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, pp. 25-74.
- Thompson S., Yar. M. (2011), *The Politics of Misrecognition*, Farnham, Ashgate.
- Van Parijs P. (1996), *Real Freedom for All*, Oxford, Oxford University Press.
- Waldron J. (2012), *The Harm in Hate Speech*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Wongher V. (2015), *Disciplina della libertà di espressione sull'hate speech nell'Unione Europea e negli Stati Uniti d'America: profili a confronto*, <https://tesi.luiss.it/15958/1/wongher-valeria-tesi-2015.pdf>.
- Young I. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.

Nicola Riva

Il principio del danno e le espressioni d'avversione o d'odio

INTRODUZIONE

Il momento storico attuale appare caratterizzato da un preoccupante innalzamento del livello di violenza verbale nel dibattito pubblico e dalla sistematica diffusione di informazioni false o infondate volte a screditare singole persone o interi gruppi sociali. Entrambi i fenomeni sono favoriti dai nuovi mezzi di comunicazione, che permettono a chiunque di raggiungere un pubblico molto ampio con qualsiasi tipo di messaggio e tendono a premiare la semplificazione e la radicalizzazione delle opposte posizioni. In questo quadro si impone come urgente la discussione sul trattamento giuridico della libertà d'espressione¹ e, in particolare, sulla giustificabilità di restrizioni giuridiche

¹ Intendo il concetto di "espressione" in un senso molto ampio, tale da includere ogni azione intenzionale che veicola le credenze, i sentimenti e le emozioni di un agente. Ogni tipo di azione può esprimere, e generalmente esprime, le credenze, i sentimenti e le emozioni dell'agente. Quindi ogni azione si presta a essere considerata anche come forma di espressione. La discussione sul trattamento giuridico della libertà d'espressione si concentra, tuttavia, su quelle azioni il cui fine è espressivo – vale a dire sulle azioni che sono volte a veicolare credenze, sentimenti ed emozioni, mediante suoni, incluse le parole, immagini, gesti e azioni rituali – e su quelle azioni che perseguono il proprio fine non solamente espressivo mediante l'uso di suoni, immagini, gesti e azioni rituali. Si tratta di quelle azioni che possono produrre degli effetti solo nella misura in cui se ne intende il significato. La ragione di ciò è che, se un'azione produce degli effetti a prescindere dalla sua dimensione espressiva, al fine di sostenere che quell'azione possa o debba essere vietata e punita non è necessario fare riferimento alla sua dimensione espressiva: l'aggressione fisica a una persona transgender esprime certamente avversione e odio nei confronti delle persone transessuali, ma può essere vietata e punita in quanto aggressione fisica, ossia a prescindere dalla sua dimensione espressiva.

all'esercizio di quella libertà. Si tratta di una discussione molto complessa, alla quale credo che la filosofia – in particolare la filosofia analitica, con il suo metodo volto alla chiarificazione dei problemi, dei principi e dei concetti – possa contribuire in modo significativo.

In questo saggio sosterrò alcune tesi al fine di difendere la posizione secondo cui alcuni esercizi della libertà d'espressione, che esprimono sentimenti negativi, d'avversione o d'odio, nei confronti dei membri di gruppi sociali oppressi² *possono* essere vietate e punite dal diritto, compatibilmente con i principi di una politica del diritto liberale. Non sosterrò, qui, che essi *debba-no* esserlo, pur ritenendo che sia così. Questo saggio prepara il terreno per un argomento liberale a favore di una legislazione contro (almeno) alcune espressioni d'avversione o d'odio³. Cercherò di mostrare come, anche assumendo una prospettiva liberale, si possa riconoscere come vi siano valide ragioni *prima facie* di vietare e punire certi esercizi della libertà d'espressione che colpiscono i membri di gruppi sociali oppressi. A quel fine proporrò un'interpretazione del principio del danno (par. 1); sosterrò che molti dei limiti all'esercizio della libertà d'espressione ritenuti ammissibili dagli attuali ordinamenti giuridici possano essere giustificati in base a quell'interpretazione del principio del danno (par. 2); infine, proporrò una tassonomia delle espres-

² Assumo una comprensione intuitiva dei concetti di gruppo sociale e di oppressione. Per un'analisi approfondita di quei concetti rimando a Young 1990, capp. 1-2. L'identificazione di un gruppo sociale e la sua oppressione possono essere basate su fattori diversi come il sesso, il genere, l'aspetto, le abilità fisiche e mentali, l'età, l'orientamento o la condotta sessuale, l'etnia, la nazionalità, la provenienza, le credenze e le pratiche religiose, la condizione economica, lo stile di vita ecc. Un gruppo sociale è oppresso, se i suoi membri in quanto tali subiscono sistematicamente ingiustizia: il riconoscimento di un gruppo sociale come gruppo oppresso richiede un riconoscimento di quel fatto.

³ Preferisco riferirmi al tipo di esercizio della libertà d'espressione di cui mi occuperò in questo saggio con l'espressione "espressioni d'avversione o d'odio", piuttosto che con l'espressione inglese *hate speech*, comunemente usata anche in testi scritti in italiano. Ciò non solamente per una mia preferenza generale per un uso il più possibile limitato di espressioni in una lingua diversa da quella in cui un testo è scritto, ma anche perché l'espressione inglese *hate speech* è usata comunemente per indicare forme di esercizio della libertà d'espressione che, propriamente, non esprimono "odio", bensì mera avversione nei confronti dei membri di gruppi sociali oppressi o, addirittura, credenze false o giudizi morali negativi su di loro. Poiché penso che sia importante distinguere tra quelle diverse forme di esercizio della libertà d'espressione, preferisco non usare l'espressione *hate speech*.

sioni d'avversione o d'odio, distinguendole da altre forme di espressione, e distinguerò due modi in cui quelle forme di espressione possono risultare dannose per i membri di un gruppo sociale oppresso (par. 3). Nella conclusione fornirò alcune indicazioni provvisorie sulla forma che credo dovrebbe avere una legislazione contro le espressioni d'avversione o d'odio.

Il mio obiettivo polemico, in questo saggio, è l'argomento per cui da una prospettiva liberale una legislazione contro le espressioni d'avversione o d'odio non sarebbe giustificabile, perché le espressioni d'avversione o d'odio, benché detestabili e moralmente condannabili anche a parere di molti di coloro che si oppongono a quel tipo di legislazione, non produrrebbero danni rilevanti, ma solo offese, vale a dire sentimenti ed emozioni negative, che, per quanto spiacevoli, non costituirebbero un danno tale da poter giustificare restrizioni giuridiche della libertà delle persone. Contro quell'argomento sosterrò che, al contrario, alcune forme di espressione d'avversione o d'odio possono risultare dannose per i membri di un gruppo sociale oppresso in modo rilevante da una prospettiva liberale, perché ne riducono la libertà effettiva. Nel farlo, suggerirò anche che talvolta un'azione possa risultare dannosa in modo rilevante in quanto offensiva.

L'idea che alcune forme di espressione d'avversione o d'odio possano risultare dannose in modo rilevante da una prospettiva liberale non implica che una legislazione contro quelle forme di espressione sia, tutto considerato, giustificabile. Quell'idea implica solamente che è possibile addurre valide ragioni a favore di quel tipo di legislazione, ragioni che, tuttavia, dovranno essere bilanciate con le valide ragioni che potrebbero essere addotte contro la stessa legislazione: per esempio, ragioni che dipendono da argomenti volti a dimostrare come quella legislazione, a sua volta, potrebbe produrre, o certamente produrrebbe, dei danni⁴. Una decisione a favore o contro una legislazione

⁴ Tutte le restrizioni giuridiche alla libertà delle persone producono almeno un danno rilevante da una prospettiva liberale, quello di una perdita di libertà, intesa nella sua forma generica e non specifica. Ciò giustifica una presunzione a favore della libertà, vale a dire l'idea che sia non la libertà ma la sua limitazione a dover essere giustificata. Un argomento a favore di una limitazione della libertà per essere valido anche se magari non conclusivo deve dimostrare che la limitazione della libertà che si raccomanda è in grado di prevenire un danno almeno eguale a quello prodotto dalla limitazione della libertà. Nel sostenere che vi siano ragioni valide a favore di una legislazione contro le espressioni d'avversione e d'odio, sostengo che i danni prodotti da quelle forme di esercizio della

contro le espressioni d'avversione o d'odio potrà essere presa solamente alla luce di quel bilanciamento. Peraltro, l'esito del bilanciamento potrebbe variare a seconda della forma specifica che una legislazione contro le espressioni d'avversione o d'odio potrebbe assumere, cosa che renderebbe necessaria una riflessione preliminare sulle diverse forme che essa potrebbe assumere. In questo saggio mi accontenterò di dimostrare, se vi riuscirò, che non vi sono ragioni *di principio* per opporsi a quel tipo di legislazione.

I. IL PRINCIPIO DEL DANNO: UN'INTERPRETAZIONE

È mia convinzione che una legislazione che preveda delle sanzioni per alcune forme di espressione d'avversione o d'odio sia giustificabile a partire da quella che ritengo essere la migliore interpretazione di un principio, il “principio del danno ad altri” o più brevemente “principio del danno”, la cui formulazione paradigmatica si deve a John Stuart Mill (1859). Quel principio può essere inteso in senso debole o in senso forte. Inteso in senso debole, esso stabilisce che vi siano valide ragioni *prima facie* di vietare e punire giuridicamente un'azione, ogni qualvolta dal compimento di quell'azione possa scaturire un danno per un soggetto diverso dall'agente. Inteso in senso forte, invece, esso stabilisce che vi siano valide ragioni *prima facie* di vietare e punire giuridicamente un'azione, se e solo se dal compimento di quell'azione può scaturire un danno per un soggetto diverso dall'agente. Nella sua versione debole il principio del danno non esclude che possano esservi altre ragioni – oltre a quelle identificate come rilevanti da quel principio – in grado di giustificare una limitazione giuridica della libertà delle persone, mentre nella sua versione forte esso stabilisce che il principio del danno sia l'unico principio che può giustificare una tale limitazione.

Si noti che nessuna delle due versioni del principio del danno stabilisce che ogni qualvolta dall'azione di una persona possa scaturire un danno per un altro soggetto allora quell'azione debba essere vietata e punita; esso si limita a stabilire che vi siano ragioni *prima facie* di farlo. Quelle ragioni *prima facie*

libertà d'espressione siano sufficienti a compensare il danno della perdita di libertà (generica) che quella legislazione comporterebbe. Chi, pur riconoscendo ciò, ritenesse quella legislazione comunque inammissibile dovrebbe dimostrare che essa produrrebbe danni ulteriori rispetto a quello della perdita di libertà (generica).

andranno poi valutate tenendo conto anche di altre ragioni, che potrebbero contare a sfavore della decisione di vietare e di punire l'azione dannosa, per esempio ragioni che dipendono dalla considerazione dei benefici che dal compimento di quell'azione potrebbero derivare, i quali potrebbero essere tali da superare i danni che essa potrebbe produrre: il problema diverrebbe allora, semmai, quello di stabilire se e come sia possibile compensare i soggetti che potrebbero essere danneggiati da azioni che, tutto considerato, non si ha ragione di vietare o di punire. L'idea alla base del principio del danno è che ogniqualevolta dall'azione di una persona possa scaturire un danno per un altro soggetto, si possa propriamente discutere se quell'azione debba o meno essere permessa, alla luce dei benefici e dei costi che dal compimento di quell'azione potrebbero derivare, pesati anche tenendo conto della probabilità che essi si producano.

Il principio del danno è solitamente considerato un principio liberale e talvolta addirittura come uno dei principi che definiscono il liberalismo. Si tratta di un errore. Nella sua versione debole, infatti, il principio del danno è accettato anche dai sostenitori di posizioni illiberali, i quali rifiutano il principio del danno nella sua versione forte, sostenendo che *anche* altri principi possano giustificare restrizioni giuridiche della libertà delle persone. Ancor più significativo, per mostrare l'errore consistente nell'identificare il principio del danno con il liberalismo e il liberalismo con il principio del danno, è il fatto che, benché John Stuart Mill, al quale, come già detto, si deve la formulazione paradigmatica di quel principio, abbia difeso quel principio nella sua versione forte⁵ e benché egli sia indubbiamente uno dei teorici di riferimento del liberalismo, altri teorici liberali di primo piano ne hanno assunto una versione più debole, ammettendo che possano talvolta esservi delle ragioni valide di limitare giuridicamente la libertà delle persone, anche quando dall'esercizio di quella libertà non derivi un danno per un soggetto diverso dall'agente (cfr. Hart 1963; Rawls 1971; Feinberg 1984-1990; Raz 1986). Ma la ragione principale per cui il principio del danno non può essere considerato, come tale, un principio liberale, neppure nella sua versione forte, è che, come si dirà a breve, a seconda di come si

⁵ In realtà lo stesso Mill ammette un'eccezione al principio del danno nella sua versione forte, allorché sostiene che si possa negare alle persone la libertà di rendersi schiave. Secondo Mill vi sarebbe qualcosa di contraddittorio nel permettere che la libertà possa essere esercitata per privarsi della libertà.

definisce il danno rilevante ai fini dell'applicazione di quel principio, esso può condurre a esiti liberali o a esiti illiberali⁶.

In questo saggio assumerò il principio del danno nella sua versione debole. Tendo a concordare con quegli autori liberali che sostengono che possano esservi altre ragioni valide di limitare giuridicamente la libertà delle persone oltre alle ragioni che dipendono dalla necessità di farlo per prevenire un danno a un soggetto diverso dall'agente⁷. La ragione per cui ritengo, tuttavia, utile affrontare la questione della limitazione della libertà d'espressione a partire dal principio del danno nella sua versione debole è che pochi principi – tra quelli comunemente usati per giustificare restrizioni giuridiche della libertà delle persone – sono così generalmente accettati, dai liberali così come dai non liberali. L'idea è che, se è possibile giustificare una legislazione contro le espressioni d'avversione o d'odio in base a una plausibile interpretazione del principio del danno, una tale giustificazione sia, tra quelle possibili, quella in grado di generare il più ampio consenso.

Per giustificare una legislazione contro le espressioni d'avversione o d'odio in base al principio del danno è necessario sostenere che quelle espressioni producano, o possano produrre, un danno per soggetti diversi da coloro che utilizzano quelle espressioni, tanto rilevante da giustificare un tentativo di

⁶ Così, per esempio, la difesa del moralismo legislativo di Lord Patrick Devlin (1959) è tesa a mostrare come l'imposizione giuridica di alcune norme morali tradizionali che vietano condotte senza vittime (come, per esempio, atti sessuali tra adulti consenzienti dello stesso sesso in un luogo privato) sia necessaria al fine di prevenire il danno collettivo della disgregazione sociale. Il suo argomento può essere ricondotto a una versione conservatrice del principio del danno. Si noti che lo stesso Hart (1963), nella sua replica a Devlin, sostiene che i timori di Devlin, secondo cui l'abolizione di certi reati, che traducono in norme giuridiche norme morali tradizionali che vietano condotte senza vittime, condurrebbe alla disgregazione sociale, siano infondati, non che, anche qualora quei timori fossero fondati, ciò non costituirebbe una ragione sufficiente per conservare quei reati.

⁷ In realtà lo stesso Mill ammette un'eccezione al principio del danno nella sua versione forte, allorché sostiene che si possa negare alle persone la libertà di rendersi schiave. Secondo Mill vi sarebbe qualcosa di contraddittorio nel permettere che la libertà possa essere esercitata per privarsi della libertà. Io non sono convinto che vi sia una contraddizione in ciò. Tuttavia, penso che l'intuizione di Mill vada preservata e possa essere estesa al fine di giustificare altre limitazioni giuridiche della libertà delle persone, volte ad assicurare che attraverso la propria condotta esse non possano privarsi di un nucleo essenziale di libertà, vale a dire di alcune opportunità di scelta fondamentali.

scoraggiare l'utilizzo di quelle espressioni mediante il diritto e, addirittura, mediante il diritto penale. Ovviamente, la questione centrale nell'interpretazione del principio del danno riguarda la definizione di "danno". Diverse specificazioni di "danno" producono diversi principi del danno, alcuni dei quali tanto restrittivi da risultare illiberali.

Da un punto di vista liberale risulta del tutto inaccettabile ogni specificazione del principio del danno che intenda il danno in un senso così ampio che il mero fatto che un'azione possa suscitare in una persona diversa dall'agente sentimenti negativi come, per esempio, offesa, rabbia o disgusto possa valere come danno. Definire il danno in modo così ampio avrebbe di fatto come conseguenza quella per cui, in base al principio del danno, qualsiasi tipo di azione potrebbe essere vietata, nella misura in cui qualcuno – o in una versione maggioritaria di quel principio, la maggioranza delle persone – potrebbe essere offesa, irritata o disgustata da quell'azione: non necessariamente dall'assistere a quell'azione, ma anche solo dall'idea che essa abbia luogo. Chiunque attribuisca un qualche valore alla libertà delle persone di agire anche in modi che possono urtare i sentimenti altrui – vale a dire chiunque attribuisca un qualche valore alla libertà delle persone – non può che rifiutare una tale specificazione del principio del danno.

All'opposto di quella concezione, che assume una definizione molto ampia di danno, si trovano quelle interpretazioni del principio del danno che cercano di limitare il più possibile la nozione di danno, considerando come danno rilevante per l'applicazione del principio del danno solo il danno fisico alle persone e ai beni di loro proprietà. Questa concezione del danno pare eccessivamente restrittiva. Certamente, anche da una prospettiva liberale, vi è un interesse a vietare alcune azioni che non producono un danno fisico a persone e cose. È, per esempio, possibile toccare una persona contro il suo volere o violarne la proprietà senza arrecare alcun danno fisico a quella persona o ai suoi beni, eppure riteniamo in genere, pur con alcune scusanti, che entrambe quelle condotte possano, e debbano, essere vietate. Abbiamo, dunque, bisogno di una versione del principio del danno che non sia né troppo restrittiva né troppo permissiva.

Una possibilità ulteriore consiste nel definire il danno come una violazione dei diritti di una persona. Questa concezione, tuttavia, finisce per essere circolare e per privare il principio del danno della sua utilità come principio normativo. Se definiamo il danno come violazione di un diritto, allora il principio del danno si riduce al principio per cui i diritti vanno rispettati e non devono

essere violati, che è una conclusione banale, già inclusa nell'idea stessa dell'avere un diritto. Se il principio del danno è un principio utile, è perché esso ci aiuta a stabilire quali dovrebbero essere alcuni dei diritti delle persone. In particolare, il principio del danno ci fornisce un criterio per decidere quali dovrebbero essere i diritti negativi delle persone: diritti a non essere ostacolati nell'utilizzo del proprio corpo e dei propri beni per il compimento di certe azioni e diritti a non essere sanzionati per il loro compimento. Se il principio del danno è un principio utile, è perché esso ci fornisce una guida per determinare quei diritti, cosa che presuppone che essi non siano predeterminati.

La mia proposta è che il danno rilevante ai fini dell'applicazione del principio del danno vada definito in termini di riduzione della libertà reale o, anche, delle opportunità effettive delle persone. Per "libertà reale" o "opportunità effettive", intendo ciò che le persone sono effettivamente in grado di fare con il proprio corpo – assumendo che le persone siano titolari di sovranità personale – e con i beni di cui sono proprietarie date le circostanze ambientali in cui si trovano (cfr. Van Parijs 1995, cap. 1). La libertà reale di cui una persona gode in un dato momento è data dall'insieme di opportunità tra le quali può scegliere, tenuto conto anche del "costo" di ciascuna opportunità, costo che può essere definito a sua volta nei termini della riduzione della libertà reale che la scelta di ciascuna particolare opportunità comporta, o potrebbe comportare, per quella persona. L'estensione della libertà reale di cui le persone godono varia da persona a persona nella misura in cui variano la quantità e la qualità delle risorse che ogni persona controlla e le circostanze ambientali in cui le persone si trovano. Ovviamente, la questione della distribuzione della libertà reale tra le persone, vale a dire la questione di stabilire quali disuguaglianze tra la libertà reale delle persone siano giustificabili e quali non lo siano, è un'importante questione di giustizia. Ma non è la questione di giustizia che il principio del danno serve a risolvere. Il principio del danno presuppone che la questione di quali risorse spettino alle diverse persone e di come esse possano entrarvi in possesso – vale a dire la questione dell'acquisizione dei titoli di sovranità sui corpi e di proprietà sulle cose – sia già stata decisa. La questione di giustizia per la quale il principio del danno offre una soluzione è la seguente: assunto che le persone abbiano titolo al controllo esclusivo del proprio corpo ("sovranità personale") e data una distribuzione dei titoli di proprietà tra le persone, cosa possono fare le persone con il proprio corpo e con i propri beni: quali limiti è possibile porre alla loro libertà di utilizzarli e di disporne. I titoli di sovranità personale e di proprietà di un

bene collegano una persona o un insieme di persone a un corpo o a un bene e comportano un generico permesso esclusivo di servirsi di quel corpo o di quel bene e di disporne, mediante l'esercizio di poteri di disposizione, entro certi limiti che devono essere specificati e giustificati. Il principio del danno ci aiuta a specificare e giustificare quei limiti. Se la sovranità personale stabilisce che ogni persona abbia titolo esclusivo a servirsi e a disporre del proprio corpo, la questione che il principio del danno ci aiuta a risolvere è la questione di quali limiti si possono porre all'uso che le persone fanno del loro corpo e al modo in cui ne dispongono. E similmente per i diritti di proprietà sulle cose.

La versione del principio del danno che preferisco stabilisce che, ogniqualvolta dall'uso che una persona fa del proprio corpo o dei propri beni o dal modo in cui ne dispone possa derivare una riduzione della libertà reale di una o più altre persone, allora si può considerare la possibilità di limitare la possibilità che quella persona ha di servirsi del proprio corpo e dei propri beni o di disporne in quel modo. Ovviamente, come ho già detto, ciò non significa che ogni volta che l'azione di una persona produce o potrebbe produrre una limitazione della libertà reale di un'altra persona, allora quell'azione deve essere vietata e punita: si tratta in ogni caso di bilanciare benefici e costi, incluso, come già detto (cfr. n. 4), il costo in termini di libertà che comporta ogni limitazione della possibilità che una persona ha di usare il proprio corpo e i propri beni come vuole.

Sono convinto che la versione del principio del danno che ho appena proposto sia in grado di rendere conto delle posizioni espresse da Mill nel saggio *On Liberty*, ma non è mia intenzione in questo contesto difendere una tale tesi interpretativa. In ogni caso, la versione del principio del danno che ho proposto mi sembra conforme alla natura liberale di quel principio, nella misura in cui si focalizza sulla libertà delle persone e, più precisamente, sull'unica libertà che per loro conta veramente, quella reale, che combina la dimensione formale della libertà con ciò che a quella libertà conferisce valore (Rawls 1971, par. 32).

La versione del principio del danno che definisce il danno in termini di riduzione della libertà reale mi sembra, inoltre, in grado di superare le difficoltà che le versioni del principio del danno prima considerate incontrano. Alla luce di quell'interpretazione, sentimenti soggettivi di offesa, rabbia o disgusto non possono essere generalmente considerati dei danni – certamente non possono esserlo quando derivano dal mero fatto di sapere che qualcosa esiste o ha luogo –, perché non incidono sulla libertà reale delle persone, ma

solo, semmai sul loro benessere: il fatto che io sappia che vi sono persone che si impegnano regolarmente in attività sessuali che disapprovo non modifica in alcun modo la mia libertà reale, ciò che sono in grado di fare. Tornerò in seguito su un caso particolare in cui si può sostenere che l'offesa incida sulla libertà reale delle persone. D'altro canto, l'idea del danno come riduzione della libertà reale non appare tanto restrittiva quanto l'idea del danno come danno fisico. Il fatto che io abbia il controllo esclusivo sul mio corpo e sui beni di mia proprietà non comporta solo che le altre persone non possano danneggiare il mio corpo e i miei beni, ma anche che esse non possano accedervi e usarli senza il mio consenso. Ciò, oltre a potere essere per me fonte di benessere psicologico, accresce la mia libertà reale, poiché mi consente di fare con il mio corpo e con i miei beni cose che in assenza di quel controllo esclusivo non potrei fare: concedere a un'altra persona il privilegio di toccare il mio corpo, eventualmente in cambio di qualcosa; rincasare sapendo che non troverò nessuno in casa e potrò godere del piacere della solitudine. Infine, la versione del principio del danno che preferisco evita la circolarità della versione del principio del danno che intende il danno come violazione di un diritto. È vero che essa presuppone una distribuzione indipendente dei titoli di sovranità personale e di proprietà, ma, nondimeno, quella versione del principio del danno può essere effettivamente usata come strumento per decidere quali diritti di usare il proprio corpo e i propri beni debbano essere attribuiti alle persone.

2. ESERCIZI DANNOSI DELLA LIBERTÀ D'ESPRESSIONE

Gli attuali ordinamenti giuridici includono numerose norme che limitano la libertà d'espressione, sanzionandone alcune forme di esercizio. Senza pretesa di completezza e con l'avvertenza che vi sono differenze significative tra i diversi ordinamenti giuridici, quelle norme includono norme che vietano l'istigazione a commettere certi reati, la minaccia, l'ingiuria, la diffamazione, la pubblicità ingannevole, la violazione della privacy, del diritto d'autore, della proprietà intellettuale, del segreto industriale e del segreto di stato, nonché norme che puniscono alcune forme di espressione perché ritenute offensive, come le norme sulla blasfemia, sull'oscenità, sul vilipendio. Si tratta di norme di natura diversa, variamente sanzionate, sostenute da una pluralità di ragioni differenti (cfr. Tushnet 2018). È ben possibile che alcune di quelle norme

siano da considerarsi, da una prospettiva liberale, ingiustificabili e dunque ingiuste. Tuttavia, il fatto che quelle norme esistano e che, almeno in alcuni casi, la loro giustificabilità non sia controversa, attesta in maniera indiscutibile che la libertà d'espressione non sia considerata dai nostri ordinamenti una libertà assoluta, non passibile di essere limitata in alcun caso. Né è possibile sostenere che le uniche forme di limitazione della libertà d'espressione ammesse siano quelle che regolano le forme, i tempi e i luoghi dell'esercizio di quella libertà senza entrare nel merito dei contenuti che vengono espressi, poiché di fatto molte delle norme menzionate sanzionano certe forme d'esercizio della libertà d'espressione proprio in ragione dei loro contenuti.

Non vi sono qui né il tempo né lo spazio per indagare cosa potrebbe giustificare ciascuna di quelle norme, quali di esse siano giustificabili e in che misura la loro giustificazione possa essere basata sulla versione del principio del danno che ho proposto nel paragrafo precedente. Ciò che intendo sostenere, usando come esempi la diffamazione, la violazione della privacy e la minaccia, è che almeno alcune di quelle norme limitative della libertà d'espressione possano essere giustificate – e siano giustificate al meglio – a partire da quella versione del principio del danno.

La differenza principale tra le norme che sanzionano la diffamazione e quelle che sanzionano la violazione della privacy dipende dal valore di verità dell'informazione che viene diffusa: nel caso della diffamazione l'informazione che viene diffusa in merito a una persona è falsa o non provabile come vera, nel caso della violazione della privacy essa è vera o può anche essere vera. Entrambi i tipi di norme, in modo diverso, proteggono la reputazione, l'immagine pubblica di una persona (sull'importanza della reputazione si veda Origgi 2016). Ovviamente ciò non è necessariamente la loro sola funzione. Per quanto riguarda le norme a tutela della privacy, per esempio, esse proteggono anche dalla diffusione di informazioni che potrebbero non avere alcun impatto sulla reputazione di una persona, ma che quella persona potrebbe preferire tenere per sé, per un'inclinazione alla riservatezza propria o per proteggere da indebite intrusioni le persone con cui intrattiene delle relazioni nella sfera tutelata dalla privacy. Indubbiamente, tuttavia, la tutela della reputazione delle persone è una delle funzioni alle quali quel tipo di norme assolve.

Ma perché è così importante la tutela della reputazione di una persona? La mia tesi è che essa sia così importante, perché ha un impatto sulla libertà reale delle persone. Si pensi alla diffusione di informazioni circa le preferenze ses-

suali o la condotta sessuale delle persone, siano esse vere o false. Nella misura in cui all'interno di una data società è diffuso un pregiudizio nei confronti delle persone con certe preferenze o certe condotte sessuali, l'attribuzione, vera o falsa che sia, a una persona di quelle preferenze o condotte sessuali potrebbe tradursi in una restrizione della loro libertà reale: quelle persone potrebbero essere ingiustamente discriminate ed escluse da alcune opportunità che altrimenti avrebbero avuto. Così, per esempio, in una comunità fortemente omofoba, le opportunità per un candidato apertamente omosessuale di essere eletto in Parlamento, in particolare tra le fila di un partito conservatore, sono minori di quelle di un candidato eterosessuale. E lo stesso potrebbe valere per le sue opportunità di ottenere un incarico professionale o un impiego. E ciò dovrebbe essere considerata un'ingiustizia – oltre che fonte di un danno collettivo – da chiunque ritenga che gli unici fattori che dovrebbero contare nell'elezione dei membri del Parlamento o nella selezione della persona cui attribuire un incarico o un impiego dovrebbero essere le competenze: la capacità di promuovere gli interessi del proprio elettorato o di tutti i cittadini (a seconda di come si intenda il ruolo della rappresentanza politica) e la capacità di svolgere al meglio le mansioni associate a un impiego o a un incarico. Vi possono essere molte valide ragioni per cui una persona può scegliere di rinunciare alla tutela garantita dalle norme contro la diffamazione e la violazione della privacy e questa è una valida ragione per sanzionare la violazione di quelle norme con sanzioni civili o con sanzioni penali attivabili solo su querela di parte. Tuttavia, la rinuncia a tale protezione, nella misura in cui rischia di comportare una riduzione della libertà reale delle persone, è qualcosa che dovrebbe dipendere da una decisione del soggetto interessato.

In quanto alle minacce, esse possono incidere sulla libertà reale delle persone rendendo una o più delle opportunità a loro disposizione per loro più “costose”. Ciò non dovrebbe sorprendere, poiché è esattamente così che funziona anche la minaccia di una sanzione giuridica: riducendo la libertà reale delle persone, rendendo il compimento dell'azione vietata per loro più costoso, al fine di dissuaderle dal compierla. Nella misura in cui ciò che viene minacciato è una condotta illecita, che colui che formula la minaccia non ha il permesso di compiere, allora la minaccia di quella condotta può essere considerata dannosa, in quanto restrizione illecita della libertà reale di una persona. Ovviamente l'impatto di una minaccia sulla libertà reale di una persona dipende dal livello di “credibilità” della minaccia per la persona minacciata, cioè da quanto quella persona possa credere probabile che la minaccia venga effettivamente messa in

atto, ma è molto difficile valutare la credibilità di una minaccia dal punto di vista della persona alla quale la minaccia è diretta e, dunque, per quella ragione, nella misura in cui ciò che viene minacciato è un fatto illecito, vi sono ragioni valide di ritenere la minaccia inammissibile e sanzionabile.

3. LE ESPRESSIONI D'AVVERSIONE O D'ODIO

Alcune delle forme di esercizio della libertà di espressione che sono vietate dalle norme che ho considerato nel paragrafo precedente possono essere considerate espressioni d'avversione o odio. Ciò è in genere il caso dell'ingiuria e della minaccia. Dunque, alcune espressioni d'avversione o d'odio sono già attualmente vietate e punite da alcuni ordinamenti giuridici. Tuttavia, spesso esse lo sono solo quando dirette a singole persone. Il dibattito sull'ammissibilità o meno di una legislazione contro le espressioni d'avversione o d'odio, invece, riguarda in genere espressioni che colpiscono, direttamente o indirettamente, un intero gruppo sociale, vale a dire tutti i suoi membri, non, o non solo, singole persone.

Definisco, in termini molto generali, un'espressione d'avversione o d'odio come un esercizio della libertà d'espressione che, direttamente o indirettamente, veicola o è in grado di suscitare avversione o odio nei confronti degli appartenenti a un gruppo sociale, dove per "avversione" intendo un sentimento di fastidio, di disprezzo o di disgusto e per "odio" un sentimento di avversione che si accompagna alla volontà che la persona cui è diretto subisca un danno di qualche tipo e che può spingere talvolta ad agire in modo da procurare quel danno. Le espressioni d'avversione possono assumere la forma dell'uso di appellativi e termini denigratori per qualificare i membri di un gruppo sociale o singole persone in quanto membri di quel gruppo sociale. Le espressioni d'odio, invece, possono assumere la forma di minacce o di istigazioni al compimento di atti illeciti nei confronti dei membri di un gruppo sociale o di singole persone in quanto membri di quel gruppo sociale. Le espressioni d'avversione o d'odio sono indirette, quando non sono direttamente rivolte a un gruppo sociale e, dunque, a tutti i suoi membri, ma sono rivolte a una singola persona in quanto membro di quel gruppo sociale: così, per esempio, l'uso di un appellativo o di un termine denigratorio, tipicamente utilizzato per riferirsi ai membri di un particolare gruppo sociale, al fine di colpire un membro di quel gruppo costituisce al tempo stesso un'espressione d'avversione nei confronti dell'intero gruppo sociale, di tutti i suoi membri.

È importante mantenere la distinzione tra espressioni d'avversione ed espressioni d'odio. È certamente possibile, e fortunatamente più comune di quanto si possa pensare, provare avversione nei confronti dei membri di un gruppo sociale e, al tempo stesso, condannare l'odio nei confronti di quel gruppo sociale. Non vi è nulla di contraddittorio nel disprezzare qualcuno e al tempo stesso ritenere che quel qualcuno non debba essere danneggiato o trattato ingiustamente.

Le espressioni d'avversione o d'odio devono essere distinte da altre forme d'esercizio della libertà d'espressione che sono spesso loro accomunate nella discussione sul trattamento giuridico dello *hate speech*. Esse devono essere distinte, innanzitutto, dalla diffamazione di gruppo, che consiste nella diffusione di idee false o non dimostrate nei confronti dei membri di un gruppo sociale, che ha come intento e/o come effetto quello di mettere in cattiva luce i membri di quel gruppo, con tutto ciò che ne consegue. Esse devono essere distinte, inoltre, dalla formulazione di giudizi morali negativi sulla condotta distintiva dei membri di un gruppo sociale e di raccomandazioni di evitare quella condotta. Ovviamente alla base delle espressioni d'avversione o d'odio nei confronti dei membri di un gruppo sociale possono esservi credenze false o non dimostrate o giudizi morali negativi nei confronti dei membri di un gruppo sociale, ma si tratta di forme diverse d'esercizio della libertà d'espressione.

Le espressioni d'avversione o d'odio possono essere dannose, nell'accezione rilevante per l'applicazione della versione del principio del danno che identifica il danno con una riduzione della libertà reale delle persone in almeno due modi diversi.

Innanzitutto, quelle forme d'espressione possono contribuire a ridurre l'insieme delle opportunità a disposizione dei membri di particolari gruppi sociali o rendere alcune opportunità più "costose" per i membri di particolari gruppi sociali di quanto non siano per altre persone, contribuendo ad alimentare, riprodurre e diffondere sentimenti di avversione e d'odio nei confronti di quei gruppi sociali, che forniscono dei motivi (talvolta percepiti soggettivamente come ragioni) per azioni discriminatorie o violente nei confronti dei membri di quei gruppi sociali⁸. Ciò spesso risulta nell'esclusione

⁸ L'argomento di Waldron (2012) a favore di una legislazione contro lo *hate speech* è simile a quello appena proposto. Waldron sostiene che una tale legislazione sia necessaria per prevenire forme d'esercizio della libertà d'espressione che minano l'idea dell'eguale dignità di tutte le persone, che è un presupposto del loro giusto trattamento.

dei membri dei gruppi sociali oppressi da certe opportunità: per esempio, dall'opportunità di mostrarsi o assumere certi atteggiamenti in pubblico senza essere aggrediti, dalle opportunità di affittare una casa, dall'opportunità di ottenere un incarico o un impiego ecc. Ciò vale in particolare per le minacce di, o per l'istigazione a, commettere atti discriminatori o violenti nei confronti dei membri di un particolare gruppo sociale o di singoli membri del gruppo in quanto tali, ma vale più in generale per tutte le espressioni d'avversione e d'odio.

Non è ovviamente possibile dimostrare un nesso causale diretto tra una singola espressione d'avversione o d'odio, la diffusione di avversione e odio nei confronti di quel gruppo sociale e azioni discriminatorie o violente che colpiscono i membri di quel gruppo sociale. Un singolo esercizio di libertà d'espressione contro un gruppo sociale o una persona in quanto membro di quel gruppo sociale non può determinare la maggior probabilità per i membri di quel gruppo sociale di subire azioni discriminatorie o violente più di quanto le emissioni di una singola automobile possano determinare un aumento della probabilità di sviluppare una delle patologie associate all'inquinamento ambientale per chi si trovi in prossimità di quelle emissioni: eppure, così come è evidente che le emissioni di ogni automobile contribuiscono a determinare l'inquinamento ambientale che contribuisce ad aumentare la probabilità di sviluppare le patologie a esso associate, ogni espressione d'avversione o d'odio contro i membri di un gruppo sociale alimenta una cultura avversa a quel gruppo sociale che può facilmente spiegare la maggior incidenza di azioni discriminatorie e violente nei confronti di quel gruppo sociale. Esiste una correlazione tra la diffusione all'interno di una certa cultura di avversione e odio nei confronti di certi gruppi sociali e il fatto che i membri di quei gruppi sociali sono più spesso dei membri di altri gruppi sociali vittime di discriminazione e di violenza. Negare che, a dispetto di quella correlazione, vi sia un legame tra i due fenomeni significa non volerlo vedere. Chiunque abbia una comprensione anche solo superficiale di come opera la mente umana può comprendere facilmente quale sia il meccanismo attraverso cui l'avversione e l'odio nei confronti di certe persone possa tradursi in violenza o discriminazione nei loro confronti.

Si potrebbe obiettare che il fatto che i membri di certi gruppi sociali subiscano più comunemente delle ingiustizie non dipende dal fatto che le persone *esprimano* avversione e odio nei confronti dei membri di quei gruppi sociali, bensì dal fatto esse *provino* avversione e odio nei loro confronti. Im-

pedire a quelle persone di esprimere quei sentimenti non elimina i sentimenti e, quindi, non può essere un mezzo efficace di contrasto alle ingiustizie subite dai membri dei gruppi sociali oppressi. Addirittura, impedire alle persone che provano avversione e odio nei confronti dei membri di certi gruppi sociali di esprimere quei sentimenti, renderebbe più difficile identificare quelle persone e accertare le intenzioni alla base della loro condotta al fine di provarne il carattere oppressivo. Questa obiezione potrebbe funzionare, se i sentimenti di avversione e odio fossero dati naturali, caratteristiche innate delle persone e non qualcosa che si produce e diffonde socialmente. Ovviamente non è così. I sentimenti di avversione e odio nei confronti dei gruppi sociali oppressi sono simili a fattori patogeni come virus e batteri, che possono trasmettersi da una persona all'altra, e, come nel caso delle malattie infettive gli interventi che rendono difficile la trasmissione del fattore patogeno sono strumenti efficaci nel ridurre l'incidenza della malattia pur non eliminando il fattore patogeno, anche nel caso dei sentimenti di avversione e odio, interventi che ne ostacolano la trasmissione possono rivelarsi efficaci nel ridurre l'incidenza delle ingiustizie ai danni dei membri dei gruppi sociali oppressi. La diffusione di espressioni d'avversione e d'odio nei confronti dei membri dei gruppi sociali oppressi, inoltre, oltre a favorire la diffusione di quei sentimenti negativi tra chi ne era privo, tende a rafforzare quei sentimenti in chi ne era già portatore nella misura in cui costui può trovare conferma della "validità" dei suoi sentimenti nel fatto che anche altri li condividano ed essere rassicurato dal loro consenso e dalla loro approvazione.

Il secondo modo in cui le espressioni d'avversione o d'odio possono ridurre la libertà delle persone è rendendo per loro direttamente più "costoso" fare certe cose. Ciò avviene, tipicamente, quando le espressioni d'avversione e d'odio sono usate nel contesto di aggressioni verbali. L'aggressione verbale comporta tipicamente l'utilizzo di espressione d'avversione o d'odio, ma ciò che qualifica un esercizio della libertà d'espressione come un'aggressione verbale è il modo in cui quelle espressioni sono usate, più che le espressioni in sé. È infatti possibile esprimere avversione o odio nei confronti di un gruppo sociale e dei suoi membri, o anche nei confronti di una particolare persona in quanto membro di un gruppo sociale, senza che quell'esercizio di libertà d'espressione possa contare come aggressione verbale: l'esempio più chiaro di ciò si ha quando l'espressione d'avversione o d'odio avviene in assenza di persone appartenenti al gruppo sociale oggetto dell'avversione o dell'odio espresso. In caso di aggressione verbale, le espressioni d'avversione o d'odio non si limita-

no a fornire indirettamente ragioni/motivi per certe azioni violente, ma costituiscono esse stesse delle azioni violente, che possono arrivare a rendere molto difficile per i membri di certi gruppi sociali fare certe cose: non è facile restare indifferenti e continuare a fare ciò che si sta facendo, quando si è aggrediti verbalmente da una o più persone. Ciò riguarda in particolarmente le opportunità di azione nello spazio pubblico. I membri di certi gruppi sociali sanno che manifestando la propria identità nello spazio pubblico possono incorrere in aggressioni verbali: e anche quando ciò non impedisce a quelle persone di manifestare la propria identità nello spazio pubblico, ciò rende indubbiamente quella scelta per loro più costosa di quanto non sia per i membri dei gruppi sociali che non sono oggetto d'avversione o d'odio. Chiunque appartenga a un gruppo sociale oggetto d'avversione o d'odio sa – e/o teme – che esprimendo pubblicamente la propria identità rischia di esporsi al dileggio o all'insulto: e questa consapevolezza funziona come un forte disincentivo a mostrarsi in pubblico per ciò che si è. Lo stesso Mill (1859) sembra consapevole di ciò nel momento in cui sottolinea come vi siano diversi modi di manifestare agli altri la propria disapprovazione per il modo in cui essi vivono le loro vite, alcuni più accettabili di altri perché meno lesivi della libertà altrui.

Ci si potrebbe chiedere se, in questo secondo caso, quello delle espressioni d'avversione o d'odio usate nel contesto di un'aggressione verbale, il “danno” non si produca mediante un'offesa. Si potrebbe sostenere, infatti, che è al fine di evitare l'offesa derivante dall'aggressione verbale che una persona potrebbe essere indotta ad astenersi da certe condotte nello spazio pubblico. Non credo sia questo sempre il caso. Un'aggressione verbale può assumere talvolta un'intensità tale da rendere molto difficile il compimento di un'azione, anche a prescindere dall'offesa. In quel caso l'aggressione verbale è simile a un rumore fortissimo e fastidioso che rende di fatto impossibile il compimento di un'azione. Ma, indubbiamente, a volte nel caso delle aggressioni verbali il danno si produce mediante un'offesa. Ciò ci invita a rivalutare la possibilità che l'offesa possa, in alcune circostanze, costituire un danno rilevante. In quest'ottica si possono fare due osservazioni. In primo luogo, è possibile sostenere che vi sia un'asimmetria moralmente rilevante, almeno da una prospettiva liberale che attribuisce valore alla libertà di ogni persona di vivere la propria vita a modo proprio, tra il fatto di *essere* offesi dal modo in cui le altre persone scelgono di vivere la propria vita e il fatto di *venire* offesi dalle altre persone per il modo in cui si decide di vivere la propria vita. Innanzitutto, nel primo caso si può supporre che l'offesa non sia intenzionale, mentre nel

secondo caso generalmente lo è. Ma, soprattutto, se si assume che a ciascuno dovrebbe essere garantita la possibilità di vivere la propria vita a modo proprio, le preferenze autoriferite delle persone circa il modo di vivere la propria vita meritano una tutela diversa dalle preferenze eteroriferite delle persone circa il modo in cui le altre persone vivono le loro vite (cfr. Dworkin 1977, cap. 12). In secondo luogo, si potrebbe sostenere che l'offesa, o certe forme di offesa, assumano una rilevanza particolare quando dipendono da azioni che hanno luogo nello spazio pubblico, in quanto lo spazio pubblico dovrebbe essere uno spazio particolarmente ospitale, al quale tutti dovrebbero potere accedere "pagando lo stesso prezzo". D'altronde, solo assumendo che sia così, vale a dire che lo spazio pubblico sia soggetto a norme di condotta più restrittive rispetto a quelle che governano gli spazi privati, alcune delle quali tese a ridurre il rischio d'offesa, è possibile rendere conto di alcune restrizioni giuridiche attualmente in vigore come quelle che vietano la nudità o certi atti osceni nello spazio pubblico.

CONCLUSIONE

Il fatto che le espressioni d'avversione e quelle d'odio possano risultare dannose almeno nei due modi sopra considerati fornisce valide ragioni *prima facie* per una legislazione che imponga delle restrizioni giuridiche a quelle forme d'espressione. Come ho scritto nell'introduzione, tuttavia, prima di poter decidere a favore o contro una tale legislazione, quelle ragioni devono essere bilanciate con le ragioni che è possibile avanzare contro quel tipo di legislazione, ragioni che potrebbero variare anche a seconda dei dettagli di quella legislazione. Sono, infatti, diverse le questioni alle quali nell'avanzare una proposta di legge contro le espressioni d'avversione e d'odio si dovrebbe fornire una risposta. Si dovrebbe stabilire, innanzitutto, se tutte le espressioni d'avversione o d'odio dovrebbero essere vietate e punite o solo quelle che presentano certe caratteristiche: per esempio solo quelle diffuse in certe forme o con certi mezzi e/o solo quelle in grado di raggiungere un certo pubblico e/o solo quelle che hanno luogo nello spazio pubblico e/o solo quelle che riguardano certi gruppi sociali. Si dovrebbe, poi, stabilire come sanzionare il tipo di espressioni d'avversione o d'odio ritenute sanzionabili con riferimenti sia al tipo sia alla severità delle sanzioni.

In questo saggio mi sono soffermato sulle espressioni d'avversione e d'odio, escludendo dalla mia trattazione altre forme d'esercizio della libertà d'espres-

sione che spesso sono accomunate alle espressioni d'avversione e d'odio nella letteratura sull'*hate speech*, in particolare la diffamazione di gruppo e l'espressione di giudizi morali negativi nei confronti dei membri di certi gruppi sociali. Ovviamente anche quelle altre forme di esercizio della libertà d'espressione possono risultare dannose, contribuendo ad alimentare, riprodurre e diffondere sentimenti di avversione e d'odio nei confronti dei membri di certi gruppi sociali. E, tuttavia, sostenere che anche quelle forme di esercizio della libertà di espressione dovrebbero essere sanzionate risulta più problematico, in virtù della natura di quelle forme di espressione. Non è difficile identificare una minaccia o un invito a commettere un atto illecito. Né è possibile sostenere che una minaccia, un'istigazione alla discriminazione o alla violenza o un insulto siano atti comunicativi meritevoli di protezione in virtù del contributo che potrebbero fornire a una discussione razionale finalizzata all'accertamento della verità e/o alla promozione di forme di vita consapevoli. Molto più difficile tracciare una linea di confine tra ciò che costituisce diffamazione di gruppo e ciò che non lo è e, ancor di più, tra giudizi morali accettabili e non.

La mia convinzione è che, al fine di ridurre al minimo il rischio di abuso, una legislazione accettabile che limiti la libertà d'espressione a tutela dei gruppi sociali oppressi dovrebbe ambire a vietare e punire solo le forme più esplicite e violente di espressione d'avversione o d'odio: le espressioni d'odio consistenti nella minaccia di o nell'istigazione a compiere atti illeciti contro le persone e le espressioni d'avversione nel contesto di aggressioni verbali in particolare quando hanno luogo nello spazio pubblico. Ovviamente una legislazione contro le espressioni d'avversione o d'odio con un ambito di applicazione così ristretto non sarebbe di per sé uno strumento sufficiente per contrastare l'avversione e l'odio nei confronti di certi gruppi sociali e le ingiustizie che da quei sentimenti dipendono. Altri strumenti – educativi, promozionali – sono necessari. Il tipo di legislazione contro le espressioni d'avversione o d'odio che immagino potrebbe essere adottata permetterebbe molte forme di esercizio della libertà d'espressione che potrebbero alimentare, riprodurre e diffondere sentimenti negativi nei confronti di certi gruppi sociali e, tuttavia, una tale legislazione avrebbe come effetto almeno quello di sancire pubblicamente che non ogni tipo di espressione è tollerabile e di indurre le persone a evitare le forme più violente di espressione. Quantomeno sul piano simbolico, l'impatto di una tale legislazione sarebbe notevole.

BIBLIOGRAFIA

- Devlin P. (1959), "The enforcement of morals", *Proceedings of the British Academy*, vol. XLV, pp. 129-151.
- Dworkin R. (1977), *Taking Rights Seriously*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Feinberg J. (1984-1990), *The Moral Limits of the Criminal Law*, 4 voll., Oxford, Oxford University Press.
- Hart H.L.A. (1963), *Law, Liberty, and Morality*, Stanford, Stanford University Press.
- Mill J.S. (1859), *On Liberty*, London, Parker.
- Origgi G. (2016), *La reputazione*, Milano, Egea.
- Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Raz J. (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press.
- Tushnet M. (2018), *Freedom of Expression*, Cheltenham, Edward Elgar.
- Van Parijs P. (1995), *Real Freedom for All. What (if Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford, Oxford University Press.
- Waldron J. (2012), *The Harm in Hate Speech*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Young I.M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.

Antonella Besussi

Hate speech.
Una categoria inattendibile¹

A Massimo Bordin

INTRODUZIONE

«Dimmi cosa viene a fare un immigrato ad Albettone che rischia la pelle», «Bruciate gli zingari», «Faresti bene a aprire le tue cosce facendoti pagare», «Scimmia di merda sciacquati la bocca quando parli di un ministro della Repubblica», «Quando saremo grandi faremo riaprire Aushwitz e vi ficcheremo tutti nei forni».

Ecco un campione molto limitato di quelle forme di espressione che si descrivono con il termine di arte *hate speech* (di seguito HS). Sono forme espressive ampiamente praticate, ampiamente disapprovate, e per le quali si richiedono anche regolamentazioni e restrizioni. Anche se è oggetto di una intensa politicizzazione, il termine appare analiticamente poco chiaro. A interessarmi è il suo impiego come categoria nel discorso pubblico, che non intendo ristretto a questioni convenzionalmente politiche, ma esteso a tutte quelle di interesse comune, e rivolto a uditori ampi, anche quando l'ascolto effettivo non è considerevole. Cercherò di chiarire che la categoria soffre di vaghezza concettuale, è associata a una forma di unilateralismo normativo e favorisce una concezione moralistica del discorso pubblico.

I. CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

L'interesse a regolare il discorso pubblico attraverso vincoli e procedure non è nuovo nella teoria politica (basti pensare al liberalismo politico e alla teoria

¹ Ringrazio Alessandra Facchi e Corrado Fumagalli per osservazioni e critiche.

deliberativa)². HS tuttavia è il prodotto di un paradigma specializzato in un attacco radicale al *free speech* in quanto strumento di oppressione delle minoranze. Non ricostruirò qui l'interazione tra le diverse tradizioni che contribuiscono alla linea argomentativa che vorrei denominare *hate-speech-censorship*³. È comunque a questi argomenti, o meglio all'esito complessivo delle loro tesi, che farò riferimento per entrare nel merito.

Userò il termine “discorso” per descrivere forme espressive che non richiedono necessariamente parole e non escludono necessariamente condotte⁴. La giurisprudenza del Primo Emendamento assumerà nel mio argomento un ruolo sia pure indiretto per ragionare sul potere del discorso e sui problemi che può causare. Questo anche perché la protezione del cosiddetto HS praticata negli Stati Uniti è unica al mondo, quindi oggetto di un dibattito di grande interesse teorico. Su questo sfondo il riferimento al contenuto dei di-

² Il “dovere di comportamento civile” è un vincolo restrittivo di tipo morale che limita il discorso pubblico obbligando i cittadini ad avanzare soltanto ragioni pubbliche, cioè accessibili e condivisibili, per leggi e politiche che riguardano questioni di giustizia e principi fondamentali (cfr. Rawls 1999, Lezione VI, 183-214). Questo non impedisce a Rawls di difendere in termini classicamente liberali la libertà di espressione politica, compresa la *subversive advocacy*. Sulla coerenza tra la prima e la seconda posizione non posso esprimermi qui. Per un argomento deliberativo sulla libertà di espressione cfr. per esempio Rostbøll 2011 che ritiene il discorso pubblico debba essere vincolato dall'ideale morale di non tenere fuori altri dalla deliberazione con comportamenti irrispettosi. Quando si discute di questioni sensibili ci sono cose che non si possono dire.

³ Con questa etichetta intendo descrivere la posizione argomentativa che altri definiscono impropriamente come *post-modern censorship* (Gey 1996; Collier 2001). L'elaborazione dell'argomento è considerata un'impresa cooperativa tra la *critical race theory* (Matsuda, Lawrence III, Delgado, Crenshaw, 1993), il femminismo degli atti linguistici (MacKinnon 1999; Brison 1998; Hornsby, Langton 1998) e il cosiddetto “dignitarismo” (Waldron 2012). Mi rendo conto che utilizzare un argomento collettivo per rappresentare una posizione sull'HS è riduttivo perché sacrifica le specificità. Nello stesso tempo, credo, questa scelta permette di orientarsi in un dibattito sterminato e spesso confuso. Dove sarà necessario, comunque, indicherò i riferimenti specifici.

⁴ Con maggior precisione per “discorso” si intendono parole parlate o scritte, per “espressione” si intendono modi di manifestare idee che non richiedono necessariamente parole (sfilare, indossare travestimenti, dipingere, fare picchetti), per “condotta espressiva” si intendono infine comportamenti finalizzati a comunicare messaggi (bruciare la cartolina-precetto, bruciare una bandiera, fare il saluto romano). Cfr. Guinn (2005) per un'introduzione a definizioni e questioni base.

scorsi come ragione per regolamentarli appare particolarmente controverso, visto che il discorso non deve essere trattato a seconda *di quello che dice* né a seconda di *chi è a parlare*. Anche l'etichetta di discorso *di "basso" valore* viene utilizzata molto parsimoniosamente come motivo per mettere discorsi fuori gioco⁵. Sono importanti indicazioni normative per ragionare su un concetto come quello di HS, che richiede invece sensibilità al contenuto e alla qualità del discorso, oltre che all'identità del parlante⁶.

La *hate-speech-censorship* (HSC) mette in questione una visione "avversariale" del discorso pubblico, come spazio di discorsi contro/pro qualcosa o qualcuno. L'aggettivo ha un valore descrittivo perché riconosce che il discorso pubblico riflette divergenze tra interessi, credenze, visioni del mondo, ideologie e inclinazioni, ma ha anche un valore normativo perché ammette che tali divergenze sono un ingrediente normale e inevitabile della vita pubblica. (Cfr. Redish 2013). L'*advocacy*, come espressione di quello che si crede e si vuole convincere gli altri a credere o non credere assume nel discorso avversariale un ruolo cruciale. HSC cerca di ridimensionarlo in modo drastico introducendo una differenza di genere tra discorso dissidente e discorso aggressivo. Penso a come si critica l'equivalenza tra discorso comunista e discorso razzista o si respinge l'idea che per quanto HS sia dannoso non è più dannoso di altri discorsi estremi che sarebbe fin troppo facile bandire in quanto comunemente sgraditi⁷. L'attenzione si sposta sull'impatto distruttivo di *certe* forme di

⁵ Il criterio del "basso valore" è utilizzato per negare che un discorso possa contribuire in modo apprezzabile al discorso pubblico o abbia idee da esprimere. Ci sono categorie di discorso che devono essere valutate in modo orientato al contenuto? Sì, per esempio la pornografia infantile. Il criterio, tuttavia, resta eccezionale, altrimenti apre la porta a quel tipo di valutazione di merito che HSC favorisce in merito a HS.

⁶ Non voglio dire che le citate indicazioni giurisprudenziali devono essere considerate *ispo facto* normative dalla teoria politica, che dispone di sue fonti specifiche sulla questione della libertà di espressione. Le sentenze esemplari della Corte Suprema americana che la riguardano rappresentano però un riferimento teorico imprescindibile per il ragionamento pubblico sul suo valore. In merito a questo ruolo della Corte valgono le considerazioni di Rawls (1994, 186-190). Aggiungerei che i casi giudiziari sostituiscono efficacemente gli esempi fittizi cui in certi casi la filosofia politica deve ricorrere.

⁷ Il primo esempio è in *Brandenburg v Ohio* (1969), caso in cui la Corte sentenza a maggioranza che l'"azione illegale imminente" fa la differenza tra discorso avvocatorio (anche di azioni illegali) e discorso istigatorio, e che dunque *ceteris paribus* il discorso razzista equivale a ogni

espressione su *certe* persone e viene in primo piano una crescente diffidenza verso la forma avversariale del discorso pubblico, che presuppone relazioni bilaterali tra parlanti. La libertà di parola diventa una circostanza sospetta perché si crede che non tutto il discorso libero è discorso buono, e solo il discorso buono deve essere libero. Questo è lo sfondo sul quale la categoria di HS assume rilievo e sul quale avvanzerò le mie riserve.

2. VAGHEZZA

HS è un concetto vago, cioè sottodeterminato. Non è chiaro infatti dove finisce la sua estensione, e quindi non c'è un criterio di appartenenza sì/no al dominio che descrive. Anche se questa indeterminatezza gli permette di guadagnare flessibilità, modellandosi in risposta a situazioni, fenomeni o incidenti specifici e adattandosi alle esigenze contingenti, le incombenze normative che gli sono attribuite richiederebbero di classificare il discorso in modo ben più preciso. Come dirò, la vaghezza concerne a) l'etichetta "odio", b) le caratteristiche delle persone che ne sono oggetto e c) il confine del discorso come azione intenzionale a sé stante centrata sulla dimensione comunicativa.

a) Odio

L'etichetta "odio" copre un'eterogenea varietà di discorsi ostili, dall'antipatia all'avversione, dal fastidio al biasimo, dal disgusto all'insulto. Qualsiasi tipo di

altro discorso sovversivo; il secondo esempio, invece, riguarda *American Booksellers Association v. Hudnut* (1985) dove il giudice di appello Frank Easterbook del Settimo Distretto dichiara incostituzionale l'ordinanza civile contro la pornografia stesa da MacKinnon e Andrea Dworkin sentenziando, tra l'altro, che a) non si può distinguere legalmente tra discorso che tratta le donne in modo approvabile e discorso che le tratta in modo disapprovabile («the state may not ordain preferred viewpoints in this way. The Constitution forbids the state to declare one perspective right and silence opponents»); b) un discorso non può essere definito di "basso valore" sulla base del suo contenuto; c) richiedere di limitare il discorso sulla base del fatto che il discorso migliore non prevale equivale a pretendere di stabilire qual è il discorso migliore (Stone 2010). Secondo MacKinnon (1987, 213) il significato di questa sentenza per le donne equivale a quello della sentenza *Dred Scott v. Sanford* (1857) per i neri, un caso in cui si dichiara che la Costituzione americana non estende la cittadinanza alle persone di colore. Il giudizio mostra una divergenza profonda sul modo di intendere la relazione tra libertà di espressione, libertà politica e eguaglianza politica.

espressione portatrice di disapprovazione, riserve e dubbi verso credenze, condotte o caratteristiche di membri delle minoranze è suscettibile di condanna. Il discorso scherzoso, satirico, umoristico è soggetto a scrutinio non meno del discorso serio. La letteratura e la poesia non meno della stampa. L'ombrello che il concetto offre è molto ospitale, ma le ragioni per cui certi discorsi devono esserne coperti restano allo stesso tempo imprecise e smodate. Il repertorio delle giustificazioni è vario: dalla pace sociale all'ordine, dalla non-discriminazione alla dignità, come si è detto, «often without any principled attempt to separate them out or address the freess speech concerns they raise» (Hare, Weinstein 2009, 7). Suggerirei che questa strategia è strumentale a delegittimare all'ingrosso un'ampia varietà di discorsi ostili senza dover valutare il loro *effettivo* contenuto ostile. Considerarli rappresentativi di un canone dispensa dal soppesare le differenze che eventualmente esibiscono. Diventa così difficile distinguere coerentemente tra proteggere un individuo o un gruppo da aggressioni e proteggerli da qualsiasi attitudine ostile.

Il problema è rappresentato proprio dal ruolo normativo che assume un sentimento negativo quando si tratta di classificare un discorso come irricevibile. La parola "odio" dice qualcosa di chi parla, delle passioni e emozioni che stanno dietro le parole, dato che la sostanza del messaggio è pensata come necessariamente associata a certe "maniere" (quello che Brown 2017 ben definisce come *the myth of hate*). Ma dice anche qualcosa sugli effetti del discorso sull'uditorio, su quello che è inteso come il suo potere istigatorio: è discorso che "fa odiare" persone connotate da certe caratteristiche. A specificare la natura del discorso è chiamata una motivazione duttile e soggettiva. Resta inoltre incerto se l'odio in questione sia quello espresso dai parlanti, quello subito dalle vittime o quello cui l'uditorio è istigato.

Che il riferimento all'odio associato al discorso sia un problema è generalmente ammesso, anche dai sostenitori del concetto di HS. Sentimento individuale di avversione per eccellenza («I hate the Moor» – dice Iago), l'odio si è specializzato a descrivere ogni tipo di ostilità verso minoranze vulnerabili, perdendo però perspicuità. Come si diceva odiare è disapprovare, offendere, ferire; ma è anche calpestare, opprimere, togliere dignità. La molteplice tipologia dei registri incrementa il problema dell'indeterminatezza perché sovrappone il linguaggio politico dell'ingiustizia al linguaggio affettivo delle sensibilità ferite. (Jones 2011, 86-87). Questa mescolanza impropria tra pretese legittime di accesso al discorso e rimostanze moralistiche contro cattivi parlanti è un vizio costitutivo del concetto, come si vedrà meglio più avanti.

Anche in merito al problema di dove guardare per localizzare l'odio non c'è chiarezza. Si guarda al parlante o all'uditorio più ampio? HSC afferma che a contare non sono le attitudini o le emozioni negative dei parlanti, ma i loro intenti. Bisogna capire se l'odio è conseguenza prevista e desiderata di quello che dicono, qualcosa che cercano di implementare. Non è facile, però, appurare gli intenti "cattivi" del parlante, soprattutto se l'estensione del discorso che si considera "cattivo" è molto ampia. Per questa ragione si sposta l'attenzione dalle intenzioni comunicative di chi parla agli effetti del discorso, ignorando che non si tratta di effetti facilmente accertabili, perché instabili e imprevedibili. L'uditorio può ricavare idee buone da discorsi cattivi e viceversa, ha sue responsabilità e suoi meriti per quello che fa del discorso. HSC invece ragiona come se HS fosse discorso infallibile, in modo da mostrare che l'ostilità del parlante non solo colpisce il bersaglio, ma si trasmette efficacemente agli spettatori.

b) Oggetti

La seconda questione cui il concetto HS risponde vagamente riguarda le caratteristiche che rendono le persone potenziali bersagli di aggressione. Per essere oggetto di odio devi avere qualcosa che non va: devi essere nera, grassa, lesbica, piccola di statura, povera, immigrata. Questa lista non si può considerare esaustiva perché sempre nuove caratteristiche svantaggiose si aggiungono. La persona diventa uno o più di questi suoi attributi, che la penalizzano esponendola all'aggressione. Si presume invece che chi di questi attributi è privo occupi nella relazione discorsiva o il ruolo dell'aggressore o il ruolo dello spettatore passivo.

Il concetto ha impiego solo sullo sfondo di relazioni asimmetriche, per definizioni incompatibili con la reciprocità argomentativa implicata dal discorso avversariale. Alcuni sono bersagli delle asserzioni offensive di altri, *oggetti* che non possono diventare *soggetti* di asserzioni analoghe (una questione sulla quale tornerò più avanti). Originariamente identificato su basi razziali, religiose, etniche (le minoranze storicamente oppresse) lo status minoritario in nome del quale respingere HS si è progressivamente esteso a includere il genere, l'orientamento sessuale, l'età, lo stato civile, la capacità fisica, l'obesità. Eloquentemente appare la clausola cosiddetta «other forms», che compare in una risoluzione sia pure non vincolante del Consiglio di Europa del 1997: descrive HS come discorso in grado di produrre effetti di legitti-

mazione, diffusione o promozione di odio razziale, xenofobia, antisemitismo o «*altre forme* di discriminazione o odio basate su intolleranza»⁸. Definizione “ultrainclusiva” al punto da promuovere una sorta di “neolingua”, perché si può allargare a coprire un repertorio di caratteristiche a rischio di essere odiate pressoché illimitato. Questo eccesso di protezione, però, è “sottoinclusivo” perché implica l’intento di svantaggiare il discorso che il suo ombrello lascia scoperto (cfr. Heinze 2006, 565-566). In definitiva, lo status minoritario è connesso a un repertorio di caratteristiche individuali e il discorso offensivo contro persone che le hanno non deve essere protetto. Questo significa che il discorso offensivo contro chi non ha le caratteristiche “giuste” non è preso in considerazione.

c) *Confini*

Che il discorso sia effettivamente potente è una ragione fondamentale del suo valore. Problemi e esiti di questa efficacia devono senza dubbio essere esplorati. Se si ammette che il discorso può “toccare” bisogna ammettere che talvolta può anche danneggiare. Una volta concesso questo si deve aggiungere che è indispensabile distinguere il danno da altri possibili effetti negativi, come per esempio l’offesa, e valutare se gli effetti negativi che il discorso eventualmente produce siano da considerarsi “speciali” o analoghi agli altri. Il concetto di HS tuttavia non permette né di tracciare i confini di ciò che si chiama convenzionalmente “discorso” né di riconoscere la specificità del danno che il discorso può provocare.

HSC adotta una strategia di *blurring* coerente con la vaghezza del loro strumento principale. Il suo primo effetto è cancellare la distinzione tra effetti tangibili e effetti intangibili del discorso. Non c’è spazio per l’offesa in quanto affronto alla sensibilità dell’interlocutore, perché non c’è offesa senza danno: non c’è differenza tra un disagio mentale o emotivo e un danno materiale perché gli interessi fondamentali in gioco sono sempre gli stessi vale a dire opportunità, perseguimento di scopi e prospettive per il futuro. I danni eventuali causati dal discorso non sono quindi “speciali”.

Non è un caso se HSC imputa un “errore metafisico” alle teorie che difendono il libero discorso. Dal suo punto di vista solo se si accetta una forma di dualismo non interazionista tra mente e corpo si può accettare la distinzione tra

⁸ Comitato dei Ministri, Consiglio di Europa 1997.

discorso aggressivo e condotta aggressiva (Brison 1998, 40). Credere che i danni del discorso possano essere mentalmente mediati, dunque passibili di qualche forma di controllo da parte delle vittime, significa in effetti credere che tra gli effetti di un insulto e quelli di un pugno nello stomaco passi una differenza. HSC usa il concetto di HS per negare questa differenza classificando il discorso come un fenomeno “fisico” o un atto linguistico. Assume cioè che il discorso è condotta e solo come tale va valutato. L’idea che discorsi ostili possono anche esprimere giudizi veri o falsi e non escludono il ricorso a idee politiche, per quanto sgradevoli e disprezzabili, non è quindi presa in considerazione. Eppure, anche se disapprovazione, critica o sarcasmo si manifestano assertivamente e magari in forme spiacevoli, questo non impedisce che comunichino qualche nozione in merito a credenze e/o attitudini di qualcuno contro/su qualcun altro. Se si tratta di attitudini e credenze negative il loro effetto sarà offensivo perché urterà sensibilità. Ma per quali ragioni ulteriori rispetto alla loro spiacevolezza le si dovrebbe tacitare? Per proteggere gli individui dai giudizi negativi che altri hanno su di loro?

La risposta affermativa di HSC dipende da una metafisica antidualistica che prevede un continuum tra aspetti fisici e aspetti mentali degli agenti tale per cui gli aspetti fisici sono irriducibilmente mentali⁹. In quanto *assaultive speech* o *expressive harm* HS non offre una descrizione sia pure odiosa del mondo né deve essere considerato per i suoi aspetti magari anche culturalmente straordinari¹⁰. È uno schiaffo, uno sputo, una coltellata. Il confine tra

⁹ Cfr. Brison (1998, 57) che aggiunge: «It should not come as a surprise that free-speech theory is vexed by the mind-body problem since speech seems to exist in a twilight realm between the mental and the physical, between thought and behavior». La replica di Collier (2001) sottolinea efficacemente che il discorso per essere tale deve implicare una dimensione comunicativa in grado di distinguerlo da altre azioni intenzionali; che non tutto il discorso è condotta, altrimenti qualsiasi condotta sarebbe espressiva; e che la nozione di *assaulting speech* cancella importanti distinzioni che devono essere preservate (*Ibidem*, 204, 232-233).

¹⁰ Un esempio interessante di quello che intendo è la controversia sul bando a *The Adventures of Huckelberry Finn* da parte di diverse scuole secondarie americane per proteggere la sensibilità degli studenti neri, che potrebbe essere offesa dall’uso della parola “negro” nel libro (cfr. Hentoff 1993, 18-41). Nella stessa direzione vanno la politica accademica dei *trigger warnings* (avvertimenti sul contenuto potenzialmente offensivo dei testi relativo a razzismo, sessismo, bullismo, obesità, disabilità, omofobia, transfobia ecc.), il cosiddetto *deplatforming*, vale a dire il bando a speakers sgraditi nei campus (come Tim Hunt, Ger-

discorso e altri atti intenzionali scompare, il bersaglio non ha alcuna possibilità di sottrarsi al colpo, attenuarlo o replicare.

Alla stessa conclusione si arriva se dal danno diretto che HS provocherebbe alle sue vittime si passa a esaminare il danno indiretto di cui si renderebbe responsabile istigando l'uditorio contro di loro. HSC nega infatti ogni differenza tra "A parla per convincere U *a credere/non credere* qualcosa di C" e "A parla per convincere U *a fare qualcosa* contro C". Si gioca con la dimensione di successo del discorso, che ha sempre effetti su credenze e attitudini dell'uditorio. In questione tra difensori e detrattori del concetto di HS è la natura di questi effetti, non la loro esistenza.

Prima questione dirimente tra gli uni e gli altri. Ci sono effetti che seguono *dal dire* qualcosa. Senza dubbio il discorso ostile tende a persuadere l'uditorio, ha quindi un ruolo causale (o perlocutorio). Il discorso avvocatorio vuole convincere. Supponiamo voglia incoraggiare l'uditorio a credere che certe caratteristiche di persone non sono apprezzabili. Significa questo che lo sta incoraggiando a maltrattare le persone che le hanno, o le circostanze in cui questo accade devono essere accuratamente delimitate¹¹? Seconda questione dirimente. HSC sostiene che ci sono effetti *nel dire* qualcosa. In questo caso il discorso ostile sarebbe di per sé un atto che maltratta persone usando le parole come fossero un martello o invece di un martello. Qui non si parla di conseguenze, ma di quello che il discorso fa dicendo cose, cioè della sua forza illocutoria. La distinzione, tuttavia, è variamente contestata. Dal mio punto di vista resta oscuro il significato intrinsecamente attivo delle parole dal quale l'esistenza di HS come atto linguistico o fenomeno fisico dipende. Se le parole non hanno una relazione

maine Greer, Ayaan Hirsi Ali, Charles Murray, Milo Yiannopoulos, per citare solo qualche nome) e la richiesta della rimozione dall'insegnamento di *discriminatory professors* (si veda il caso recente di John Finnis a Oxford; cfr. Cleveland 2019 per un resoconto dei fatti). Nell'insieme si tratta di situazioni in cui si evidenzia il ruolo terapeutico attribuito a interventi di limitazione del discorso che hanno un'implicazione coercitiva: si proteggono vittime potenziali impedendo l'ascolto all'uditorio più ampio.

¹¹ Qui assume un ruolo determinante lo standard dell'istigazione, di per sé ambiguo ed esposto a manipolazioni, comunque difficile da circoscrivere se si vuole proteggere la dimensione avvocatoria del discorso. Interessante è in questo senso il caso *United States v. O'Brien* (1968) in cui la Corte distingue nel gesto di bruciare la cartolina-precetto per il Vietnam la dimensione espressiva, il gesto avvocatorio, dalla dimensione non espressiva, dichiarando che la seconda prevale perché si tratta di un appello alla diserzione che destabilizza l'ordine.

referenziale con la realtà diventa molto difficile distinguere cosa è discorso e cosa non lo è e molto facile far sparire ogni distinzione tra il ruolo avvocatorio e ruolo causale e/o costitutivo di danno delle forme espressive¹².

Infine, l'intangibilità degli effetti dannosi apre a una loro incontrollabile proliferazione. Si pensi a alcuni simboli culturali come la bandiera confederata o le statue del generale Lee negli Stati Uniti. Rappresentano attitudini ostili agli interessi dei neri indipendentemente dagli effetti negativi che causano? I monumenti e gli edifici costruiti dal fascismo offendono la democrazia italiana? Lo standard dell'odio è potenzialmente ingestibile dal punto di vista politico a meno che non si accetti che qualcosa è HS indipendentemente da se e come colpisce qualcuno dato che i suoi effetti possono essere invisibili. Approfittando della vaghezza HSC utilizza HS come uno standard proibizionistico insaziabile. Cosa tiene in piedi questa ambizione?

3. UNILATERALISMO

Come dicevo, HSC vuole promuovere una politica del discorso capace di distinguere disaccordo e dissenso da odio. Non è una distinzione concettualmente facile (Post 2009, 125) Il modo convenzionale di intenderla consiste nel ritenere che HS esprima disaccordo/dissenso, ma con l'aggiunta di due elementi essenziali: lo stile di presentazione insultante/offensivo e l'impatto aggressivo su persone già deboli. Una risposta meno convenzionale è che manifestazioni di disaccordo e dissenso si distinguono da manifestazioni di odio perché il disaccordo richiede relazioni bilaterali tra parti più o meno simmetriche per quanto riguarda la possibilità di contrastarsi reciprocamente.

HS invece è una categoria che si alimenta di disparità: disparità di potere sul discorso e disparità epistemiche tra capaci e incapaci di esprimersi adeguatamente. Il discorso è una prerogativa dei privilegiati e il suo costo

¹² Il ricorso alla teoria degli atti linguistici come sfondo per i problemi di HS accentua la vaghezza dei confini tra dire e fare che affliggono il concetto, e non risolve la difficoltà di distinguere tra dimensione perlocutoria e forza illocutoria del discorso (del resto esplicitamente ammessa da Austin 1987) Anche tentativi ragionevoli di identificare in HS l'atto illocutorio di trattare qualcuno come *moral subordinate* (per esempio quello di Altman 1993) non arrivano a conclusioni convincenti perché devono ammettere che un discorso che discrimina non equivale a un discorso che fa *advocacy* per la discriminazione.

deve essere calcolato su quanto gli altri perdono quando lo si lascia libero di esprimersi. Discorsi avversariali sono quindi classificati a seconda di *chi* è a parlare: come una manifestazione del potere di aggredire nel caso dei privilegiati e come repliche autodifensive e reattive nel caso degli altri. HSC sopprimerebbe discorsi offensivi dei primi, ma non risposte offensive dei secondi. Procedere diversamente, e cioè ammettere relazioni bilaterali, significherebbe mascherare il modo in cui interessi acquisiti sono in grado di modellare gli scambi discorsivi negando che non tutti gli attori hanno lo stesso potere di condizionarli. L'idea che il discorso debba essere protetto indipendentemente dal punto di vista che esprime rende difficile prendere in considerazione la sua natura, le relative posizioni di potere della persona che parla e di quelli che ascoltano, la storia che le ha prodotte. Come già anticipato, HS è un tipo di discorso possibile solo sullo sfondo di relazioni asimmetriche. È cioè un discorso unilaterale: da parlanti specifici a bersagli specifici, da parlanti specifici a uditori da istigare contro bersagli specifici.

HSC utilizza l'unilateralismo come un criterio descrittivo (dice come le cose stanno relativamente alle relazioni discorsive) e come un criterio normativo (dice cosa si deve fare per cambiare la situazione). Quello che accade è che gruppi privilegiati regolano le relazioni discorsive secondo i propri interessi e le proprie norme, assoggettando gli altri a espressioni che li insultano, li offendono, li privano di dignità. Se la libertà di espressione tutela pratiche di dominio la soluzione migliore è soppressione del discorso dannoso e promozione del discorso svantaggiato: l'eguaglianza dei punti di vista deve essere sostituita dalla discriminazione tra i punti di vista, l'eguaglianza tra i parlanti deve essere sostituita dalla discriminazione tra i parlanti. Regole contro HS non sono neutrali al punto di vista perché si basano sull'idea che ci sono discorsi moralmente sbagliati, *per questa ragione* da tacitare, il che comporta appunto una politica del discorso selettiva, incompatibile con la priorità del diritto alla libertà di espressione sui diversi contenuti di cui i parlanti sono portatori.

L'unilateralismo implica che il libero discorso sia valutato dal punto di vista di chi è peggio trattato dalle sue regole. Ma non implica l'interesse a pareggiare i conti, non ha lo scopo di rendere davvero effettivo il discorso avversariale. Il punto è togliere diritto di parola a chi lo ha per darlo a chi non lo ha. È una soluzione redistributiva di tipo punitivo, che nello stesso tempo implica una concezione paternalistica dello status di coloro che sono considerati esclusi dalla libertà di parola. Precisamente nel concetto di esposizione al danno del discorso è da rintracciarsi la dimensione di radicale vulnerabilità che li caratteriz-

za. Questo punto è particolarmente importante. Se le persone sperimentano i modi dannosi in cui il discorso le tocca anche attraverso il loro giudizio restano responsabili di scegliere se e come replicare perché non si tratta di un'esperienza che le costringe all'immobilità. Questa idea di *agency* controdiscorsiva è incompatibile con le caratteristiche del soggetto incapace che HSC descrive come la vittima di HS. Qui il contributo di Butler può offrire suggerimenti significativi, che si condividano o meno la sua nozione di soggetto e il suo vocabolario post-strutturalista. Anzitutto, mettendo in questione l'idea che sulla scena dell'HS si confrontano un aggressore attivo e una vittima passiva Butler evidenzia che la vittima può non stare al gioco, facendolo fallire e dunque sottraendosi agli effetti dannosi del discorso. Ma è soprattutto nel rifiuto di classificare HS come atto illocutorio, capace di cancellare ogni differenza tra dire e fare e quindi di colpire infallibilmente, che l'argomento può acquisire una rilevanza importante per spostare l'attenzione sulla dimensione causale dei discorsi ostili, e sullo spazio che i loro effetti lasciano alla contestazione e alla replica (Butler 2010).

4. MORALISMO

La libertà di espressione prevede che la protezione del discorso operi secondo criteri epistemicamente e moralmente neutrali. Non si tutelano solo i discorsi veri o i discorsi giusti. Questo perché anche alle idee sbagliate o disprezzabili deve essere riconosciuta la possibilità di partecipare al discorso pubblico. Così come a nessuno può essere impedito di votare perché le sue credenze sono disinformate o spregevoli, a nessuno può essere negato il diritto di esprimersi perché quello che dice è troppo offensivo per essere ascoltato. Qualsiasi posizione deve poter avere voce, il che non comporta evidentemente che qualsiasi posizione sarà rispettata allo stesso modo o avrà le stesse probabilità di imporsi (cfr. Dworkin 1999, 237-239). A nessuno (neanche all'*hate-speaker*) può essere garantito il successo del suo discorso, a chiunque (anche all'*hate-speaker*) deve essere garantita la possibilità di esprimerlo. HSC respinge questi requisiti formali come una fantasia ideologica¹³. La neutralità al contenuto

¹³ Per questa nozione del *free speech* come "fantasia ideologica", che ritengo possa attribuirsi a HSC come ispirazione di fondo, cfr. Petersen 2007: i sostenitori del libero discorso non danno una rappresentazione distorta della realtà, ma vivono una realtà illusoria, nella quale sono profondamente e affettivamente coinvolti.

e all'identità dei parlanti che prevedono coincide dal suo punto di vista con una sostanziale indifferenza alle disparità di potere sul discorso. La strategia per raddrizzarle opera attraverso un criterio proibizionista finalizzato a zittire discorsi con tendenze "cattive".

Si tratta di un criterio utilizzato dalla Corte Suprema fino alla prima metà del Novecento per sopprimere il discorso dissidente (per esempio contro la schiavitù o contro l'impegno bellico) sulla base della sua generica propensione a produrre instabilità e disordine. Il "*bad tendency test*" avrebbe dovuto appurare se l'unico scopo di un discorso fosse quello di istigare o causare attività illegali. Su questa base viene per esempio condannata una donna americana perché iscritta al partito comunista (*Whitney v. California*, 1927): non aveva fatto nulla, ma in quanto affiliata a un partito sovversivo la sua libertà espressiva non doveva essere protetta perché manifestava "cattive tendenze".

Il test, abbandonato con la sentenza *Brandenburg* (vedi nota 7) è *recuperato* più o meno esplicitamente da HSC proprio per le implicazioni controverse che hanno indotto la Corte a abbandonarlo: non permette di distinguere tra danno potenziale e danno imminente e fa coincidere la paura di certi effetti con il motivo di averla. Ma il punto critico è soprattutto il modo in cui è definita la *negatività* delle tendenze che il discorso da tacitare favorisce. L'utilizzo di un *bad-tendency test* è funzionale alla promozione di un modello di discorso "buono", per definizione non condivisibile in società moralmente conflittuali, dove la tendenza "cattiva" di qualcosa dovrebbe essere definita trasversalmente a differenti concezioni di che cosa è cattivo, e sulla base di un criterio normativo aperto a critica e disaccordo. HSC tende invece a una ristrutturazione virtuosa del discorso pubblico, anche attraverso l'istituzionalizzazione di un discorso ufficiale. Manifesta qualche affinità con le politiche propagandistiche dei regimi totalitari: è chiaro che più la categoria HS è ideologicamente orientata più individui e governi possono sfruttarla per screditare o zittire chi di volta in volta occupa il posto di nemico oggettivo. Il "vasto programma" di neutralizzazione dell'odio si estende a raccomandare maniere pubbliche adeguate, specificando quali umori e attitudini evitare, quali stati mentali non provocare, quali segni e gesti esibire o non esibire. Non si tratta, però, soltanto di condizionare comportamenti esterni. L'ambizione è quella di influire sulle credenze che li producono attraverso una sorta di coazione alla virtù, alle condotte discorsive che avrebbe una persona con le credenze giuste. In linea con la logica della forza illocutoria del discorso, eliminare parole indesiderabili significa rifare il mondo in cui si parla.

Sulla questione è opportuno un chiarimento. Senza dubbio il discorso pubblico non può fare a meno di regole di *civility*, che guidino in modo non istituzionalizzato le relazioni reciproche tra estranei. Di per sé, il concetto di *civility* oscilla tra un significato politico e un significato morale, tanto è vero che ne sono disponibili diverse concezioni, su uno spettro che va dal minimalismo (*civility* come condivisione di codici di comportamento che non implica restrizioni morali o virtù epistemiche) al massimalismo (*civility* come condivisione di credenze sulle ragioni per codici di comportamento) (cfr. Bejan 2017). Respingendo il modello avversariale di discorso HSC rifiuta la concezione minimalistica per imporre, anche attraverso restrizioni e sanzioni, una concezione massimalistica, che scredita politicamente forme espressive sulla base del loro contenuto moralmente sconveniente. Si ritiene che HS deteriori quella che Waldron (2012, 71-77) definisce l'«estetica politica» di una società liberal-democratica: gli arredi del mondo pubblico, il vocabolario accettato di una cultura, il visibile, l'ascoltabile, il tangibile. È un punto interessante, ma mal posto. In società pluraliste ben lontane dall'unanimità valutativa una cultura pubblica può offrire materiali per accordi e disaccordi, ma non garantire una "atmosfera" pubblica di affiatamento e sintonia, tanto meno se tutelata da un'etichetta che ripulisca il discorso pubblico dalle scorie avversariali.

CONCLUSIONI

La categoria di HS è inattendibile sia sul piano concettuale sia sul piano normativo. Non è cioè in grado di identificare i problemi cui vorrebbe rispondere né le soluzioni che potrebbero risolverli. Dipende da una rappresentazione distorta del modo in cui le cose stanno relativamente alle disparità di potere sul discorso; giustifica politiche illiberali per correggerle; favorisce la priorità di una concezione buona del discorso pubblico sui disaccordi che dividono individui e gruppi su che cos'è un discorso pubblico buono. È inutilizzabile da parte di teorie liberali più e meno pluraliste che attribuiscono al discorso pubblico un valore intrinseco o strumentale nella promozione della libertà di prendere la parola su questioni di interesse comune (lascio deliberatamente ampio lo spettro delle posizioni possibili). Che aderiscano o meno alla concezione avversariale del discorso pubblico come qui si fa, e indipendentemente dalla concezione di *civility* che sottoscrivono, non credo quelle teorie dovrebbero dare credito alla categoria di HS.

BIBLIOGRAFIA

- Altman A. (1993), "Liberalism and Campus hate speech: A philosophical examination", *Ethics*, vol. 103, n. 2, pp. 302-317.
- Austin J.L. (1987), *Come fare cose con le parole*, Genova, Marietti.
- Bejan T.M. (2017), *Mere Civility. Disagreement and the Limits of Toleration*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Brison S.J. (1998), "Speech, harm, and the mind/body problem in First Amendment jurisprudence", *Legal Theory*, vol. 4, n. 1, pp. 39-61.
- Brown A. (2017), "What is hate speech? Part I: The myth of hate", *Law and Philosophy*, vol. 36, n. 4, pp. 419-468.
- Butler J. (2010), *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Milano, Cortina.
- Cleveland M. (2019), "Oxford students want world's top natural law scholar fired for being a Catholic", <https://thefederalist.com>, January 11.
- Collier C.W. (2001), "Hate- speech and the mind-body problem. A critique of post-modern censorship theory", *Legal Theory*, vol. 7, n. 2, pp. 203-234.
- Comitato dei ministri, Consiglio di Europa (1997), *Raccomandazione n. R (97) 20E, Principio 1*.
- Dworkin R. (1997), *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Oxford, Oxford University Press.
- Gey S.G. (1996), "The Case Against Postmodern Censorship Theory", *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 145, n. 2, pp. 193-297.
- Guinn D.E. (2005), "Philosophy and theory of freedom of expression", in P. Finkelman (a cura di), *The Encyclopedia of American Civil Liberties*, vol. 1, pp. 1169-1194.
- Jones P. (2011), "Religious belief and freedom of expression: Is offensiveness really the issue?", *Res Publica*, vol. 17, n. 1, pp. 75-90.
- Hare I., Weinstein J. (2009) (a cura di), *Extreme Speech and Democracy*, Oxford, Oxford University Press.
- Heinze E. (2006), "Viewpoint absolutism and hate speech", *The Modern Law Review* vol. 69, n. 4, pp.543-582.
- Hentoff N. (1993), *Free Speech for Me-but not for Thee: How the American Left and Right Relentlessly Censor Each Other*, New York, HarperCollins.
- Hornsby J., Langton R. (1998), "Free speech and illocution", *Legal Theory*, vol. 4, n. 1, pp. 21-37.
- McKinnon C.A. (1987), *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- (1999), *Soltanto parole*, Milano, Giuffrè.

- Matsuda M.J., Lawrence C.R. III, Delgado R., Crenshaw K.W. (1993) (a cura di), *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, Boulder, Westview Press.
- Petersen J. (2007), "Freedom of expression as liberal fantasy: The debate over *The People vs. Larry Flynt*", *Media, Culture & Society*, vol. 29, n. 3, pp. 377-394.
- Post R. (2009), "Hate Speech", in Hare, Weinstein 2009, 123-138.
- Rawls J. (1999), *Liberalismo politico*, Milano, Comunità.
- Redish M.H. (2013), *The Adversary First Amendment. Free Expression and the Foundations of American Democracy*, Stanford, Stanford University Press.
- Rostbøll C.F. (2011), "Freedom of expression, deliberation, autonomy and respect", *European Journal of Political Theory*, vol. 10, n. 1, pp. 5-21.
- Stone G.R. (2010), "American Booksellers Association v. Hudnut: 'The Government Must Leave to the People the Evaluation of Ideas'", *University of Chicago Law Review*, vol. 77, pp. 1219-1237.
- Waldron J. (2012), *The Harm in Hate Speech*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

Casi

- American Booksellers Association v. Hudnut* (1985), 771 F 2d 323 (7th Circuit).
- Brandenburg v. Ohio* (1969), 395 US 444.
- Dred Scott v. Sanford* (1857), 60 US (19How) 393.
- United States v. O'Brien* (1968), 391 US 367.
- Whitney v. California*, (1927), 274 US 357.

INTRODUZIONE

Spesso si considera il discorso d'odio come un'anomalia nel corso naturale della vita democratica. Quando personalità pubbliche ricorrono a parole discriminatorie e offensive, abbondano i titoli sensazionalistici. Allorché qualche episodio d'odio si guadagna le prime pagine dei giornali, ci si affretta a pulir via quelle macchie che potrebbero guastare tutto il resto. Nel modo in cui si cura un'epidemia, isolato il focolaio e rilevato il tasso d'incidenza, si sperimentano misure eccezionali.

Troviamo il medesimo ordine d'idee nella voluminosissima letteratura filosofica sul tema: il discorso d'odio è una deroga alla norma con contraccolpi reali che comandano interventi commisurati. Si scrive molto sia degli effetti veri e presunti (per esempio, Brown 2015, 101; Delgado 2018; Gelber, McNamara 2016; Langton 2012; Matsuda 2018; Simpson 2019; Waldron 2012, 4) sia di cosa andrebbe (Brettschneider 2012; Gelber 2002; Lawrence III 2018; Molnar 2012; Parekh 2006; Waldron 2012, 105-143) o non andrebbe fatto (Dworkin 2009 e 2012; Hare, Weinstein 2009; Heinze 2016; Strossen 1990)². Rimane fuori l'idea per cui il discorso d'odio è un'anomalia

¹ Sono grato ad Antonella Besussi e Valeria Lauria per i tanti e necessari scambi di vedute. Ringrazio Elisabetta Galeotti e Federica Liveriero per aver curato questo simposio.

² C'è una differenza concettuale molto significativa tra causare un danno e costituire un danno su cui la letteratura sta maturando un crescente interesse. Si vedano accenni in Lepoutre (2017) e Simpson (2019). L'argomento di Jeremy Waldron (2012) per il danno

controllabile. Anziché di un elemento trascurabile, si tratta però di una premessa di partenza per chi, di volta in volta, prediligendo il contenimento (Brettschneider 2012; Gelber 2002; Parekh 2006; Waldron 2012; Matsuda 2018), cerca antidoti prodigiosi. In questo saggio, dirò, il discorso d'odio è una pratica ordinaria, una mossa cooperativa del parlante per rispondere alle attese del suo uditorio. Il mio oggetto di studio può apparire alquanto marginale. In verità, oltre a spiegare perché limitare il discorsi d'odio sia più difficile di quanto si pensi, mette a disposizione un primo argomento filosofico per continuare la discussione sulle ragioni dei discorsi polarizzanti in politica. Molta retorica della destra estrema, scrive qualcuno (Betz 2003; Mudde 2007), è una parafrasi più radicale di inclinazioni già diffuse tra partiti moderati e loro simpatizzanti.

Servono alcuni passaggi argomentativi per dare forza alla mia tesi. Nella prossima sezione chiarirò il metodo di lavoro. Nella terza parte del saggio inserirò il discorso d'odio in una logica di domanda e offerta tra ascoltatori e locutore. Partendo da un caso studio, troverò almeno una buona ragione per sostenere l'ordinarietà del discorso d'odio.

Si rende necessaria un'annotazione preliminare. Al centro della mia indagine c'è il discorso pubblico d'incitamento all'odio, qualunque esso sia e in qualsiasi occasione. Però non tutto cade entro questa categoria. Con "incitamento all'odio", "discorso d'odio", o "discorso pubblico d'incitamento all'odio", intendo un tipo di comunicazione (non solo verbale) che, rivolgendosi a una vasta platea, vuole minare lo status di individui o gruppi già fragili. Si è a lungo dibattuto sulla definizione legale e filosofica del cosiddetto *hate speech*, su questo o quel paletto giuridico, sull'estensione della sua natura discorsiva, sulla sua presa normativa (per esempio Hare, Weinstein, a cura di, 2009; Maitra, McGowan 2010; Simpson 2016; Yong 2011). La mia si presenta alla maniera di una concettualizzazione schematica e inclusiva. Per capirci: un graffito razzista, una vignetta satirica, la battuta di un politico, un pamphlet, un articolo di giornale, un commento sui social network, una fotografia, delle azioni dimostrative, un manifesto o un poster, una declamazione pubblica, un film, un gesto, una scultura possono essere luoghi del discorso d'odio. Lo sono quando istigano alla violenza e incitano al pregiudizio. Un graffito come

nel discorso d'odio potrebbe essere ricondotto a tale distinzione. In questo articolo, evito di addentrarmi in una trattazione più approfondita di un tema tanto spinoso.

«I migranti vengono in Italia per rubare», parole tipo «Dobbiamo decidere se la nostra etnia, se la nostra razza bianca, se la nostra società deve continuare a esistere e se la nostra società dev'essere cancellata» e canzoncine alla «Senti che puzza scappano anche i cani stanno arrivando i napoletani, colerosi terremotati voi col sapone non vi siete mai lavati...» sono esempi di discorso d'incitamento all'odio. Restano esclusi da questo lavoro il linciaggio nei confronti di chi denuncia stupri di gruppo, assalti verbali, offese dirette, calunnie, accuse infamanti, minacce più o meno velate. Rimangono fuori perché, in qualsiasi democrazia liberale, non c'è il minimo dubbio che questi atti costituiscano crimini tanto gravi da meritare una pena (Hare, Weinstein, a cura di, 2009); Heinze 2016; Herz, Molnar 2012)³. Adottando questa classificazione, mi permetto quantomeno la magra consolazione di precisare l'oggetto di studio, il quale, pur delimitato, rimane un vero grattacapo⁴.

I. NOTE DI METODO

Per lavorare sul discorso d'odio io accolgo i principi fondamentali della pragmatica⁵. Non sono certo il primo. La teoria degli atti linguistici ha acquisito grande credibilità nello studio di gerarchie sociali e condotte oppressive (Crasnow, Superson 2012; Maitra, McGowan 2012; McKinnon 1999; Mikkola 2017). Vuoi con aderenza alla lezione di John L. Austin (Hornsby, Langton 1998; Langton 2012), vuoi con un accento sulle tesi di Herbert Paul Grice o della cinematica conversazionale di David Lewis (1979; McGowan 2019), vuoi ancora con un approccio eterodosso (Butler 2010), la filosofia del linguaggio ordinario continua a condizionare controversie politiche e di diritto. Qui mi limiterò a un la-

³ Talvolta, soprattutto negli Stati Uniti, dove il discorso d'odio gode di più protezione, si cerca di accostare certi casi di *hate speech* alle *fighting words*, parole che, come gli esempi citati nel testo, per il solo fatto di essere pronunciate, arrecano un danno. Si vedano, *Chaplinsky v. New Hampshire*, 315 U.S. 568 (1942), Erik Bleich (2011) e Kent Greenawalt (1995).

⁴ Si veda il contributo di Antonella Besussi in questo numero.

⁵ Questa corrente mette in risalto che, entro un contesto d'uso, l'enunciato non dice solo qualcosa di vero o falso (senso cognitivo) ma serve a compiere degli atti (senso pragmatico). Per un'introduzione alla pragmatica del linguaggio, si vedano Bianchi (2003) e Sbisà (1983).

voro nel didentro della pragmatica. È quindi sufficiente esplicitare i presupposti dell'argomento: il senso di un'espressione dipende da ciò che il locutore vuole fare; un enunciato può modificare stati di cose; facendo variare il retroterra, lo stesso enunciato può compiere atti diversi; solo vagliando variabili di contesto e regole dell'interazione, si può dare un'interpretazione completa dell'enunciato; l'enunciato dice qualcosa, ma risponde parimenti a uno scopo e genera conseguenze, intenzionali o meno (Austin 2019, 7-19; Bianchi 2003, 55-61).

Esaminiamo quindi il discorso d'odio nella cornice in cui viene proferito – la *situazione di discorso d'odio*. Ci sono cinque elementi fondamentali (o meglio, cinque più uno): *portatore d'odio*, *gruppo target*, *intolleranti*, *tolleranti*, *tolleranti in apparenza e terreno comune*⁶. Il *portatore d'odio* è chi trasmette il contenuto proposizionale. Non è sempre riconoscibile all'istante (ricordiamo vignette e manifesti anonimi), ma ciò non toglie che un certo discorso possa essergli attribuito. Ora, a rigor di termini, il discorso d'odio è tale perché incita e/o diffonde intolleranza verso gruppi o individui (UN 1965). Esplicito o implicito, il suo contenuto proposizionale fa dunque riferimento a un singolo o un collettivo, il *gruppo target*, appunto⁷. Fin qui, d'accordo. Però non dimentichiamoci di un aspetto rilevante: il *portatore d'odio* fa discorsi pubblici. Quell'uso di parole ed enunciati si rivolge a un insieme variopinto dove riconosciamo *intolleranti*, chi ha disposizioni d'odio verso il *gruppo target*, *tolleranti*, coloro che, in quel momento, biasimano il *portatore d'odio*, e *tolleranti in apparenza*, questi sembrano tolleranti, ma, al proferimento di un discorso d'odio, rivelano le proprie disposizioni⁸. Affinché il *portatore d'odio* possa comunicare con successo, ci deve essere un *terreno comune* di credenze

⁶ Ho tratteggiato un profilo essenziale, ma ogni individuo può recitare l'una o l'altra parte. L'equilibrio tra *intolleranti*, *tolleranti* e *tolleranti in apparenza* è mutevole: un membro del *gruppo target* può proferire un discorso d'odio verso altri individui e un *portatore d'odio* può trasformarsi in *gruppo target*.

⁷ Non conosco argomenti in letteratura che, nella definizione del discorso d'odio, rifiutino il nesso tra contenuto proposizionale e *gruppo target*. Si vedano, per esempio, Brettschneider (2012, 1); Brown (2017, 419-427); Greenawalt (1989); Hare, Weinstein (2009, 1-7); Lepoutre (2017); Maitra, McGowan (2010), Simpson (2016), Waldron (2012, 27-28) e Yong (2011).

⁸ Scrivo “cinque più uno” perché i *tolleranti in apparenza* si rivelano sempre dopo il fatto. Non è quindi garantito che, pur presenti, siano visibili.

(Grice 1957; Stalnaker 2002) e/o atteggiamenti (Langton 2012)⁹. A metà tra questi due punti di vista, io considero il *terreno comune* di una *situazione di discorso d'odio* come l'insieme di atteggiamenti proposizionali consci e inconsci sul *gruppo target* da cui a) il parlante e gli ascoltatori sviluppano la loro interazione conversazionale, b) il parlante matura una ragionevole aspettativa di successo¹⁰.

È degno di nota il fatto che, malgrado la pluralità degli attori coinvolti in una *situazione di discorso d'odio*, la letteratura rifletta prevalentemente su quanto il *portatore d'odio* faccia con le sue parole. Ci sono due tesi predominanti: il *portatore d'odio* produce un effetto sul *gruppo target* (Delgado 2018; Matsuda 2018; McGowan 2019; Seglow 2016; Waldron 2012); il *portatore d'odio* ha un effetto su *intolleranti e tolleranti in apparenza* motivandoli ad agire contro il *gruppo target* (per esempio Delgado, Stefancic 1994; Hornsby, Langton 1998; Langton 2012; Lawrence III 2018; Maitra 2009; Simpson 2019)¹¹. In entrambi i casi, il discorso d'odio sarebbe riconducibile a una variazione nell'atteggiamento proposizionale dell'ascoltatore (Langton 2012; Lawrence III 2018, 77; Matsuda *et al.* 2018, 15; Seglow 2016, 9)¹². Da una parte si postula un *terreno comune* tra *portatore d'odio* e *gruppo target*; dall'altra il *terreno comune* unisce chi parla, *intolleranti e tolleranti in apparenza*. Su questa base, poi, se proferito, il discorso d'odio dovrebbe andare a segno. Tuttavia, qui manca un punto. Pochi fanno sempre colpo con i loro discorsi. E non mi risulta che si possa pensare altrimenti dei *portatori d'odio*. Restringendo la ricerca solo su chi proferisce un

⁹ Seguendo Rae Langton (2012) e, a differenza di Grice e Stalnaker, io estendo l'ambito del *terreno comune* a stati mentali, come desideri e atteggiamenti, diversi dalle credenze.

¹⁰ Per esempio, “io credo che Dybala corra più veloce di De Sciglio” è un atteggiamento proposizionale in cui “io credo” palesa un atteggiamento e “Dybala corre più veloce di De Sciglio” comunica un contenuto che può essere vero o falso. Per alcuni filosofi, gli stati mentali inconsci non hanno contenuto proposizionale (Chalmers 2004; Tye 1995). Mi pare plausibile, come scrive Tim Crane (2016), l'idea che, per quanto indeterminati, gli atteggiamenti proposizionali inconsci contribuiscano alla relazione tra mente e mondo. Questo dovrebbe essere sufficiente per spiegare un tipo di *tolleranti in apparenza*: chi scopre di avere disposizioni d'odio verso il *gruppo target* quando ascolta un *portatore d'odio*.

¹¹ Per una critica a queste due posizioni, si vedano Brown (2015) e Heinze (2016).

¹² Per esempio, Waldron (2012) scrive che il discorso d'odio attacca la dignità del *gruppo target*. Secondo il mio argomento, tale tesi implicherebbe una variazione nella disposizione verso un contenuto proposizionale come “io sono un eguale membro della comunità politica”.

enunciato o calcando sulla vittima (come se ogni orazione pubblica centrasse sempre il bersaglio), lasciamo da parte aspetti non marginali della *situazione di discorso d'odio*: il discorso d'odio fa riferimento a gruppi o individui *già* vulnerabili (UN 1965); chi comunica con successo deve avere un'autorità riconosciuta dagli ascoltatori (Bianchi 2017; Maitra 2012; Whitten 2018); c'è un *terreno comune* perché, da prima, locutore e pubblico hanno i medesimi atteggiamenti proposizionali sul *gruppo target*. Ricordando questi fatti, mi pare conveniente proporre un cambio di messa a fuoco, dal *portatore d'odio* a *intolleranti* e *tolle- ranti in apparenza*. Non si dovrebbe mai, suggeriva Austin (2019, 17-26, 41), studiare solo la proposizione in quanto particella isolata. Un'interpretazione completa dell'enunciato richiede una comprensione di quella situazione totale in cui gli ascoltatori accettano sia la procedura sia l'autorità del parlante. Ciò coincide molto bene con quanto farò nel resto di questo saggio. Ebbene, partendo dagli appunti di questa sezione, il mio intento sarà quello di proporre uno studio di ciò che *intolleranti* e *tolle- ranti in apparenza* fanno sul *portatore d'odio*¹³.

2. IL DISCORSO D'ODIO IN UNA LOGICA DI DOMANDA E OFFERTA

Finora ho cercato di aprire l'obiettivo oltre il *portatore d'odio*. Si può capire meglio questa presa di posizione quando interpretiamo la comunicazione pubblica come un complesso di azioni non casuali e, nel caso del discorso d'odio, perché divisivo, ad altissimo rischio di insuccesso. Al pari di altre condotte audaci, tipo l'ironia e la satira, con la parola d'odio il locutore segue il suo pubblico entro una logica di domanda e offerta. Da questa prospettiva il discorso d'odio è un atto razionale in un gioco dove il parlante è autorizzato ad attribuire al destinatario l'intenzione di ricevere positivamente il senso del discorso. Questa sezione è allora dedicata a esporre gli elementi linguistico-concettuali su cui si regge tale dialettica.

Ripartiamo da alcune considerazioni di contorno. Viene spesso da chiedersi che bisogno ci sia di accanirsi contro questa o quella minoranza. È difficile, pur accantonando un'impostazione moralistica (Modood, Thompson 2018;

¹³ Il mio discorso vale per la relazione discorsiva tra *portatore d'odio* e *intolleranti*, *portatore d'odio* e *tolle- ranti in apparenza*. Qui non mi occupo del nesso tra *portatore d'odio* e *membri del gruppo target*.

Parekh 2006) della critica, nascondere lo stupore davanti alla sfrontatezza di certi discorsi pubblici. Sì, come categoria, i *portatori d'odio* sono fin troppo impudenti, ma il parlante è chi ha più da perdere in un eccesso di radicalizzazione. E chi porta odio può pagare a caro prezzo un'eloquenza troppo avventata.

È ormai salda la convinzione che un'analisi ben fondata del discorso d'odio richieda una visuale estesa abbastanza da comprendere il locutore, il destinatario e le molteplici circostanze attraverso cui si stabilisce la loro relazione discorsiva¹⁴. Questo ci riporta alla filosofia del linguaggio naturale. Mi riferisco alla relazione senso-contesto (Austin 2019; Grice 1993; Searle 2009; Strawson 1964; Wilson, Sperber 1981; Wittgenstein 2014) e all'incertezza degli esiti (Butler 2010; Kukla, Lance 2009). Da tempo si sviscerano linguaggio e uso al modo di pratiche sociali connesse a relazioni di autorità (Bianchi 2017; Maitra 2012; Whitten 2018), consuetudini (Kukla 2018), e altre cose ancora (per esempio, Green 1999; McGowan 2019). Molti studiosi (si vedano Bianchi 2003; Levinson 1985; Lycan 2002, 217-229; Sbisà 1987; Wilson, Sperber 1981) reputano infatti che il compimento dei nostri enunciati differisca da un'occasione all'altra. Senza riferimenti alle relazioni tra gli interlocutori, è poi azzardato anticipare con esattezza l'efficacia di un discorso. Quando qualcuno esterna convinzioni riprovevoli, pare lecito affermare, si rafforza il dubbio sulla riuscita della comunicazione. Richiamando allora alcuni passaggi del mio ragionamento, il parlante assume la presenza delle medesime disposizioni in se stesso e in chi lo ascolta. O meglio, gli enunciati del discorso d'odio, scrive Judith Butler (2010), sono una parte di un lungo processo, analogamente lo studio di questa situazione discorsiva richiede una comprensione del tessuto su cui si situa. Per cercare di conoscerne gli effetti, ci viene chiesto di guardare agli enunciati in quanto entità conformi a esperienze, convenzioni e norme (Butler 2010). Da là, infatti, chi tiene un discorso parte per avere presa sul suo pubblico. E così, persino il *portatore d'odio* più sfrontato deve venire a patti con i suoi destinatari. Allo stesso modo, per darne spiegazione, si sollecita l'approfondimento della *situazione di discorso*

¹⁴ Al contrario di quanto sopra, l'inclinazione *micro* di una parte della ricerca sul discorso d'odio si accentua negli studi del comportamento. Si vedano, per esempio, sia Cowan e Hodge (1996) sia Greenburg e Pyszczynski (1985). Anche nel vastissimo dibattito sui limiti della libertà d'espressione, rimane prevalente l'analisi della *situazione di discorso d'odio* come unità isolata con elementi normativamente rilevanti. Si vedano, tra gli altri, Maitra e McGowan (2010) e Yong (2011).

d'odio come un momento entro uno spazio conversazionale i cui confini sono fissati dagli ascoltatori, ma non di per sé visibili a tutti i parlanti.

C'è un'altra strada simile da percorrere. Questa non ancora ben tracciata nella teoria del discorso d'odio: una *situazione di discorso d'odio* è sia conclusione sia inizio di altre azioni. Propongo allora di sondare le potenzialità di una prospettiva diacronica sul discorso d'odio, al pari di una mossa in un prolungato botto e risposta tra *portatori d'odio, tolleranti in apparenza e intolleranti*. Un tale approccio analitico adatta alcuni motivi fondamentali della filosofia di Grice (1989)¹⁵. A questo punto una precisione mi pare d'obbligo. Non una rilettura ortodossa, su cui si potrebbero agitare obiezioni, la mia è una traduzione dell'impianto concettuale fondamentale. Di conseguenza penso al discorso d'odio in quanto esempio di comportamento cooperativo, proferito in un frangente particolare e per un uditorio che ne riconosce lo scopo.

C'è un allontanamento evidente dalla lezione di Grice. Parlo di logica conversazionale, ma, al contrario di molti esempi caratteristici della pragmatica, qui non abbiamo uno scambio *face-to-face*. È assai raro che il *portatore d'odio* e tutto il suo pubblico di *tolleranti in apparenza e intolleranti* si siedano nella stessa stanza. Tuttavia, dando credito a chi monitora l'opinione pubblica, almeno per quanto riguarda il contenuto sui gruppi target, il parlante può prevedere le assunzioni necessarie affinché i suoi discorsi vadano a buon fine. Seguendo questa linea, il *portatore d'odio* partecipa con una mossa indovinata a un gioco di domanda e offerta in cui *tolleranti in apparenza e intolleranti* chiedono che le loro aspettative vengano rispettate. In questo modo si mette in luce un elemento rilevante del discorso d'odio in quanto esempio di atto discorsivo non casuale e ingranaggio di uno scambio diacronicamente dilatato. Trascurabile o notevole, questo tipo di intervento pubblico è una risposta a delle richieste, esse di sicuro con un considerevole peso normativo. In un campo infinito di possibilità, queste sono normative perché limitano le opzioni praticabili per fare colpo in una *situazione di discorso d'odio*. Il destinatario quindi stabilisce le regole del gioco. Quando il parlante prova a dire qualcosa di spiazzante, affinché ci riesca, il suo interlocutore dovrebbe riconoscere la novità di quel movimento proprio tenendo conto del sistema di presupposti condivisi (Grice 1989).

¹⁵ Sull'importanza di Grice nella filosofia del linguaggio contemporanea, si veda Bianchi (2009). Ci sono tantissimi lavori su pregi e difetti della sua teoria (si vedano, per esempio, Cosenza 2002; Chapman 2005), mi limito a seguire la lettura canonica senza evidenziare le criticità interne.

In questo modo, nel perimetro di una certa *situazione di discorso d'odio*, concepisco il discorso d'odio come una risposta appropriata il cui carattere è conforme alle attese del destinatario. I due poli seguono un orientamento mutualmente accettato e il pubblico stabilisce fino a dove (e per quanto tempo) si può spingere il *portatore d'odio*¹⁶. Il parlante può essere insincero. O meglio, la sincerità non è condizione necessaria per un discorso d'odio di successo. In questa logica di domanda e offerta, il *portatore d'odio* sceglie un tipo di discorso perché, dato uno scopo, permette di assecondare il requisito di coordinazione con *tolleranti in apparenza e intolleranti*¹⁷. Per questo il discorso d'odio non è solo supportato da vere e proprie credenze. In taluni casi chi aizza è convinto delle sue posizioni, in altre situazioni questi discorsi sono risposte pertinenti a ciò che gli ascoltatori fanno credere. Il discorso d'odio, infatti, nel suo appello di smaccata intolleranza, sorretta da incisivi artifici retorici, non è un esercizio avventuroso. Ci vogliono parole appropriate, al posto giusto e al momento giusto. Il *portatore d'odio* non ha nemmeno il bisogno di inventarsele. Si possono trovare confezionate nei modi, negli usi e nei detti del momento o interpretando la mole di conoscenza su opinioni e gusti del pubblico. Questo chiacchiericcio, per quanto non se ne comprenda appieno il significato, ronzia nell'aria per un po'. Quando qualcuno lo acchiappa per tradurre queste voci in discorso pubblico, non sta già più proponendo qualcosa di nuovo. A ben vedere, come ho cercato di provare in questa sezione, offre un discorso che almeno una parte del pubblico ha già manifestato il desiderio di voler ascoltare. Se sono stato convincente finora, non dovrebbe sembrare strana la prossima tesi: c'è ben poco di speciale nel discorso d'incitamento all'odio.

3. DISCORSI D'ODIO CHE VANNO A SEGNO

Il miglior modo, credo, per avvalorare la mia indagine è attraverso un esempio. Considerato entro una sequenza conversazionale, propongo un caso in cui il *portatore d'odio* ha fatto centro. Ecco:

¹⁶ Sul ruolo del destinatario nella teoria del linguaggio naturale, e soprattutto nell'ambito del femminismo analitico, si è scritto tanto. Segnalo i lavori di Maitra (2012), McGowan (2017; 2018; 2019) e Maitra e McGowan (2010) che riconoscono all'ascoltatore un ruolo chiave nell'esito positivo/negativo degli atti linguistici.

¹⁷ In questo schema il destinatario crede che il parlante proferisca enunciati conformi a ciò in cui crede (Grice 1968; si veda Bianchi 2009, 17).

Andate via, andate via, andate via!!!

Senza le proprietà speciali del contesto d'uso, non si determina la portata d'odio di questo messaggio tanto vago da sembrare innocuo. Con le adeguate precauzioni, provo a dare ulteriori elementi interpretativi. «Andate via, andate via, andate via!!!» sono parole di Matteo Salvini. Così, attraverso i suoi profili Twitter e Facebook, commentava una sentenza della Corte Suprema di Cassazione. «Dovete andare via... che venite a fare qua...», sancisce la Corte, può assumere il rilievo d'odio razziale quando la condotta «risulta intenzionalmente diretta a rendere percepibile all'esterno e a suscitare in altri analogo sentimento di odio etnico, e comunque a dar luogo, in futuro o nell'immediato, al concreto pericolo di comportamenti discriminatori»¹⁸. Salvini richiama questa sentenza. Egli infatti accompagna le parole con un rimando all'articolo *Dire "andate via" agli extracomunitari può essere odio razziale. La sentenza della Cassazione*, il quale peraltro associa al titolo l'immagine di una dozzina di persone di colore (*Huffington Post*, 12 luglio 2018). Preso tutt'insieme, c'è un messaggio che, discutendo lo status di un gruppo già vulnerabile, prova a conseguire un risultato su di un uditorio vasto. Questo dovrebbe aiutarci a considerare «Andate via, andate via, andate via!!!» come un esempio di discorso pubblico d'incitamento all'odio.

Detto questo, chiediamoci a chi si rivolge Matteo Salvini. Alla Corte? Ai migranti? A un pubblico con cui condivide (non condivide) certe disposizioni sul *gruppo target* (in questo caso i migranti)? Alla luce di quanto scritto finora, il *portatore d'odio* parteciperebbe a una conversazione in cui, rispondendo a una domanda, conforma le sue parole alle aspettative dell'ascoltatore. Tuttavia la punteggiatura inusuale¹⁹ e l'uso di un atto linguistico direttivo²⁰ suggeriscono di considerare i migranti. Il riferimento esplicito alla sentenza lascia poi intendere un botta e risposta tutto istituzionale tra Corte e ministro. Se questa spiegazione fosse vera, il discorso di Salvini non solo sarebbe difettoso, ma anche, considerato il contesto in cui viene proferito, di poca presa. Vuole

¹⁸ Cass. Pen., sez. V, 12 luglio 2018, n. 32028.

¹⁹ Nella pragmatica del linguaggio, l'uso eterodosso della punteggiatura nella messaggistica online sta attraendo un sempre crescente interesse. Si vedano tutti i contributi raccolti in McSweeney (2018).

²⁰ Con un atto linguistico direttivo il locutore cerca di indurre l'ascoltatore a fare (o non fare) qualcosa. Si vedano, Searle (2009) e Bianchi (2007, 66).

forse indurre i migranti a correre via o cerca una replica della Corte? Se esaminiamo un po' meglio la descrizione dell'occasione d'uso, possiamo fissare un'interpretazione più precisa. Pur servendosi di un comando, Salvini manifesta i suoi sentimenti con l'intento di mantenere un contatto sociale con dei destinatari. Usa quindi un atto linguistico espressivo (Norrick 1978; Searle 2009). Il parlante si rivolge a coloro che si sentono turbati dalla sentenza per mostrare loro coinvolgimento emotivo²¹.

Propongo allora una terza chiave di lettura. Attraverso un atto linguistico espressivo, Salvini si rivolge a chi è provvisto delle informazioni di sfondo rilevanti affinché «Andate via, andate via, andate via!!!» spicchi come un contributo cooperativo verso lo scopo mutualmente accettato – disapprovare la sentenza della Corte e spalleggiare un sentimento antimigrante. Si crea così una *situazione di discorso d'odio* dove il *portatore d'odio* agisce su *tolleranti in apparenza* e *intolleranti*.

Se è pressoché impossibile prevedere chi è *tollerante in apparenza* in ogni *situazione di discorso d'odio*²², il parlante può individuare qualcuno tra gli *intolleranti*, almeno quelli più infervorati. Questi compongono un sistema di regole non scritte entro cui si muove il locutore, ne formano il contributo conversazionale e, condizionando le variabili contestuali, determinano cosa sta per un enunciato con la necessaria forza illocutoria. Dunque, se non altro nei suoi termini più essenziali, Salvini riconosce un orientamento mutualmente accettato tra sé e il pubblico su cui vuole avere presa. E che ci sia una tale comunanza non è certo un segreto. Secondo circa due cittadini su dieci, racconta la relazione finale della Commissione “Jo Cox” sull'intolleranza, la xenofobia, il razzismo e i fenomeni d'odio (2017, 44), «l'Italia è degli italiani e non c'è posto per gli immigrati». Inoltre i migranti degradano quartieri, dice più della metà della popolazione italiana, e favoriscono la diffusione

²¹ Riconduco la mia analisi allo studio degli atti linguistici espressivi. Per una definizione, si vedano ancora Searle (2009) e Bianchi (2007, 66). Tra i cinque tipi di atti linguistici (commissivi, dichiarativi, direttivi, espressivi, e rappresentativi) proposti nella classica distinzione di Searle (2009), gli atti linguistici espressivi sono stati tra i meno studiati. Su questo fronte segnalo i lavori di Clark (1996) e Norrick (1978).

²² Dico ciò perché un tollerante in apparenza si rivela solo dopo il proferimento di un discorso d'incitamento all'odio. Il *portatore d'odio* può anticipare che X sia un *tollerante in apparenza*, però senza certezza. Nel momento in cui, poi, X si rivela un *tollerante in apparenza* diventa un *intollerante*. E quindi esce dalla categoria.

di terrorismo e criminalità (ivi, 2017, 45)²³. Certo, e questo vale per ogni ricerca statistica, i dati non presentano una verità assoluta, ma consentono di leggere le parole di Salvini nel modo di un'azione conforme a un'aspettativa e attinente allo scopo riconosciuto dalle parti in gioco. Se consideriamo i tantissimi commenti, le 3302 condivisioni e i 39.155 segni di apprezzamento, pare proprio che Salvini ci abbia visto giusto. Vediamo alcune reazioni prese qua e là dal suo profilo Facebook²⁴:

Ma quale odio razziale, la verità è che bisogna smetterla di fare i finti buonisti e dire chiaramente come stanno le cose... ci vuole coraggio e determinazione nel dire che nel nostro paese deve stare chi si comporta bene e soprattutto chi possiamo far stare bene... tutto il resto è solo ipocrisia.

Ma quale odio razziale... l'odio razziale è da parte loro verso noi. Sono loro che rifiutano i nostri usi e costumi. Sono loro che rifiutano di integrarsi. Sono ancora loro che pretendono, pretendono, pretendono, senza un minimo di riconoscenza.

Io credo che il razzismo *e* una brutta cosa, ma credo anche che lasciare senza controllo persone di altra *cultura* e etnia in una nazione completamente differente, per usanze tradizioni e religione, sia altrettanto sbagliato! Bisogna insegnare a queste persone il rispetto dell'ospitalità! Altrimenti a CASA LORO!

Controlli a tappeto in strade, parchi, piazze, locali occupati, baraccopoli, utilizzando l'esercito. Chi risulta non avere una casa e un lavoro, rimpatrio immediato.

Sulla base di una lettura conversazionale del discorso pubblico di incitamento all'odio, queste (e tante altre) reazioni confermano che una fetta dell'uditorio ha assorbito le parole di Salvini. Entro questa logica il suo

²³ Non è l'unica relazione a segnalare queste preoccupazioni. Al di là della letteratura sociologica sul tema, solo negli ultimi anni, si ricordano il rapporto Prism (2016), il rapporto annuale 2017-2018 di Amnesty International e il database sugli episodi di razzismo in Italia redatto dall'associazione Lunaria.

²⁴ Lascio inalterati eventuali errori di sintassi e/o battitura. Sottolineo che, in una tale congerie di insulti e impropri razzisti, si distinguono tante voci di dissenso.

enunciato perde originalità. Non è una *boutade*, tantomeno una rottura con lo schema dialogico precedente. Nella *situazione di discorso d'odio* sotto esame, il *portatore d'odio* interviene perché è interessato a ottenere il riconoscimento dal destinatario. Si orienta quindi verso chi ascolta per ben rispondere all'ambiente di proferimento e, nonostante l'ostentata sfrontatezza, compie gesti molto prudenti. I *portatori d'odio*, suggerisce l'esempio di questa sezione, offrono contributi conversazionali conformi alle richieste della loro *audience*. Pertanto le informazioni di fondo mutualmente accettate, il *terreno comune* di disposizioni sul *gruppo target*, il sistema di connessioni reciproche, scopi e orientamenti tolgono eccezionalità ai discorsi d'incitamento all'odio. Questi, ancorché d'esito incerto, sono infatti proferiti per un pubblico e con uno scopo. Su tale sfondo «Andate via, andate via, andate via!!!» è un'azione conforme alle norme per arrivare a un risultato desiderabile. Propone un uso canonico di disposizioni presenti in tutti i poli della comunicazione e, sosterrò nella prossima sezione, ribadisce il lato ordinario del discorso d'odio.

4. IL DISCORSO D'ODIO COME PRATICA ORDINARIA

Eloquente testimonianza di *hate speech*, «Andate via, andate via, andate via!!!» ha intrattenuto un pubblico tutt'altro che sparuto. Entro poche ore, parole così, pepate poi dal tono animoso e semplicione, dividevano gli ascoltatori; chi ostentava indifferenza, chi rimproverava un tale abuso di libertà, chi si rallegrava, e perciò l'episodio in questione mette in chiaro i ruoli nella *situazione di discorso d'odio*: il *portatore d'odio* o sfonda o cambia. Egli attinge a un repertorio di atteggiamenti, credenze e pratiche sparse qua e là tra gli ascoltatori, ma lascia al suo uditorio la responsabilità di capire, giudicare e rendere possibile il raggiungimento degli effetti desiderati. Il parlante rivela quindi la cifra del suo pubblico. Se c'è chi non ha la pelle tanto dura, ci sono pure altri che stabiliscono pesi e tonalità dell'insolenza. Seppur oltraggioso nell'apparenza, il discorso pubblico d'incitamento all'odio non è un granché, come idea, perché concepito allo scopo di assecondare una domanda. *Intolleranti e tolleranti in apparenza* indirizzano il *portatore d'odio* verso una tra le tante opzioni possibili, l'alternativa più appropriata per dare risalto al *terreno comune* tra loro e chi si fa portavoce. Il discorso d'odio quindi si sviluppa in coincidenza con uno dei punti di

equilibrio tra l'impulso dato dal gruppo degli intolleranti e le intenzioni di chi prova a comunicare²⁵. C'è abbastanza in questo scambio per rammentare quanto pesi il pubblico in ogni *situazione di discorso d'odio*. Il *portatore d'odio* fa un tentativo che va dietro all'input di chi ascolta. In questo modo, seppur una certa dose d'incertezza rimane incancellabile, il parlante proferisce un discorso pertinente.

Emerge qui un tratto saliente del discorso su cui voglio soffermarmi: il discorso pubblico d'incitamento all'odio è una pratica ordinaria. Si scrive molto del discorso d'odio, ma, nella discussione, la relazione tra *intolleranti*, *tolleranti in apparenza* e *portatori d'odio* è la zona meno frequentata. È il rilievo attribuito a un certo tipo di ascoltatore nel definire i contorni del discorso più opportuno l'indizio che fa presumere l'ordinarietà delle parole d'odio. Mi spiego. Se il portatore d'odio aggirasse le indicazioni dei suoi ascoltatori, e lo facesse con tanto azzardo da non essere riconducibile al *terreno comune* di disposizioni sul *gruppo target*, la voluta sicurezza asseverativa porrebbe con sé un forte rischio d'insuccesso. E ancora, se la prestazione di un atto illocutorio ha bisogno sia di una certa comunione d'intenti sia di un ammasso di assunzioni che unisce e completa quanto proferito, il discorso d'odio, cosa cruda, bassa e abietta, richiede un invito, se non altro per nutrire una ragionevole aspettativa di successo.

Sul segno di tale osservazione, si spiega perché il discorso d'odio stia nei limiti della regolarità. Avviene perché l'uditorio ha formato un contesto da cui certe parole traggono senso e forza. O meglio, entro quelle circostanze, diventano uno dei modi per cui il locutore manifesta le sue disposizioni all'ascoltatore. Ce ne sarebbero tanti altri, ma il pubblico, delimitando il campo di possibilità, esclude opzioni e stabilisce ciò che può essere detto. A questa regola il parlante si attiene. Tuttavia le circostanze cambiano e la domanda è altrettanto elastica. Per questo motivo, il successo, come per un capo

²⁵ In questo caso "intolleranti" include *intolleranti* e *tolleranti in apparenza*. È necessaria, però, una puntualizzazione. Come noterà qualcuno, i *tolleranti in apparenza* si individuano dopo il proferimento di un certo discorso d'odio e quest'osservazione sembra contraddire un utilizzo della categoria "intolleranti" in senso ampio. Tutto ciò è vero. Tuttavia il *portatore d'odio* può aspettarsi che il gruppo degli *intolleranti* sia, nei fatti, più numeroso di quanto paia evidente alla vista. Magari la sua previsione non corrisponde alla realtà, ma nulla gli evita di immaginarsi un pubblico. Certo, più soggettiva è tale proiezione, maggiore è il rischio d'insuccesso. Almeno da questa prospettiva, un utilizzo della categoria "intolleranti" in senso ampia sembra plausibile e coerente con la struttura complessiva del mio argomento.

di moda, non è sempre garantito. Ci vuole una buona dose di tempismo. Quando infatti la disposizione degli ascoltatori cambia, se tale mutamento è rilevante, la sfera di opzioni conversazionali si trasforma. Ed ecco, in contesti mutevoli, parole una volta forti sono adesso vecchie e nuovi discorsi sono ora ordinari²⁶. L'incomprensione potrebbe essere totale, ma, se chi parla afferra quel sistema di informazioni e assunzioni di sfondo alla conversazione, il discorso è invece adatto alle circostanze, regolare e, a quel punto, ordinario.

Poi il dovere di evitare il discorso d'incitamento all'odio, qualcuno noterà, dovrebbe essere una cosa ancora più ordinaria. Un'abitudine, né buona né cattiva, come sistemare il coltello alla destra del piatto di portata o aprire la porta all'arrivo di un ospite. Tuttavia, quando il locutore fa uso del discorso d'odio per veicolare un messaggio a un pubblico ampio, e ci chiediamo perché osi tanto, non dimentichiamo un aspetto della questione: l'incitamento all'odio non è che la mossa più appropriata per assecondare l'aspettativa di chi ascolta. Se proviamo ad afferrare il discorso d'odio con quest'inquadratura, il *portatore d'odio* non è una persona oltremodo maligna, non fa nulla di eccezionale. Anzi: è un comunicatore assai razionale, ben consapevole del da farsi. Così il discorso pubblico d'incitamento all'odio aggiunge poco allo status quo. Se esiste, non può essere una sorpresa. Come minimo, c'è sempre un gruppo a chiamare quelle parole²⁷. Il *portatore d'odio*, per avere l'effetto desiderato e cavalcare le disposizioni del suo uditorio, può mettere informazioni fuori posto e avvalersi di fatti fasulli, utilizzare parole pompose o modi popolari, tutto perché si arrivi a realizzare una comunicazione di successo.

Sotto questa luce, il locutore s'ingegna per fare colpo e mantenere viva una conversazione con un gruppo di ascoltatori. Piccolo o grande, tale uditorio

²⁶ La stessa cosa si potrebbe mettere come segue: se si prevedessero costi molto alti a fronte di un'incerta possibilità di successo, diminuirebbe il beneficio individuale dato dall'utilizzo del discorso d'odio.

²⁷ Qui mi sembra necessario chiarire un elemento della discussione. Il mio argomento non rende conto di nascita e propagazione dei comportamenti su cui poggia la domanda degli intolleranti (questa volta in senso ampio) al *portatore d'odio*. La mia idea è che, quando un *portatore d'odio* parla di fronte a una platea numerosa, ci sono pratiche già sedimentate. Come individuo, il *portatore d'odio* può partecipare allo sviluppo di convenzioni e norme, maturare rancore e odio; ma, se vuole avere gli effetti sperati, in quanto oratore pubblico (anche se limitato al ristretto gruppo degli intolleranti, magari radunati in assemblea), deve giocare con presupposti già condivisi e accettati.

predetermina il perimetro entro cui procede il *portatore d'odio*. Mi sembra bene ripetermi. Le caratteristiche della domanda influenzano i discorsi per come sono introdotti nel contesto conversazionale. Reattività rispetto a tali variazioni è un requisito perché il *portatore d'odio* riesca a proporre parole d'odio ordinarie quanto basta. Di certo, il punto di equilibrio si sposta, ma rimane il fatto che il parlante tenda ad adattarsi al suo pubblico e, in questa relazione, si conforma a delle regole. Dunque, almeno entro una specifica conversazione, discorsi in apparenza anomali sono risposte piuttosto naturali.

CONCLUSIONE

In questo scritto spero di aver fatto emergere l'ordinarietà del discorso d'incitamento all'odio. Quella su cui mi sono soffermato è la relazione tra intolleranti e *portatore d'odio*. Ho prima ordinato le pedine della *situazione di discorso d'odio* e poi proposto un capovolgimento di visuale, dagli effetti del parlante sull'uditorio a quando gli ascoltatori agiscono su chi prende parola. Proprio in virtù di questo ribaltamento, ho inserito il singolo discorso all'interno di una dinamica conversazionale dilatata nel tempo, i discorsi pubblici d'incitamento all'odio, ho poi affermato, rispondono a una logica di domanda e offerta per cui chi ascolta chiede qualcosa. Entro questo quadro generale, ho proposto un esempio. Mi interessava stabilire le ragioni di un discorso d'odio andato a segno. È l'atteggiamento del pubblico, di chi ha disposizioni odiose, a meritare attenzione. Il gruppo degli intolleranti stabilisce ciò che è confacente a contesto e scopo. Per tutto ciò, mi è sembrato naturale ritenere, il discorso d'odio è una pratica ordinaria come tante.

Rendo esplicita una ramificazione di questo argomento. Da un lato, nello studio del discorso d'incitamento all'odio, dobbiamo anzitutto ampliare lo sguardo per individuare da dove arriva la sollecitazione. Continuiamo pure a indignarci di fronte ai discorsi d'incitamento all'odio, ma, con il medesimo zelo, interroghiamoci su chi ascolta. Da questo punto di vista, discorsi spregiudicati, rozzi e grossolani sono uno dei modi più efficaci per governare l'incertezza. E poi, non sottovalutiamo e non esaltiamo i *portatori d'odio*. In fin dei conti creano poco e copiano tanto. Possono mancare di tempismo e, aprendo la bocca senza i dovuti accorgimenti, ricantare il solito ritornello o cadere nel vuoto. In questi casi, tendiamo a dimenticare in fretta. Quando, invece, il *portatore d'odio* becca il sentimento di una parte del suo uditorio, il

discorso è una presenza ormai legittimata nella nostra vita politica, esiste e si sedimenta da tempo. Tuttavia, al pari di ogni altro atto comunicativo, perfino un ponderato discorso d'incitamento all'odio conserva una certa dose d'incertezza. Non si può prevedere ogni cosa. Non è difficile immaginare che il *portatore d'odio* vada avanti come se niente fosse o, addirittura, inventi nuovi falsi pretesti. Quel frasario sporco e condito di rancore è un pentolone in cui si trovano sempre gli stessi ingredienti fino a quando la combinazione non dà nausea. All'opposto, la nostra società sarà più tollerante quando, tra le varie alternative per guadagnarsi le simpatie del pubblico, il discorso d'odio, pur sempre una possibilità concreta, sembrerà al pubblico uno strumento sconclusionato e fuori dall'ordinario. Ma lascio questo spunto per un'altra volta²⁸.

BIBLIOGRAFIA

- Amnesty International (2018), *Rapporto Annuale 2017-2018. La Situazione dei Diritti Umani nel Mondo*.
- Austin J.L. (2019), *Come fare cose con le parole*, Bologna, Marietti.
- Betz H.G. (2003), "The growing threat of the radical right", in P.H. Merkel e L. Weinberg (a cura di), *Right-Wing Extremism in the Twenty-First Century*, London, Frank Class, pp. 74-93.
- Bianchi C. (2003), *Pragmatica del linguaggio*, Roma-Bari, Laterza.
- (2009), *Pragmatica cognitiva. I meccanismi della comunicazione*, Roma-Bari, Laterza.
- Brown A. (2015), *Hate Speech Law: A Philosophical Examination*, New York, Routledge.
- (2017), "What is hate speech? Part 1: the myth of hate", *Law and Philosophy*, vol. 36, n. 4, pp. 419-468.
- Brown C. (2017), "Linguaggio d'odio, autorità e ingiustizia discorsiva", *Rivista di Estetica*, vol. LVII, n. 64, pp. 18-34.
- Bleich E. (2011), "The rise of hate speech and hate crime laws in liberal democracies", in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 37, pp. 917-934.
- Brettschneider C. (2012), *When the State Speaks, What Should It Say? How Democracies Can Protect Expression and Promote Equality*, Princeton, Princeton University Press.

²⁸ Da qui potrebbero scaturire nuove politiche sul discorso d'odio. Se la maggior parte delle soluzioni tende a concentrarsi sul parlante, questo cambio di prospettiva ispira politiche sull'audience come iniziatrix di ogni situazione di discorso d'odio. Come suggerito nell'introduzione, un lavoro di questo tipo sarebbe oneroso e di lungo termine; una prova ulteriore che contrastare il discorso d'odio è ben più difficile di quanto si pensi.

- Butler J. (2010), *Parole che Provocano*, Milano, Cortina.
- Chalmers D. (2004), "The representational character of experience", in B. Leiter (a cura di), *The Future for Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 153-181.
- Chapman S. (2005), *Paul Grice: Philosopher and Linguist*, Houndmills, Palgrave Macmillan.
- Clark H. (1996), *Using language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Commissione "Jo Cox" sull'intolleranza, il razzismo, e i fenomeni d'odio (2017), *Relazione Finale*, Roma, Camera dei Deputati.
- Cosenza G. (2002), *La pragmatica di Paul Grice: intenzioni, significato, comunicazione*, Milano, Bompiani.
- Cowan G. e Hodge C. (1996), "Judgments of hate speech: The effects of target group, publicness, and behavioral responses of the target", *Journal of Applied Social Psychology*, vol. 26, n. 4, pp. 355-374.
- Crane T. (2016), "The unity of unconsciousness", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 117, n. 1, pp. 1-21.
- Crasnow S.L., Superson A.M. (a cura di) (2012), *Out From the Shadows: Analytical Feminist Contributions to Traditional Philosophy*, New York, Oxford University Press.
- Delgado R. (2018), "Words that wound: A tort action for racial insults, epithets, and name calling", in M. Matsuda (a cura di), *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, New York, Routledge, pp. 89-110.
- Delgado R., Stefancic J. (1994), "Hateful speech, loving communities: Why our notion of a just balance changes so slowly", *California Law Review*, n. 82, pp. 851-869.
- Dworkin R. (2009), "Foreword", in I. Hare, J. Weinstein (a cura di) (2009).
- (2012), "Reply to Jeremy Waldron", in M. Herz, P. Molnar (a cura di), *The Content and Context of Hate Speech: Rethinking Regulation and Responses*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gelber K. (2002), *Speaking back: The free speech versus hate speech debate*, Amsterdam, John Benjamins.
- Gelber K., McNamara L. (2016), "Evidencing the harms of hate speech", *Social Identities*, vol. 22, n. 3, pp. 324-341.
- Green M.S. (1999), "Illocutions, implicata, and what a conversation requires", *Pragmatics & Cognition*, n. 7, pp. 65-92.
- Greenawalt K. (1989), *Speech, Crime, and the Uses of Language*, New York, Oxford University Press.
- Greenberg J.L., Pyszczynski T. (1985), "The effect of an overheard ethnic slur on evaluations of the target: How to spread a social disease", *Journal of Experimental Social Psychology*, vol. 21, n. 1, pp. 61-72.
- Grice H.P. (1957), "Meaning", *The Philosophical Review*, vol. 66, n. 3, pp. 377-388.

- (1968), “Utterer’s meaning, sentence meaning and word meaning”, *Foundations of Language*, n. 4, pp. 225-242.
- (1989), *Studies in the Way of Words*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- (1993), *Logica e conversazione: saggi su intenzione, significato e comunicazione*, Bologna, il Mulino.
- Hare I. e Weinstein J. (2009), “General introduction: Free speech, democracy, and the suppression of extreme speech past and present”, in H. Hare, J. Weinstein (a cura di) (2009).
- Hare H., Weinstein J. (a cura di) (2009), *Extreme Speech and Democracy*, Oxford, Oxford University Press.
- Heinze E. (2016), *Hate Speech and Democratic Citizenship*, Oxford, Oxford University Press.
- Herz M., Molnar P. (a cura di) (2012), *The Content and Context of Hate Speech: Rethinking Regulation and Responses*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hornsby J., Langton R. (1998), “Free speech and illocution”, *Legal Theory*, vol. 4, n. 1, pp. 21-37.
- Kukla R. (2018), “That’s what she said: The language of sexual negotiation”, *Ethics*, vol. 129, n. 1, pp. 70-97.
- Langton R. (2012), “Beyond belief: Pragmatics in hate speech and pornography”, in I. Maitra, M.K. McGowan (a cura di) (2012), pp. 72-93.
- Kukla R., Lance M. (2009), *‘Yo!’ and ‘Lo!’: The Pragmatic Topography of the Space of Reasons*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Lawrence C.R. III (2018), “If he hollers let him go: Regulating racist speech on campus”, in M. Matsuda (a cura di), *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, New York, Routledge, pp. 53-88.
- Lepoutre M. (2017), “Hate speech in public discourse: A pessimistic defense of counterspeech”, *Social Theory and Practice*, vol. 43, n. 4, pp. 851-883.
- Levinson S.C. (1985), *La Pragmatica*, Bologna, il Mulino.
- Lycan W.G. (2002), *Filosofia del linguaggio. Un'introduzione contemporanea*. Milano, Cortina.
- Maitra I. (2012), “Subordinating speech”, in I. Maitra, M.K. McGowan (a cura di) (2012), pp. 94-120.
- Maitra I., McGowan M.K. (2010), “On racist hate speech and the scope of a free speech principle”, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. 23, n. 2, pp. 343-372.
- Maitra I., McGowan M.K. (a cura di) (2012), *Speech and Harm. Controversies Over Free Speech*, New York, Oxford University Press.
- Matsuda M. (2018), “Public response to racist speech: Considering the victim’s story”, in Id. (a cura di), *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, New York, Routledge, pp. 17-52.

- McGowan M. (2017), "On multiple types of silencing", in M. Mikkola (a cura di), *Beyond Speech: Pornography and Analytic Feminist Philosophy*, New York, Oxford University Press, pp. 39-58.
- (2018), "On covert exercitives", in D. Fogal, D.W. Harris, M. Moss (a cura di), *New Work on Speech Act*, New York, Oxford University Press.
- (2019), *Just Words. On Speech and Hidden Harm*, New York, Oxford University Press.
- McKinnon C.A. (1999), *Soltanto Parole*, Milano, Giuffrè.
- McSweeney M.A. (a cura di) (2018), *The Pragmatics of Text Messaging. Making Meaning in Messages*, New York, Routledge.
- Mikkola M.K. (a cura di) (2017), *Beyond Speech: Pornography and Analytic Feminist Philosophy*, New York, Oxford University Press.
- Molnar P. (2012), "Responding to 'hate speech' with Art, Education, and the Imminent Danger Test", in Herz, Molnar (a cura di) (2012).
- Moodood T., Thompson S. (2018), "Revisiting contextualism in political theory: Putting principles into context," *Res Publica*, vol. 24, n. 3, pp. 339-357.
- Mudde C. (2007), *Populist Radical Right Parties in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Norrick N.R. (1978), "Expressive illocutionary acts", *Journal of Pragmatics*, vol. 2, n. 3, pp. 277-291.
- Parekh B. (2006), "Hate speech. Is there a case for banning?", *Public Policy Research*, vol. 12, n. 4, pp. 213-223.
- Sbisà M. (1983), "Pragmatica", in E. Fava, R. Galassi, P. Leonardi (a cura di), *Prospettive di teoria del linguaggio*, Milano, Unicopli, pp. 349-361.
- (1987), *Linguaggio, Azione, Interazione*, Bologna, il Mulino.
- Searle J. (2009), *Atti linguistici. Saggi di filosofia del linguaggio*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Seglow J. (2016), "Hate speech, dignity and self-respect", *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 19, n. 5, pp. 1103-1116.
- Simpson R.M. (2016), "Defining 'speech': subtraction, addition, and division", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. 29, n. 2, pp. 457-494.
- (2019), "Won't somebody please think of the children? Hate speech, harm, and childhood", *Law and Philosophy*, vol. 38, n. 1, pp. 79-108.
- Stalnaker R. (2002), "Common ground", *Linguistics and Philosophy*, n.25, pp. 701-721.
- Strawson P.F. (1964), "Intention and convention in speech acts", *The Philosophical Review*, vol. 73, n. 4, pp. 439-460.
- Strossen N. (1990), "Regulating racist speech on Campus: A modest proposal", *Duke Law Journal*, vol. 39, n. 3, pp. 484-573.

- Tye M. (1995), *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge (MA), The MIT Press.
- United Nations (1965), *International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination. General Assembly Resolution, 2106A, 21 December 1965*, entrata in vigore il 4 gennaio 1969, <https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/cerd.aspx> (ultimo accesso il 25 marzo 2018).
- Waldron J. (2012), *The Harm in Hate Speech*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Whitten S. (2018), "A recognition-sensitive phenomenology of hate speech", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, versione epub online 30 agosto 2018, DOI:10.1080/13698230.2018.1511170.
- Wilson D., Sperber D. (1981), "Pragmatics", *Cognition*, n. 10, pp. 281-286.
- Wittgenstein L. (2014), *Della Certezza*, Torino, Einaudi.
- Yong C. (2011), "Does freedom of speech include hate speech?", *Res Publica*, vol. 17, n. 4, pp. 385-403.

Gian-Luigi Bulsei

Il paradigma del noi: economia sociale e beni comuni

*Siamo passati da una società con isole di mercato
ad un mercato con isole di società*

Karl Polany

INTRODUZIONE

Un'altra economia è possibile? Si sono sviluppate in anni recenti varie riflessioni che, a partire da un'analisi dell'organizzazione del mercato capitalistico e dei problemi legati al suo funzionamento, hanno cercato di elaborare modelli alternativi di produzione e distribuzione di beni e servizi, basati su un più stretto rapporto tra attività economiche e finalità sociali. Pur con accenti differenti, una buona parte degli analisti concorda nel riconoscere alcuni fallimenti della regolazione di mercato: il monopolio naturale, le esternalità, le asimmetrie informative, la fornitura di beni pubblici e le questioni distributive rappresentano i principali nodi critici che scalfiscono la credenza secondo la quale i mercati sarebbero *in sé* efficienti. La più recente crisi economico-finanziaria ha evidenziato pesanti responsabilità dell'assetto capitalistico mondiale, che le politiche pubbliche hanno spesso aggravato assecondando gli orientamenti dominanti e confidando nel loro successo (Bulsei 2017; Magatti 2017). Le cause e l'impatto della crisi globale sulle persone, le organizzazioni, i territori hanno senza dubbio radici finanziarie (la nota vicenda dei mutui *sub-prime* e così via); ma si tratta di fenomeni assai articolati e complessi, che coinvolgono i mercati del lavoro, le scelte imprenditoriali, le politiche industriali e l'assetto dello stato sociale. Gli effetti non sono stati univoci: variano a seconda della struttura sociale e

istituzionale che caratterizza i differenti contesti nazionali e regionali e sono tali da consentire una relativa capacità di tenuta o al contrario di accrescere la vulnerabilità sociale. Nel complesso, tuttavia, la mancanza di un'effettiva volontà politica ha comportato l'adozione "in nome della crisi" di soluzioni tampone di tradizionale impianto mercantilista e monetarista, più attente a rassicurare i mercati che a proteggere i cittadini dalle conseguenze negative del progressivo allontanamento dell'economia dai reali processi produttivi e sociali (Aa.Vv. 2013; Bulsei 2017; Burroni 2016).

A partire dai concetti di economia sociale e di beni comuni, cercheremo di mettere in luce il potenziale che organizzazioni e iniziative *locally embedded* possono rappresentare nel percorso verso un'economia "altra", più attenta alle dimensioni etiche, sociali e ambientali. Anche nell'era della globalizzazione le società locali contano, in termini di risorse economiche, relazioni sociali e identità culturali. La produzione avviene di norma in distretti specializzati e i comportamenti degli attori sono influenzati dalla distribuzione diseguale di risorse sociali e istituzionali, compreso lo stile politico-amministrativo adottato dal sistema locale nei confronti dei cosiddetti *global players*; le spinte a omologare ci sono, ma la collocazione spaziale dei processi economici e sociali assume caratteristiche e dinamiche specifiche: ogni contesto interpreta in maniera peculiare le pressioni alle quali è sottoposto. Nelle società contemporanee, gli attori della più piccola comunità sono inseriti in reti di relazioni esterne che travalicano la realtà locale: sono soggetti della società complessiva, ma la variabile spaziale contribuisce a definirne il campo d'azione; i loro comportamenti dipendono (in senso non deterministico) da specificità strutturali, organizzative e relazionali, che tendono a fare della località un fattore di costruzione oggettiva e rappresentazione soggettiva del sistema socio-territoriale. La prossimità fisica che caratterizza il livello locale è condizione necessaria (anche se non sufficiente) per attivare relazioni fiduciarie, condivisione di esperienze e formazione di identità collettive: tutti elementi processuali che orientano l'agire sociale e i modelli d'uso delle risorse territoriali e che dovrebbero pertanto essere tenuti in debito conto nella formulazione delle politiche pubbliche. L'identità territoriale è una risorsa comunitaria sulla quale fare affidamento per fronteggiare condizioni avverse: per esempio, come vedremo, nel caso delle iniziative di contrasto alla criminalità organizzata (l'utilizzo dei beni confiscati alla mafia); ma anche il fulcro di un nuovo paradigma culturale e civile capace di generare valore sociale (Becattini 2015; Bulsei 2016; 2017).

I. L'ECONOMIA SOCIALE: UN NUOVO PARADIGMA

Tra le potenziali “difese immunitarie” nei confronti del *capitalismo tecnocratico* (Magatti 2009; 2017), vanno senza dubbio annoverate le attività di quel complesso di attori che si è soliti raggruppare in modo generico sotto l’etichetta di *Terzo Settore*: un insieme alquanto eterogeneo di organizzazioni (cooperative, volontarie, di promozione sociale), la cui azione non è mossa né dall’obiettivo di perseguire profitto economico né da programmi amministrativi. Alla produzione di beni pubblici (tipica delle istituzioni statali) e di beni privati (svolta e regolata dal mercato), si affianca così per differenza un complesso di pratiche e soggetti organizzativi di natura privata ma volti alla produzione e allocazione di beni e servizi a valenza collettiva; i rapporti che tali attori intrattengono con gli altri settori della società (enti pubblici, soggetti economici, reti informali) non riguardano solo aspetti materiali, ma anche risorse valoriali (culturali e politiche) che hanno a che fare con l’interpretazione della domanda sociale, la condivisione di responsabilità nella creazione di beni collettivi, il ruolo nei processi socio-economici a scala territoriale (Bulsei 2010; 2017)¹.

Più precisamente, la nozione di *Economia civile* pone l’accento sulle finalità solidali delle organizzazioni di terzo settore, che oltre a funzioni produttive e distributive svolgono quella di rafforzare i legami sociali. Esse fanno riferimento a una concezione estesa di reciprocità, che le induce a perseguire finalità equitative producendo relazioni fiduciarie (aspettative a valenza positiva in condizioni di incertezza) che tendono a superare le appartenenze particolari e le tradizionali forme mutualistiche. In tale ottica, si sceglie di rendere disponibile un servizio in quanto utile alla collettività e non perché imposto per legge o richiesto dal mercato; le transazioni non si limitano allo scambio di oggetti, ma sono immerse in reti sociali e istituzionali, che contribuiscono a riprodurre secondo principi diversi da quello di equivalenza (Becchetti 2014; Bruni e Zamagni 2009; 2015).

Benché non esista una definizione del tutto univoca di *Economia sociale*, in vari documenti ufficiali dell’Unione Europea essa viene identificata

¹ Con la legge delega al Governo n. 106 del 6 giugno 2016 è stata avviata nel nostro paese la *Riforma del terzo settore*; tale norma e i successivi decreti legislativi n. 112 e n. 117 del 2017 hanno definito le caratteristiche degli enti senza scopo di lucro e i loro margini di intervento, ribadendo in particolare la piena legittimità a svolgere attività economico-imprenditoriali per conseguire le proprie finalità statutarie.

con un gruppo di soggetti e pratiche collettive il cui scopo generale consiste nell'offrire beni e servizi secondo principi di equità e reciprocità (European Commission 2014; 2016)². Si tratta di iniziative con un differente grado di organizzazione (da piccoli gruppi spontanei a vere e proprie imprese sociali), accomunate da un forte radicamento territoriale. Varie analisi condotte a livello europeo convergono nel riconoscere a tali soggetti la capacità di perseguire l'interesse collettivo, rivitalizzando "dal basso" i processi economici e sociali con risposte endogene ai fallimenti del mercato e ai limiti delle politiche pubbliche. Contributo allo sviluppo territoriale (innovazione e coesione sociale), ruolo anticiclico e resilienza di fronte alla crisi, attenzione al capitale umano e politiche condivise con le istituzioni locali rappresentano le principali peculiarità dei soggetti che si rifanno al paradigma dell'economia sociale; la scelta di circoscrivere territorialmente il loro raggio di azione non è in alcun modo indice di localismo ma di radicamento comunitario e capacità di *networking* (Bulsei 2017; Venturi, Zandonai 2014).

Più che i settori di attività, contano le finalità dell'azione collettiva. «Un'istituzione economica, a prescindere dalla sua natura giuridica, rientra nel mondo dell'economia sociale se i modi di produzione adottati e i modelli di distribuzione/erogazione e consumo sono concepiti in modo da prestare attenzione agli effetti, o alle externalità positive e negative che queste possono generare» (Segre, Zamaro 2014, 27). Il "paradigma" dell'economia sociale fa dunque riferimento più ai modi (e ai rapporti) di produzione che non alla natura dei beni e servizi prodotti: «il tipo di bene e di servizio erogato non sembra affatto distinguere in modo netto, o predeterminare, la natura delle imprese sociali (o l'acquisizione di una forma organizzativa analoga), [...] se si considera ciò che accade in altri Paesi, dove queste imprese possono operare per esempio nell'agricoltura, per realizzare programmi di sviluppo urbano oppure per prendersi cura di beni comuni incidenti in ambiti territoriali e umani circoscritti» (ivi, 22). Esistono tuttavia attività e contesti nei quali il tipo di servizi prodotti (microcredito e finanza etica, commercio equo e solidale, consumo critico e gruppi di acquisto solidale, autocostruzione e recupero di unità abitative, banca del tempo) permette di

² Secondo stime recenti, l'economia sociale rappresenta il 10% delle imprese europee (2 milioni circa) e occupa il 6,5% della forza lavoro nell'Europa a 27 membri e oltre 14,5 milioni di persone (circa il 7,4%) in quella a 15.

identificare, ad là dell'assetto giuridico-organizzativo, alcune esperienze che si configurano come vera propria economia comunitaria.

Le economie tradizionali tendono a premiare le attività che estraggono valore anziché crearlo; l'economia sociale punta a ridefinire i bisogni fondamentali della società, coinvolgendo le comunità locali nella pianificazione e gestione delle attività produttive e distributive e assumendo come criterio-guida quello di *valore condiviso* (Aa.Vv. 2018; Bulsei 2017; Mazzucato 2018). La creazione di valore condiviso si basa su una stabile connessione tra economia e progresso sociale: consiste in un insieme di politiche e pratiche operative che accrescono la competitività delle imprese e che allo stesso tempo migliorano le condizioni economiche e sociali delle comunità all'interno delle quali esse operano. Da un lato, le aziende scelgono di incorporare nei processi produttivi elementi di natura sociale e ambientale a beneficio di una pluralità di portatori di interesse; dall'altro, le amministrazioni pubbliche sviluppano, oltre a politiche di tipo regolativo, azioni mirate di sostegno all'innovazione a partire dalle caratteristiche delle collettività territoriali, come per esempio nel caso dei distretti industriali o della rigenerazione urbana (Porter, Kramer 2011; Venturi, Zandonai 2016).

Tali differenze sono quasi impossibili da cogliere all'interno di un'attività di contabilizzazione del valore basata esclusivamente sul Prodotto Interno Lordo: «considerare soltanto il PIL è, metaforicamente parlando, come far guidare una macchina a una persona che sa usare solo l'acceleratore e non si preoccupa di nessun altro indicatore o spia, né conosce altre parti della macchina. Il rischio è che prima o poi la macchina o vada a sbattere o si possa rompere, così come è successo all'economia» (Becchetti 2011, 113).

Le scienze sociali hanno ampiamente analizzato (a partire da Marx e Weber) le caratteristiche e le conseguenze dei processi di modernizzazione: urbanesimo crescente e mobilità extra locale; economia di mercato e industrializzazione; nuove forme di divisione del lavoro e stratificazione sociale; razionalità scientifica e sistemi politico-amministrativi articolati (stati nazionali e burocrazie pubbliche). Tali fenomeni hanno contribuito ad allentare i legami di tipo comunitario, dando vita a sistemi sociali più complessi ma anche più frammentati. Al weberiano "agire di comunità", fondato sul senso di appartenenza e sulla condivisione di tratti identitari comuni, si sono progressivamente sostituite relazioni funzionali più che solidali, all'insegna di orientamenti individualistici e utilitaristici (Bulsei 2008; 2017).

Tuttavia, la complessità contemporanea non ha fatto venir meno un forte e specifico legame tra sviluppo economico e coesione sociale (né avrebbe potuto essere altrimenti). È sbagliato relegare la società a mero sfondo della produzione: i dati empirici confermano che al crescere della coesione sociale migliora anche la performance economica (Aa. Vv. 2018). Varie forme di socialità organizzata (dalle cooperative all'associazionismo solidale, dai gruppi di azione rurale alla cura dei beni comuni in ambito urbano) si dimostrano in grado di "estrarre" dal territorio le potenzialità che lo contraddistinguono, contribuendo, alla produzione di beni collettivi e alla valorizzazione condivisa di risorse locali (Bernardoni, Picciotti 2017). Tale nuovo modo di intendere e produrre valore coinvolge non solo aspetti di natura economica, ma anche sociale e politica, ridisegnando il panorama delle forme organizzative disponibili per gestire attività produttive e incentivando un'azione plurale alla quale sono chiamati a concorrere i diversi ambiti della società. Anche le imprese guidate in via prevalente dalla logica del profitto, tendono a orientarsi (seppure in modo parziale e discontinuo) verso un nuovo modello di responsabilità condivisa (Venturi, Zandonai 2016).

Un terreno particolarmente fertile per sperimentare forme evolute di responsabilità sociale d'impresa è rappresentato dal cosiddetto *secondo welfare*: una nozione coniata per ricomprendere varie iniziative che poggiano su nuove combinazioni tra soggetti istituzionali, imprese private e organizzazioni non profit (Maino, Ferrera 2015; 2017). In tale ottica, l'intervento pubblico non viene messo in discussione per quel che attiene le funzioni basilari, ma può contare sull'integrazione e pluralizzazione derivanti dal contributo sempre più significativo di soggetti non pubblici. Tale apporto negli ultimi anni è andato crescendo in termini economici ed occupazionali, fino ad incidere in modo rilevante (direttamente o indirettamente) sulle condizioni di vita di milioni di cittadini, soprattutto a livello locale.

In tale panorama, spicca come peculiare attore economico l'*impresa sociale*; al riguardo, la definizione elaborata dal *network* di ricerca internazionale EMES (*Emergence of Social Enterprise*) considera due dimensioni: quella economico-imprenditoriale e quella sociale (Borzag, Defourny 2001; Defourny, Nyssens 2012). La *dimensione economico-imprenditoriale* prevede quattro indispensabili requisiti: una produzione di beni o servizi in forma continuativa; un elevato grado di autonomia; un significativo livello di rischio economico; la presenza, accanto a volontari o consumatori, di forza lavoro retribuita. La *dimensione sociale* è invece determinata dalle seguenti caratteristiche: avere

l'esplicito obiettivo di produrre benefici a favore della comunità; essere un'iniziativa collettiva, promossa da un gruppo di cittadini; essere governata da logiche non basate sulla proprietà del capitale; garantire una partecipazione allargata, che coinvolga almeno in parte le varie realtà sociali (individui o gruppi) interessate all'attività dell'impresa (non solo lavoratori e utenti); limitare (o non prevedere) la distribuzione degli utili.

Da un lato, dunque, la natura di impresa non viene individuata semplicemente nella produzione e distribuzione (non episodiche e marginali) di servizi alle persone o ad altre organizzazioni, quanto piuttosto nella presenza di soggetti privati disposti ad assumersi un rischio imprenditoriale e gestionale; dall'altro lato, a connotare tali imprese come sociali non è l'attività svolta (i servizi prodotti), ma l'obiettivo perseguito (l'interesse della comunità) e le forme proprietarie di tipo associativo-partecipativo. Ciò fa dell'imprenditoria sociale un fenomeno profondamente radicato nei contesti economici, sociali e culturali di riferimento, con una conseguente ampia variabilità fenomenologica; sotto l'ombrello delle politiche europee, si differenziano funzioni e relazioni (ecosistemi nazionali) che oscillano tra un prevalente ruolo suppletivo nei confronti del settore pubblico e il potenziale innovativo nell'identificare e rendere disponibile "sul mercato" un'offerta di beni e servizi capace di soddisfare interessi e bisogni variegati e plurali di persone, organizzazioni e comunità (Defourny, Nyssens 2012; European Commission 2016; Venturi, Zandonai 2016).

2. BENI COMUNI E TERRITORI

Accanto ai beni economici, caratterizzati da scarsità e appropriabilità (consumo rivale) e ai beni pubblici, dalla fruizione dei quali in linea di principio nessuno può essere escluso, si colloca a distanza concettuale la categoria dei cosiddetti *commons*: un tipo di beni, comuni o condivisibili, che comporta modelli decisionali e relazionali differenti rispetto sia alla proprietà-gestione privata sia a quella pubblica (Bravo, 2006; Ostrom, 1990). Tuttavia, in differenti sistemi sociali e istituzionali, una medesima risorsa (si pensi al caso dell'acqua, dell'energia o della sicurezza come bene pubblico) può assumere connotazioni diverse, in termini di proprietà, funzione, regolazione (Pichierri 2014; Sacconi, Ottone 2015).

Sotto il profilo economico-giuridico, è *comune* un bene che presenta le seguenti caratteristiche: la non escludibilità e rivalità nell'uso, l'estraneità alle

logiche di mercato, il riferimento funzionale alla soddisfazione di un bisogno di più individui (oltre la dimensione pubblica o privata), l'uso svincolato da diritti di proprietà e la gestione responsabile a beneficio della collettività; ma ciò che più conta, è l'esistenza di una comunità che si relaziona a un bene (comune) e magari vorrebbe "riappropriarsene", a partire da una cornice normativa che renda possibile pratiche condivise di gestione e valorizzazione (Bombardelli 2016; Franca 2018; Marchetti, Millefiorini 2017)³.

Siamo alle prese con un tema di notevole rilevanza e attualità, all'incrocio tra aspetti filosofici e giuridici (concezioni di giustizia distributiva ed etica pubblica), economici (diritti d'uso e gestione delle risorse) e sociali (comportamenti individuali e collettivi); secondo recenti studi in materia, quello dei beni comuni rappresenta un modello che comporta esternalità positive nello spazio e nel tempo, a patto di consolidare quegli elementi di innovazione istituzionale e organizzativa presenti nel variegato panorama dell'economia civile, ma che necessitano di essere metabolizzati e generalizzati a livello di ambiente socio-economico complessivo (Bruni, Zamagni 2015; Sacconi, Ottone 2015; Venturi, Zandonai 2014 e 2016).

L'economia sociale può rappresentare la strada per una «*gestione responsabile dei beni collettivi*, nella quale i diritti di proprietà devono essere bilanciati con il dovere di custodia a beneficio delle generazioni presenti e future» (European Commission 2014, 18). L'effettiva possibilità per tale modello di presentarsi come alternativa credibile al binomio stato-mercato dipende dalla capacità di proporre soluzioni praticabili di equità: tra individui, gruppi sociali, territori. In tale visione, il territorio non rappresenta semplicemente uno scenario per gli interventi pubblici o le strategie di mercato: è il campo dinamico nel quale una pluralità di persone e organizzazioni *embedded* vede convergere aspettative, opportunità e tensioni. Le istituzioni assumono il territorio quale riferimento secondo varie dimensioni: come entità da gestire, organizzando mediante gli strumenti della pianificazione le funzioni economiche e sociali; come spazio storico, reso vitale e peculiare dalle comunità

³ Tra le prime esperienze in tal senso quella del *Regolamento sulla collaborazione tra cittadini e amministrazione per la cura e la rigenerazione de beni comuni urbani* del Comune di Bologna; sono oramai quasi duecento i comuni italiani che hanno approvato provvedimenti analoghi, con l'obiettivo di facilitare il rapporto tra cittadini e pubblica amministrazione nella cura della città (<http://www.labsus.org/i-regolamenti-per-lamministrazione-condivisa-dei-beni-comuni/>).

insediate; come realtà dinamica, caratterizzata da un potenziale endogeno di risorse e relazioni. Un efficace governo dei processi territoriali deve poter contare sulla messa in campo di specifiche risorse tecniche ma soprattutto su una concezione evoluta dei rapporti tra amministrazioni e sistemi locali (Bulsei 2018).

I beni territoriali costituiscono una sorta di interfaccia tra ambiente fisico e processi sociali, con la compresenza di aspetti funzionali e relazionali: dalla fruizione attiva alla trasmissione di valori; dalla tutela della biodiversità al “presidio” della cultura comunitaria; *identità e relazioni situate*, insieme a risorse e opportunità economiche, compongono il contesto d’azione dei membri di una comunità e influiscono sulle loro preferenze e sugli obiettivi dei comportamenti concreti (Becattini 2015; Bulsei 2016 e 2018).

L’atteggiamento degli attori sociali nei confronti dei beni territoriali dipende dallo stato delle risorse collettive, dalle reali possibilità di migliorarle, dalle pratiche diffuse e radicate tra gli utenti e dalle informazioni condivise; l’identità e le relazioni locali, insieme alle opportunità economiche, sono in grado di formare la cornice per l’azione dei membri di una comunità e di influenzarne preferenze e comportamenti concreti. L’attivazione di pratiche partecipative aiuta a costruire una definizione condivisa (livello cognitivo) e una regolamentazione collettiva (livello normativo), al fine di rivitalizzare i beni comuni; in particolare, la cura degli spazi urbani stimola la partecipazione civica, ridefinendo il rapporto tra cittadini, politica e amministrazione, soprattutto a partire dai problemi di degrado materiale e disagio sociale di molti quartieri periferici (Marchetti, Millefiorini 2017): perché «la periferia è la terra di frontiera che accende l’immaginazione, eccita in desiderio, quella vita che sta ai margini della vita ma è più vita della vita. Le periferie sono le città che faremo, quelle che lasceremo, che parleranno di noi»⁴. Spesso sono proprio i *luoghi ai margini* (aree interne e periferiche) a rappresentare laboratori di sperimentazione, alla ricerca di soluzioni che sconfinano rispetto ai percorsi che hanno dato origine alla crisi, innovando nei modi di fare economia e società (Carrosio 2019).

L’azione economica è sempre un’azione comune. «È tale un’azione che non può essere condotta a termine senza il contributo intenzionale di più agenti.

⁴ Così Renzo Piano su *la Repubblica* del 10 agosto 2018, a proposito del “blocco” del Piano Periferie.

[...] Tuttavia, i tipi di azione comune si differenziano in relazione all'oggetto della "comunanza". Questa, infatti, può materializzarsi intorno ai mezzi oppure anche intorno ai fini dell'azione stessa. [...]. Come a dire che l'interesse di ciascuno si realizza *assieme* a quello degli altri, e non già *contro* come avviene col bene privato, né *a prescindere*, come accade con il bene pubblico» (Zamagni 2018, 18-19).

3. COSE NOSTRE: DAI BENI CONFISCATI ALL'ECONOMIA SOLIDALE

Il fenomeno mafioso è stato oggetto di numerosi studi di taglio storico, giuridico e sociologico e anche di commissioni di indagine parlamentare. Già a fine Ottocento potenti organizzazioni criminali si affermarono in Sicilia e in altre regioni del Sud Italia attraverso azioni violente e pratiche clientelari, stringendo legami con la politica (scambio di voti e favori) e consolidando un rapporto di dominio-protezione sul territorio; ma il salto di qualità si ebbe nel secolo scorso, soprattutto a partire dagli anni Settanta, con il narcotraffico, il riciclaggio di denaro e gli appalti pubblici. In particolare, la Campania ha tragicamente sperimentato la presenza criminale della cosiddetta "Nuova Camorra Organizzata"; anche attualmente sono molte le aree dove illegalità, violenza e malaffare (basti pensare alle ecomafie che hanno reso tristemente famosa la "Terra dei fuochi") costituiscono gli ingredienti della *governance camorristica* del territorio (Aa.Vv 2012; Martone 2014)⁵.

In aggiunta ai significativi successi conseguiti dalle forze dell'ordine e dalla magistratura, la strategia antimafia ha potuto contare in misura crescente sulla mobilitazione della società civile. Una risposta alla straordinaria capacità della criminalità organizzata di inserirsi nel tessuto socio-economico e di condizionare le funzioni politico-amministrative di vasti territori è rappresentata dal riutilizzo sociale dei beni confiscati alla mafia, con la messa in campo di azioni di contrasto basate su un uso efficiente delle risorse economiche e del capitale umano, in nome dell'interesse generale e non di quello dei clan (Mosca, Villani 2013; 2017).

⁵ Come è noto, il fenomeno interessa anche le regioni del Centro-Nord: basti pensare all'espansione della 'ndrangheta alle porte di Milano (Dalla Chiesa, Panzarasa 2012) e alle infiltrazioni mafiose nella stessa capitale (Martone 2017).

In tale contesto, si segnala un progetto denominato *Rete Economia Sociale* (RES), finalizzato a promuovere uno sviluppo integrato che renda produttivi i patrimoni immobiliari confiscati alla criminalità organizzata a Casal di Principe e in altri centri della provincia di Caserta⁶. Nata da varie realtà associative raccolte attorno al Comitato Don Peppe Diana, la RES ha dato vita ad attività produttive e sociali sorte proprio nei luoghi che una volta erano simboli di violenza camorristica⁷.

Il Progetto è stato articolato in un “Contratto di Rete” (relazioni organizzative e responsabilità condivise), un “Programma comune” (azioni imprenditoriali e culturali) e un “Fondo di solidarietà” (pianificazione e gestione delle risorse); tre strumenti operativi che sono frutto di un processo di condivisione e partecipazione degli attori locali, fondato su un’idea di sviluppo multisettoriale del territorio che integra la dimensione sociale e quella economica. Come nel più noto caso di *Libera Terra* in Sicilia, tali esperienze di gestione e valorizzazione dei beni confiscati alle mafie sono divenute un importante punto di riferimento per portare sviluppo e legalità in quei territori; un sistema articolato di reti strategiche, operative e di supporto ha permesso di consolidare un originale modello di *business sociale* in funzione dello sviluppo comunitario. Una variegata rete di attori locali (cooperative agricole e di inserimento lavorativo, mondo del volontariato e dell’associazionismo solidale, ma anche organizzazioni imprenditoriali e sindacali ed enti di promozione sociale e culturale), ha permesso di sottrarre ai clan camorristici vaste porzioni di territorio e interi settori produttivi, dando progressivamente vita a un vero e proprio *distretto di economia sociale* (Bulsei 2016; Martone 2014).

⁶ Si tratta dell’area a nord di Napoli “occupata” dal cosiddetto *Clan dei Casalesi*, che è riuscito a colonizzare interi settori dell’economia locale, privilegiando quelli più direttamente connessi al controllo del territorio (agroalimentare, edilizia, grande distribuzione, smaltimento dei rifiuti), e instaurando un sistema di collusione diffusa basato su legami con esponenti politici e funzionari pubblici.

⁷ Don Giuseppe Diana, parroco di Casal di Principe assassinato nel 1994 dalla camorra, già nel 1991 si era fatto promotore del documento «Per amore del mio popolo non tacerò», nel quale la Chiesa locale non si limitava a denunciare la criminalità organizzata, ma indicava una strategia civile e morale per rifondare una nuova comunità su valori partecipati di giustizia e solidarietà. A far uscire dai confini locali tali vicende e a dare notorietà internazionale alla lotta contro il sistema camorristico, ha contribuito in modo determinante il successo editoriale del romanzo *Gomorra* di Roberto Saviano (2006).

Il tema del riuso sociale e istituzionale dei beni confiscati assume una forte valenza simbolica. Tali beni non sono semplicemente la materializzazione dei capitali accumulati in modo criminale; sono i segni del potere delle organizzazioni mafiose: utilizzarli per finalità sociali significa risarcire in qualche misura la comunità, ma soprattutto segnalare una perdita di controllo (e di prestigio) dei boss nel loro stesso ambiente. Si tratta di realizzazioni e comportamenti collettivi fondati sulla concezione di agire per il bene comune e non a beneficio “amorale” di singoli, le quali costituiscono una frattura rispetto al tradizionale e distorto modo di produrre e utilizzare risorse relazionali (capitale sociale e cooperazione tra affiliati e conniventi) che ha storicamente consentito lo sviluppo di efficienti organizzazioni criminali “a mutualità prevalente” (Bulsei 2016). Oltre a un valore aggiunto di tipo economico, sono state fornite al sistema locale risorse strategiche sotto il profilo della sostenibilità sociale e istituzionale, segnalando una tendenza verso pratiche collettive che testimoniano valori senza trascurare la fattibilità organizzativa e finanziaria: in questo modo, l’economia sociale si è dimostrata un potente antidoto all’economia criminale. Si è compiuta quasi una rivoluzione copernicana, che ha riguardato il modo di pensare delle persone e l’immagine del territorio, esplicitando elementi cognitivi ed emotivi connessi ai luoghi che hanno consentito alla comunità di ritrovarsi e sviluppare il *senso del noi*. L’economia sociale ha prodotto e distribuito orizzontalmente nelle aree liberate dalla presenza dei clan camorristici risorse materiali e beni relazionali (conoscenza, fiducia, propensione a cooperare), con la forza dei simboli oltre che con quella delle attività imprenditoriali, dando vita a una sorta di *coalizione comunitaria* per la gestione di un patrimonio comune (Animazione sociale 2016; Bianco, Gatti 2018; Bulsei 2017).

CONCLUSIONE

Al di là del caso emblematico di persone e organizzazioni che hanno saputo contrastare efficacemente drammatiche “condizioni avverse” (la presenza della criminalità organizzata), la mobilitazione dei cittadini richiama l’importanza di prendere sul serio il principio di *sussidiarietà*, intesa come allocazione di decisione e gestione ai livelli più prossimi alla domanda sociale, riconoscendo un più ampio ruolo alle comunità locali sia come territori amministrati sia come formazioni sociali (Bulsei 2017). Se *sostenibilità*, *coesione sociale*,

attivazione dei soggetti e sussidiarietà costituiscono il vocabolario dell'Europa sociale, tali concetti chiave vengono sempre più spesso declinati attraverso programmi di intervento di tipo integrato e localizzato, che assumono il livello locale come scala privilegiata per il trattamento intersettoriale delle principali questioni territoriali (casa, lavoro, inclusione sociale, riqualificazione urbana)⁸.

Ciò non significa che i sistemi locali, nei quali convergono bisogni, interessi e preferenze di gruppi sociali variamente stratificati, siano immuni da problemi di natura strutturale e relazionale, che un'ampia letteratura, dai classici contributi di Banfield (1976) sulla tendenza ad anteporre il proprio vantaggio all'interesse comune e di Putnam (1993) sul rapporto tra senso civico e rendimento istituzionale, fino ai più recenti studi di sociologia del territorio, ha messo opportunamente in luce (Aa.Vv. 2016). Oltre all'eventualità di conflitti interni, i quali possono riguardare la distribuzione delle risorse, le strategie da adottare, il rapporto con gli attori extralocali, vi è il fondato rischio di vere e proprie *trappole identitarie*, che in assenza di un serio lavoro culturale sul piano dell'integrazione territoriale può far coinvolgere la "coscienza dei luoghi" in *neolocalismo amorale* (Bulsei 2016).

Anche il tema dei beni comuni e del coinvolgimento degli attori locali nella loro gestione va necessariamente problematizzato. Il riutilizzo dei beni confiscati alle organizzazioni mafiose è solo la punta avanzata di una fase evolutiva che vede le organizzazioni del terzo settore sempre più impegnate sul fronte della ristrutturazione (materiale e sociale) di *asset comunitari*, lungo il percorso che Elinor Ostrom ha tracciato senza peraltro nascondersi i problemi legati al coordinamento istituzionale dell'azione collettiva. Come affermato in precedenza, accanto a una cornice normativa che renda possibile pratiche condivise, occorre una comunità orientata a prendersi cura di ciò che viene percepito e definito "di tutti" (piano cognitivo e motivazionale):

⁸ Si stanno diffondendo anche in Italia alcune buone pratiche in campo sociale e ambientale basate sull'attiva partecipazione delle comunità locali: dalla sostenibilità urbana (rifiuti, mobilità, servizi alla persona, nuovi stili di vita) alla tutela e valorizzazione delle aree rurali. È per esempio il caso della "Associazione Comuni Virtuosi" (<https://comunitavirtuosi.org/>): una rete di enti locali nata nel 2005 e che attualmente conta quasi un centinaio di aderenti, sparsi in quasi tutte le regioni italiane e con caratteristiche demografiche e politico-amministrative molto variegate; esperienze che coniugano testimonianza civica con fattibilità economica e organizzativa.

senza contare che promuovere partecipazione in tempi di crisi economica, vulnerabilità sociale e tendenze tecnocratiche non è agevole (Donolo 2018; Marchetti, Millefiorini 2017; Sacconi, Ottone 2015).

Nondimeno, dalla recente crisi economico-finanziaria sono emerse forme resilienti e innovative di riarticolazione del tessuto sociale e produttivo, la cui capacità di coniugare valore economico, sostenibilità ambientale e responsabilità sociale va sostenuta con appropriate politiche pubbliche: un patrimonio consolidato di modelli e buone pratiche in cui l'imprenditorialità sociale assume spesso un ruolo da protagonista (Barbera, Parisi 2019; Bulsei 2018). L'economia civile si propone come un modello alternativo i cui protagonisti non sono "adepti di una chiesa" ma persone e organizzazioni accomunate dall'intendere l'attività economica come pratica civile, plurale e inclusiva; il mercato e l'impresa, prima di essere luoghi competitivi, sono *network cooperativi*: senza tale primato della cooperazione tra attori responsabili (e quindi del bene comune), neanche i benefici privati possono essere raggiunti (Bruni, Zamagni 2015).

Possono continuare a esistere forme "statiche" di impresa che non tengano in qualche misura conto del proprio potenziale in termini di riduzione delle disuguaglianze sociali e di aumento della coesione territoriale? Non solo l'attività economica non deve contrastare con l'*utilità sociale*, ma, come ci ricorda la Costituzione italiana (art. 41), deve assumerla come finalità. Un'economia *altra*, più attenta al benessere collettivo e alla coesione sociale, non è solo una possibilità ma una necessità. Da un lato, la crisi ha mostrato a quali gravi pericoli esponga un settore finanziario che agisce senza regole; dall'altro, ha evidenziato la presenza nella società civile di anticorpi in grado di contrastare almeno in parte le tendenze negative (Bulsei 2017; Venturi, Zandonai 2014 e 2016).

L'apparente paradosso di un orientamento altruistico indipendente da aspettative di reciprocità rende particolarmente utile esplorare lo spazio intermedio dove si esplicano varie forme di azione organizzata tra cittadini: che non possono in alcun modo sostituire le politiche pubbliche, ma sono tali da fornire un significativo contributo sul piano del benessere individuale e collettivo. Le organizzazioni operanti nell'ambito dell'economia sociale non si limitano a erogare senza scopo di lucro servizi alle persone e alle comunità, ma "danno voce" alla società civile: promuovono la solidarietà, incoraggiano la partecipazione, sviluppano la cittadinanza attiva. Ciò a partire da forme di cosiddetto *egoismo maturo*: una modalità di costruzione dell'identità coniu-

gata con la solidarietà, che si preoccupa del benessere altrui in quanto funzionale al proprio (Bulsei 2008, 2010); fino a giungere all'*altruismo efficace* come modello concettuale e movimento sociale che punta a migliorare il modo in cui aiutiamo i nostri simili (Zuolo 2018). Spetta alle istituzioni definire l'insieme delle opportunità e determinare le risorse e i percorsi per affrontare i problemi collettivi; ma il carattere processuale e dialettico dell'azione politico-amministrativa richiede *istituzioni intelligenti*, in grado di apprendere dagli attori sociali; e un convinto impegno a considerare le istituzioni come beni comuni e il bene comune come centro della vita economica e politica, superando l'IO del "sovranoismo psichico" con la solidarietà efficiente del NOI (Animazione sociale 2016; Donolo 2018; Venturi, Rago 2011)⁹.

Il definitivo superamento della crisi economica e sociale richiede un cambio di paradigma: bisogna mutare regole funzionali e prospettive valoriali. Considerare i recenti episodi come semplici "inciampi" dopo i quali ripartire sulla stessa strada, ha finora portato a sottrarre risorse e progettualità all'affermazione di un *nuovo patto sociale*. Di fronte alla globalizzazione e ai processi per molti aspetti irreversibili di "compressione spaziotemporale" che essa comporta, ma soprattutto al *globalismo* come ideologia semplificatrice che postula un'economia senza luoghi, priva di legami con il tessuto territoriale, è necessario prestare attenzione al potenziale che individui e iniziative locali possono rappresentare in un percorso di sviluppo sostenibile e inclusione sociale, attraverso politiche di *welfare* e pratiche partecipative per contrastare le forme di disuguaglianza e vulnerabilità (Bulsei 2018; Magatti 2017; Vicari Haddock, Mingione 2017). Lo spazio è un'entità geografica, mentre il luogo è un'entità socio-culturale: diventano luoghi quegli spazi nei quali la dimensione comunitaria è protagonista dell'innovazione (Venturi, Rago 2017). Ma *l'innovazione non è un valore in sé*, bensì un processo che si qualifica in ragione delle sue conseguenze sociali nel tempo e nello spazio: affinché ci sia realmente innovazione sociale, è necessaria la produzione di benessere collettivo, attraverso la redistribuzione partecipata dei fattori produttivi ma soprattutto la condivisione di saperi. Il vero cambiamento è possibile solo se "ci si fa in quattro": istituzioni efficienti, mercati regolati, imprese responsabili, cittadini consapevoli.

⁹ Per una definizione e un'analisi delle radici sociali di tale fenomeno di aggressivo ripiegamento individualistico, si rimanda alla Parte II, cap. 1 del *Cinquantaduesimo Rapporto sulla situazione sociale del Paese* (Censis 2018); si veda anche la scheda disponibile all'indirizzo http://www.censis.it/7?shadow_comunicato_stampa=121184.

BIBLIOGRAFIA

- Aa.Vv. (2012), "Ecocamorre", *Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali*, nn. 73-74.
- Aa. Vv. (2013), "Cause e impatto della crisi. Individui, territori, istituzioni", *Sociologia del lavoro*, n. 131.
- Aa. Vv. (2016), "Gli studi di comunità oggi", *Sociologia urbana e rurale*, n. 110.
- Aa. Vv. (2018), *Coesione è Competizione. Nuove geografie della produzione del valore in Italia*, Roma, Fondazione Symbola.
- Animazione sociale (2016), *L'orizzonte della Città del Noi*, Inserto n. 305/9.
- Banfield E.C. (1976), *Le basi morali di una società arretrata*, Bologna, il Mulino (ed. or. *The Moral Basis of a Backward Society*, with L. Fasano Banfield, Glencoe, The Free Press, 1958).
- Barbera F., Parisi T. (2019), *Innovatori sociali: la sindrome di Prometeo nell'Italia che cambia*, Bologna, il Mulino.
- Becattini G. (2015), *La coscienza dei luoghi. Il territorio come soggetto corale*, Roma, Donzelli.
- Becchetti L. (2011), *Anteprima - Presentazione Ricerca "Rapporto tra felicità e indicatori di Benessere"*, in P. Venturi, S. Rago (a cura di), *Verso l'economia del ben-essere*, Atti de "Le Giornate di Bertinoro per l'Economia Civile 2010", Forlì, AICCON.
- (2014), *Wikieconomia. Manifesto dell'economia civile*, Bologna, il Mulino.
- Bernardoni A., Picciotti A. (2017), *Le imprese sociali tra mercato e comunità. Percorsi di innovazione per lo sviluppo locale*, Milano, Franco Angeli.
- Bianco G., Gatti G. (2018), *Alle mafie diciamo noi*, Roma, Città Nuova.
- Bombardelli M. (2016, a cura di), *Prendersi cura dei beni comuni per uscire dalla crisi*, Napoli, Editoriale Scientifica.
- Borzaga C., Defourny J. (a cura di) (2001), *L'impresa sociale in prospettiva europea*, Trento, Edizioni31.
- Bravo G. (2006), *Gli alberi o le statue. Risorse comuni e sostenibilità ambientale*, Roma, Aracne.
- Bruni L., Zamagni S. (a cura di) (2009), *Dizionario di Economia Civile*, Roma, Città Nuova.
- Bruni L., Zamagni S. (2015), *L'economia civile*, Bologna, il Mulino.
- Bulsei G.L. (a cura di) (2008), *Investire in coesione sociale: organizzazioni volontarie e politiche pubbliche*, Torino, Stampatori.
- (2010), "Strategie solidali. Organizzazioni nonprofit e sviluppo sostenibile", *Sociologia del lavoro*, n. 118, pp. 94-110.
- (2016), "Essere comunità in condizioni avverse", *Sociologia urbana e rurale*, n. 110, pp. 56-70.

- (2017), *Economia sociale e beni comuni: attori, processi, strategie*, paper presentato al Convegno “Le nuove frontiere della sociologia economica”, Sapienza Università degli Studi di Roma (26-28 gennaio).
- (2018), *Innovazione sociale e politiche urbane: cos'altro sono le città se non persone?*, paper presentato al Convegno “Politica, Città e Sistemi sociali”, Sapienza Università di Roma (20-21 settembre).
- Burroni L. (2016), *Capitalismi a confronto. Istituzioni e regolazione dell'economia nei paesi europei*, Bologna, il Mulino.
- Carrosio G. (2019), *I margini al centro. L'Italia delle aree interne tra fragilità e innovazione*, Roma, Donzelli.
- Censis (2018), *Cinquantaduesimo Rapporto sulla situazione sociale del Paese*, Milano, Franco Angeli.
- Dalla Chiesa N., Panzarasa M. (2012), *Buccinasco: la 'ndrangheta al Nord*, Torino, Einaudi.
- Defourny J., Nyssens M. (2012), *The EMES approach of social enterprise in a comparative perspective*, EMES Network, Working Papers n. 12/03
- Donolo C. (2018), *Affari Pubblici. Benessere individuale e felicità pubblica*, Milano, Franco Angeli.
- European Commission (2014), *Economia sociale e imprenditoria sociale*, Social Europe Guide, vol. 4 [versione italiana: <http://ec.europa.eu/social/main.jsp?catId=738&langId=it&pubId=7523&furtherPubs=yes>].
- (2016), *Social Enterprises and Their Eco-systems: Developments in Europe*, Brussels, Directorate General for Employment, Social Affairs and Inclusion.
- Franca S. (2018), *Beni comuni e amministrazione condivisa*, Laboratorio per la sussidiarietà [http://www.labsus.org/wp-content/uploads/2018/02/LP_Simone_Franca_Beni_comuni_Amministrazione_condivisa_febbraio_2018.pdf].
- Magatti M. (2009), *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecnocratico*, Milano, Feltrinelli.
- (2017), *Cambio di paradigma. Uscire dalla crisi pensando il futuro*, Milano, Feltrinelli.
- Maino F., Ferrera M. (a cura di) (2015), *Secondo rapporto sul Secondo Welfare in Italia*, Torino, Centro Einaudi.
- (2017, a cura di), *Terzo rapporto sul Secondo Welfare in Italia*, Torino, Centro Einaudi.
- Marchetti M.C., Millefiorini A. (a cura di) (2017), *Partecipazione civica, beni comuni e cura della città*, Milano, Franco Angeli.
- Martone V. (2014), *Dove la mafia non ha vinto. Il riutilizzo sociale dei beni confiscati alla camorra*, paper presentato al XXVIII Convegno della Società Italiana di Scienza Politica, Università di Perugia (11-13 settembre).
- (2017), *Le mafie di mezzo. Mercati e reti criminali a Roma e nel Lazio*, Roma, Donzelli.

- Mazzucato M. (2018), *The Value of Everything. Making and Taking in the Global Economy*, London, Allen Lane - Penguin Books.
- Mosca M., Villani S. (2013), *Il ruolo dell'Impresa Sociale nella produzione di fiducia. Il riutilizzo per fini sociali dei beni confiscati alle organizzazioni criminali*, in A. Amendola, M. Musella (a cura di), *Formazione e relazioni sociali. Gli investimenti virtuosi per rimettere in moto il Mezzogiorno*, Torino, Giappichelli.
- (2017), *Trasversalità e resilienza delle reti criminali. Verso l'elaborazione di nuove politiche di prevenzione e repressione della contiguità mafiosa*, paper presentato al Convegno “Le nuove frontiere della sociologia economica”, Sapienza Università degli Studi di Roma (26-28 gennaio).
- Ostrom E. (1990), *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, New York, Cambridge University Press; trad. it. *Governare i beni collettivi*, Venezia, Marsilio, 2006.
- Pichierri A. (2014), *Privato / pubblico – comune. Beni economici e ordinamenti sociali*, in P. Perulli (a cura di), *Terra mobile*, Torino, Einaudi, 2014.
- Porter M.E., Kramer M.R. (2011), “Creare valore condiviso”, *Harvard Business Review Italia*, nn. 1-2, pp. 68-84.
- Putnam R.D. (1993), *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Milano, Mondadori (ed. or. *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, a cura di R.D. Putnam, R. Leonardi, R.Y. Nanetti, Princeton, Princeton University Press, 1993).
- Sacconi L., Ottone S. (a cura di) (2015), *Beni comuni e cooperazione*, Bologna, il Mulino.
- Segre E., Zamaro N. (2014), “L'impresa sociale nella cornice del benessere equo e sostenibile”, *Impresa Sociale*, n. 4, pp. 21-34.
- Venturi P., Rago S. (a cura di) (2011), *Verso l'economia del ben-essere*, Atti de “Le Giornate di Bertinoro per l'Economia Civile 2010”, Forlì, AICCON.
- (a cura di) (2017), *Da Spazi a Luoghi. Proposte per una nuova ecologia dello sviluppo*, Atti de “Le Giornate di Bertinoro per l'Economia Civile 2016”, Forlì, AICCON.
- Venturi P., Zandonai F. (a cura di) (2014), *L'Impresa Sociale in Italia. Identità e sviluppo in un quadro di riforma*, Trento, Iris Network.
- (2016), *Imprese ibride. Modelli d'innovazione sociale per rigenerare valore*, Milano, Egea.
- Vicari Haddock S., Mingione E. (2017), “Innovazione sociale e città”, *Sociologia Urbana e rurale*, n. 113, pp. 13-29.
- Zamagni S. (2018), “La cooperazione presentata ai giovani”, *Quaderni dell'Economia Civile*, n. 4, Forlì, AICCON
- Zuolo F. (2018), *Efficiently ethical on the effectiveness condition in effective altruism*, Torino, Centro Einaudi - Laboratorio di Politica Comparata e Filosofia Pubblica, working paper LPF, n. 7.

FRONTIERE LIBERALI

Book Review

Ingannare se stessi per fuorviare il cittadino¹

di Carlo Burelli

INTRODUZIONE

Le menzogne abbondano in politica. Manipolazione e propaganda sono perciò temi ricorrenti nella storia della filosofia politica. Alcuni credono che tali sotterfugi siano inevitabili in politica (Edelman 2001), e in una qualche misura persino giustificati, giacché sono necessari a ottenere il potere politico necessario per realizzare qualunque fine (Machiavelli 2010). Questi stragemmi sono occasionalmente qualificati come casi di “mani sporche”, qualora siano richiesti per evitare emergenze catastrofiche (Walzer 1973).

Tali inganni sono tuttavia comunemente ritenuti dannosi in politica poiché essi minano due importanti virtù: la sincerità, e l'accuratezza (Williams 1996). La sincerità impone alle persone di dire ciò che credono, invece di ciò che è loro utile. L'accuratezza invece richiede alle persone di dire ciò che razionalmente dovrebbero credere alla luce dell'evidenza disponibile. Molte analisi si sono focalizzate sul condannare la mancanza di sincerità, concentrandosi particolarmente sul grande pericolo dalla propaganda politica (Stanley 2015). Eppure la mancanza di accuratezza è ugualmente problematica per le democrazie liberali, anche quando è sincera e non intenzionale. Essa può compromettere la qualità epistemica dei regimi democratici sviando la deliberazione (Brown 2019). In aggiunta, l'inaccuratezza può minare le virtù liberali dell'autonomia individuale e della libertà, poiché i cittadini non possono effettivamente determinare il loro bene e sono di conseguenza incapaci di criticare l'esercizio del potere politico (Sleat 2007).

¹Il libro recensito è *Political Self-Deception* di Anna Elisabetta Galeotti (Cambridge, Cambridge University Press, 2018).

Gli effetti nocivi dell'inaccuratezza non sono solo il prodotto dell'inganno intenzionale, ma anche dell'autoinganno. Tuttavia, se il primo concetto è stato giustamente molto studiato, il secondo ha ricevuto minore attenzione. L'autoinganno a livello dell'individuo è invero discusso nella filosofia della mente e in psicologia, ma l'emergere dell'autoinganno collettivo e i suoi sistematici effetti distorsivi sulla politica democratica hanno finora eluso lo scrutinio dei filosofi politici. Il libro di Elisabetta Galeotti *Political Self-Deception* (L'autoinganno in politica) colma finalmente questa lacuna proponendo un'analisi filosoficamente attenta del concetto e discutendo alcune sue significative occorrenze storiche.

Il resoconto di Galeotti propone due utili innovazioni. La prima consiste nel mostrare che l'autoinganno ha un importante potere esplicativo. Giudizi inaccurati sono solitamente spiegati come il prodotto di un inganno intenzionale o come il frutto di un sincero errore. Eppure, molti eventi politici non sembrano rientrare facilmente in queste due categorie. In alcuni casi, il presunto inganno ha conseguenze prevedibilmente catastrofiche, che non possono essere plausibilmente spiegate come menzogne di cospiratori razionali. In questi casi, nessun ingannatore accorto avrebbe intenzionalmente utilizzato bugie così grossolanamente irrealistiche da ritorcerglisi contro una volta venute alla luce. Sembrerebbe lecito concludere dunque che tali errori costosi siano spiegabili come il frutto di sinceri errori cognitivi. Tuttavia, a volte l'evidenza è troppo chiara perché la presunta buona fede risulti plausibile particolarmente nel caso in cui presunti errori risultino molto utili all'attore.

Uno degli esempi di Galeotti è l'incidente del Golfo di Tonkin: l'apparente attacco contro due navi pattuglia americane da parte del Vietnam del Nord, che portò Johnson e McNamara a dichiarare guerra al Vietnam. Di questo evento prevalgono due differenti interpretazioni. McNamara provò a difendere le sue azioni, ammettendo di aver commesso un onesto errore nel valutare le prove. Molti critici non gli credettero, interpretando l'incidente come uno stratagemma mirato a giustificare la guerra. La verità, secondo Galeotti, si trova nel mezzo: l'autoinganno fornisce una migliore giustificazione sia dell'errore in buona fede che dell'inganno intenzionale. L'equipaggio delle due navi ritenne sinceramente di essere sotto attacco e le ulteriori analisi come il resoconto di Moise confermarono che molti attori politici a Londra credettero sinceramente all'esistenza dell'attacco. Allo stesso tempo, il presidente Johnson e McNamara ritenevano fondamentale una *escalation* contro il Vietnam del Nord per vincere la guerra civile nel Sud del Vietnam ed erano alla ricerca di una scusa per

vendere la guerra ai cittadini, anche a dispetto di molte prove che mettevano in dubbio l'esistenza dell'incidente del Golfo di Tonkin.

La seconda interessante novità del resoconto di Galeotti è normativa: il libro offre uno strumento diagnostico per individuare le condizioni favorevoli all'emergere dell'autoinganno. Questo è particolarmente importante perché l'autoinganno può avere conseguenze disastrose in politica, dove la posta in gioco è alta, e il costo delle conseguenze ricade anche sugli altri cittadini. Tale errore può fuorviare il calcolo razionale di costi e dei benefici e portare a decisioni affrettate e disastrose, come entrare in guerra. Anche se Galeotti non propone specifici meccanismi istituzionali per limitare l'emergenza dell'autoinganno in politica, il suo resoconto ci permette di essere consapevoli delle condizioni che lo rendono probabile e suggerisce una strategia generale per disinnescarle.

Il libro è diviso in due parti: una filosofica e l'altra storica. Nella prima parte il libro delinea una nuova concezione dell'autoinganno individuale, la estende a contesti collettivi e politici, mostra come sia moralmente biasimevole e come disarmarlo. Nella seconda parte invece l'autrice discute alcuni esempi storici, mostrando come diversi meccanismi di autoinganno contribuirono alla presa di decisioni ingiustificate: in particolare l'attacco di Kennedy a Cuba, quello di Johnson al Vietnam e quello di Bush all'Iraq.

I. UNA NUOVA CONCEZIONE DELL'AUTOINGANNO

Il primo merito del libro di Galeotti è di difendere una concezione chiara dell'autoinganno, dialogando criticamente con la letteratura contemporanea in filosofia della mente e psicologia, dove i due approcci principali sono quello intenzionale e quello causale. Entrambi risultano problematici per differenti ragioni.

La concezione intenzionale segue l'intuizione tradizionale che l'autoinganno consista nel "mentire a se stessi" (Demos 1960): ci autoinganniamo quando sappiamo che qualcosa è falso, e tuttavia desideriamo fortemente che sia vero fino al punto da convincerci che lo sia. Questa caratterizzazione è però paradossale perché il soggetto deve essere consapevole che qualcosa è falso, ma allo stesso tempo forzarsi a credere che sia vero.

Dunque, alcuni hanno criticato tale resoconto come logicamente contraddittorio e hanno proposto una spiegazione interamente causale del fe-

nomeno (Mele 1997; 2000). Secondo queste interpretazioni l'autoinganno risulta dall'interferenza di uno stato motivazionale che causalmente innesci errori cognitivi che portano alla credenza sbagliata. Nonostante questa visione sia più coerente, ha l'inconveniente di privare l'autoinganno di ogni intenzionalità, e di conseguenza di ogni responsabilità. L'autoinganno diventa qualcosa che capita all'attore, invece che qualcosa che egli fa. Questa sarebbe una caratterizzazione del fenomeno particolarmente problematica per i casi politici, giacché mina la possibilità di criticare coloro che ne sono preda. In aggiunta, la spiegazione causale è anche implausibile alla luce di alcuni recenti esperimenti che confermano che l'autoinganno è un fenomeno almeno parzialmente intenzionale: se i soggetti non intendono volontariamente ingannarsi, il processo non è neppure interamente inconscio (Michel, Newen 2010; Wentura, Greve 2004).

Facendo riferimento ad alcuni suoi precedenti lavori (2012), Galeotti assume una definizione di autoinganno apparentemente tradizionale: «credere P contro l'evidenza disponibile, e sotto l'influenza di un desiderio che P sia vero»² (Galeotti 2018, 234). Tuttavia, l'autrice evita il paradosso della concezione intenzionale specificando il processo tramite il quale l'autoinganno emerge. Galeotti chiama la sua concezione "modello della mano invisibile". L'idea è derivata dalle scienze sociali, dove i meccanismi a mano invisibile spiegano alcuni eventi come la conseguenza non voluta di atti intenzionali. In questo modello, l'autoinganno è visto come l'esito non voluto di passaggi cognitivi intenzionali, sui quali l'attore esercita un certo controllo e dei quali è perciò responsabile.

In aggiunta e contrariamente alla concezione causale, il modello di Galeotti evidenzia in modo interessante le condizioni specifiche che innescano l'autoinganno: esso è più probabile quando i costi di credenze inaccurate sono basse. Ispirandosi alla psicologia politica di Robert Jervis (1976), l'autrice ritiene che la nostra accuratezza quando raccogliamo le informazioni dipenda da quanto eventuali errori ci costerebbero. Per dare un esempio, i genitori di un agente dei servizi segreti saranno portati a non tenere in grande considerazione le prove che il loro figlio sia una talpa del nemico, non sono perché vogliono fortemente che sia innocente, ma anche perché se fosse colpevole non c'è nulla che potrebbero fare a riguardo. Anche se potessero denunciarlo, ciò non allevierebbe il loro dolore. Quindi, la condizione di questi genitori

² Tutte le traduzioni in italiano sono dell'autore.

differisce sensibilmente da quella dei suoi colleghi. Anch'essi vogliono credere che la talpa sia leale, ma sono meno portati ad autoingannarsi perché vi è qualcosa che possono fare: arrestarlo. L'autoinganno è generato nei genitori perché i costi di tale errore sono trascurabili rispetto ai benefici psicologici.

Il resoconto di Galeotti permette di rendere conto anche dei casi di "autoinganno contorto" (Galeotti 2016a). Se l'autoinganno tradizionale consiste nel credere erroneamente che il proprio partner sia fedele, contro chiare prove che ci tradisca, la variante contorta è il contrario: ci convinciamo erroneamente che il partner ci tradisca contro l'evidenza che sia fedele. Questi casi contorti sono estremizzazioni di una strategia a volte razionale: immaginare il caso peggiore e pianificare come risolverlo. Tuttavia, questa strategia può portare a un irragionevole autoinganno, perché quando ci immaginiamo il caso peggiore tendiamo a sovrastimarne significativamente la probabilità.

2. AUTOINGANNO POLITICO

Al di là dei chiarimenti sulla nozione di autoinganno e le condizioni sotto le quali si verifica, la più significativa novità di questo libro sta nel tentativo di applicare questo concetto alla sfera politica. Questo tentativo è cruciale perché il fenomeno è per vari motivi più probabile e più dannoso in tale contesto (Galeotti 2015; 2016b).

Innanzitutto, i gruppi gerarchici sono particolarmente suscettibili all'autoinganno. I leader tendono a sottostimare i costi dell'inaccuratezza nella misura in cui possono scaricare la colpa sugli altri colleghi del gabinetto. Dall'altro lato, i membri del gruppo tendono a riconfermare l'autoinganno del leader perché affrontano alti costi nel contraddirlo, giacché la loro carriera dipende sovente dal leader stesso. In aggiunta, fintantoché il leader ha l'ultima parola, essi non si sentono responsabili della decisione finale e scontano perciò a loro volta il costo di eventuali errori. Di rimando, questo consenso del gruppo rassicura il leader che il proprio autoinganno è in realtà una credenza giustificata. In politica perciò, la probabilità di tali circoli viziosi rende l'autoinganno più probabile.

Come esempio, Galeotti discute la catastrofica decisione di Kennedy di appoggiare la fallita invasione di Cuba intrapresa da un gruppo paramilitare, passata alla storia con il nome di Baia dei Porci. Kennedy riuscì a convincere l'opinione pubblica che tale scelta fosse dovuta a un intenzionale imbroglio da parte dei due agenti CIA che gli avevano proposto il piano. Eppure è difficile

sostenere che questi avessero un reale interesse a ingannarlo, poiché non avevano molto da guadagnarci e avrebbero pagato un grave costo per il fallimento del piano – come di fatto avvenne. Tuttavia, credere in un onesto errore di Kennedy o degli agenti non ci offre una interpretazione più plausibile. Visto il numero di attori coinvolti nella decisione, è altamente probabile che almeno alcuni avrebbero potuto sottolineare le criticità del piano, se non avessero avuto un forte desiderio di credere in esso. Molti membri del Gabinetto di Kennedy ammisero in seguito di aver avuto dubbi, ma di non aver voluto contraddire il presidente, compromettendo così la coesione del gruppo e la loro stessa carriera. L'autoinganno sembra offrirci dunque una spiegazione più plausibile sia dell'inganno intenzionale sia dell'errore in buona fede.

Una conseguenza preoccupante dell'argomento di Galeotti è che è estendibile logicamente alla democrazia stessa. Poiché è improbabile che un voto determini il risultato delle elezioni, ogni persona è strutturalmente portata a scontare l'accuratezza delle proprie credenze (Caplan 2011). E pur tuttavia, poiché l'esito finale è prodotto dall'aggregazione di tali credenze inaccurate, il risultato sarà facilmente distorto. Dall'altro lato, il leader eletto può a sua volta abbandonarsi facilmente all'autoinganno o perché i cittadini confermano il suo giudizio inaccurato o perché si sente un mero delegato obbligato a implementare la volontà degli elettori. Galeotti menziona queste implicazioni, ma sarebbe stato interessante approfondire fino a che punto un regime democratico offra incentivi strutturali all'autoinganno.

3. CRITICARE E MITIGARE L'AUTOINGANNO

Il modello di Galeotti è normativo perché – al contrario della più diffusa interpretazione causale – permette di attribuire responsabilità agli agenti, e quindi di poterli criticare come moralmente biasimevoli. Tuttavia, per essere interamente biasimevoli, gli attori dovrebbero essere pienamente al corrente del loro autoinganno.

Questo problema è risolto proponendo un meccanismo per limitare l'emergere dell'autoinganno a livello individuale: un impegno a vincolarsi al giudizio di arbitri esterni. Galeotti nota che abitualmente percepiamo l'autoinganno dei nostri amici, ma non ci sentiamo sempre autorizzati a intervenire criticandone l'illusione. Di conseguenza, l'autrice argomenta che se autorizzassimo i nostri amici ad agire come arbitri, loro potrebbero interve-

nire senza violare la nostra autonomia. Una volta che tale accordo è in piedi, il soggetto diventa pienamente responsabile dell'autoinganno, e se rifiuta i consigli degli arbitri diventa interamente biasimevole. Al contrario, accettandone il consiglio ne acquisisce anche interamente il merito, giacché il sistema è stato messo in piedi dal soggetto stesso. Inoltre, fintantoché tutti sanno che potrebbero essere preda di autoinganni, e che potrebbero rimpiangerli in seguito, è nel loro interesse di mettere in piedi tale meccanismo di prevenzione.

I politici sono secondo Galeotti i primi a rimpiangere il proprio autoinganno quando devono pagarne il prezzo. L'autrice nota acutamente che questo problema è più facilmente risolvibile della menzogna intenzionale nel contesto politico. La ragione è descritta esplicitamente da Jervis: «uno statista vorrebbe che i suoi nemici siano deboli – o ancora meglio, vorrebbe non avere alcun nemico – ma se crede questo senza che sia vero ne pagherà un alto costo» (Jervis 1976, 357). Fintantoché i politici rimpiangono il proprio autoinganno, hanno ragioni prudenziali per porvi un freno, che non avrebbero per le loro menzogne intenzionali che rientrano invece nel loro interesse.

Galeotti non propone specifici meccanismi istituzionali per far fronte all'autoinganno in politica, suggerisce però una strategia generale di risposta. L'impegno a vincolarsi a arbitri esterni può essere applicato anche alla sfera politica istituzionalizzando il ruolo dell'avvocato del diavolo. Una persona dovrebbe essere designata per offrire su ogni decisione del gruppo un parere in dissenso dall'opinione generale, anche nei casi in cui tutti gli altri si dichiarino d'accordo. In questo modo, l'avvocato del diavolo potrebbe parlare liberamente e far emergere possibili errori dovuti ad autoinganno, senza la preoccupazione di contraddire il leader o minare la coesione del gruppo. Galeotti suggerisce persino che per svolgere tale funzione terapeutica, un tale arbitro debba essere del tutto estraneo al gruppo. Questa convinzione potrebbe apparire eccessivamente radicale, poichè i benefici di prevenire l'autoinganno sarebbero probabilmente minori del rischio di dare accesso a potenziali avversari alla conoscenza interna del gruppo politico. Inoltre, questa condizione non è richiesta per l'esempio individuale dell'amico-arbitro, che in quanto amico per definizione non è esterno e neutrale.

4. AUTOINGANNO STORICO

Per evitare di rendere il libro aridamente distaccato dalla realtà, la seconda parte offre una dettagliata analisi di diversi casi storici dove una combinazio-

ne di alto stress e forti pulsioni emotive preparano un terreno fertile per l'autoinganno: la decisione di Kennedy di appoggiare l'invasione di Cuba, quella di Johnson e McNamara di intervenire contro il Vietnam, e la credenza di Bush nelle armi di distruzione di massa di Saddam. Qui posso solo introdurre brevemente l'ultimo esempio, che è forse però il più adatto a testimoniare la forza dell'interpretazione dell'autrice.

È ormai comunemente accettato che l'obiettivo principale della seconda guerra contro l'Iraq fosse rimuovere Saddam Hussein, come un famoso *memorandum* dell'intelligence inglese esplicitamente ammetteva (Danner, Rich 2006, 89). Perciò vi è una strana dissonanza tra l'obiettivo della guerra e il suo marketing basato sulle armi di distruzioni di massa. Molte spiegazioni hanno perciò fatto riferimento ad altri fattori causali, quali il controllo del petrolio o gli interessi egemonici degli Stati Uniti nell'area, ma secondo Galeotti queste interpretazioni non rendono pienamente giustizia alla complessità della situazione. Due tipi di autoinganno risultano invece vitali per spiegare tali eventi.

Il primo è un caso diretto di autoinganno: i politici americani erano rimasti scioccati dall'Undici Settembre e desideravano trovare un chiaro e indetificabile nemico da combattere. Credevano erroneamente che le organizzazioni terroristiche potessero aver avuto successo in un attentato così complesso soltanto perché erano state appoggiate da istituzioni statali. Furiosa ma impotente, l'amministrazione Bush si preoccupò poco della accuratezza del proprio giudizio e cercò prove che riconfermassero il proprio desiderio di rimpiazzare l'ignoto pericolo del terrorismo con quello noto dell'Iraq.

Il secondo autoinganno è invece del tipo contorto. La leadership americana iniziò a immaginare il peggior caso possibile: un mondo dove gli stati "canaglia" rifornissero le organizzazioni terroriste di armi di distruzione di massa. Come è stato spiegato sopra, caddero così preda del rischio di ritenere l'eventualità che ciò stesse avvenendo in Iraq molto superiore a quanto fosse ragionevole supporre.

L'evidenza in favore delle armi di distruzione di massa era, infatti, troppo tenue per credere che si sia trattato di un semplice errore in buona fede. Solo l'ardente desiderio di trovare una ragione per deporre Saddam può spiegare un tale convincimento. Di conseguenza, molti resoconti esplicativi ipotizzano una cospirazione intenzionale per convincere il pubblico ad appoggiare un'invasione basata sull'interesse nazionale. Eppure Galeotti descrive molti dettagli che non collimano perfettamente con questa interpretazione. L'e-

sempio più lampante è il fatto che anche dopo la fine della guerra, Bush cercò di dimostrare che tali armi esistevano lanciando tre diverse operazioni di ricerca, che ne riconfermarono l'inesistenza. Se Bush non avesse genuinamente creduto di trovarle, non avrebbe probabilmente autorizzato tre costose operazioni dal prevedibile risultato imbarazzante. Se si fosse trattato di una cospirazione fin dall'inizio, sarebbe stato più razionale falsificare le prove anche dopo la guerra.

5. UNA DIFFICOLTÀ INTERPRETATIVA E LE SUE CONSEGUENZE NORMATIVE

La ricostruzione di Galeotti è molto più dettagliata di quanto io non possa qui riassumere, e ogni caso storico è permeato da diversi autoinganni. Per questo motivo, offre molti spunti interessanti per coloro che ritengono di poter imparare dalla storia. Tuttavia, cercare di attribuire l'autoinganno ad attori storici è un'impresa a dir poco ardua.

Parte della chiarezza esibita da Galeotti (2018, 172) dipende dal fatto che il suo stesso giudizio proviene "dal di fuori ed ex-post", come ella stessa ammette. Quando analizziamo l'evidenza storica per stabilire se un agente sia colpevole di autoinganno, è facile analizzare i fatti alla luce del "senno di poi" (Fischhoff 1975). Guardiamo agli eventi passati sapendo già come si svilupperanno, e perciò sovrastimiamo la probabilità delle conseguenze che sappiamo essersi verificate, e sottostimiamo quelle che non lo sono. Predire il passato sembra sempre più facile che predire il futuro. Sapendo che lo sbarco alla Baia de Porci è fallito, siamo portati a pensare che questo fosse l'esito inevitabile e coloro che non lo avessero ritenuto tale all'epoca fossero chiaramente in errore. Non solo è difficile determinare la probabilità di eventi storici, ma è persino più arduo stimare la probabilità che attori passati avrebbero dovuto razionalmente assegnare. Qui l'incertezza riguardo a fenomeni sociali complessi, e il senno di poi, si combinano con l'incertezza dell'informazioni disponibili al tempo.

Questi vincoli epistemici sono particolarmente paralizzanti quando tentiamo di identificare l'autoinganno come distinto dalla menzogna e dagli errori in buona fede. Da un lato, dobbiamo dimostrare che l'evidenza fosse relativamente incerta perché, se fosse stata interamente chiara, un inganno intenzionale risulterebbe una spiegazione più plausibile. Dall'altro lato, tuttavia, l'evidenza disponibile deve essere stata sufficientemente chiara per poter

giungere all'epoca a una corretta valutazione. Altrimenti, un semplice errore in buona fede risulterebbe una spiegazione più appropriata.

Galeotti riconosce questa difficoltà nell'attribuire l'autoinganno, ammettendo che i giudizi sugli stati mentali interni degli attori storici siano sempre difficili, ma risponde giustamente che tali difficoltà sono presenti anche nell'attribuzione di inganni intenzionali e di errori epistemici. Tuttavia, il problema rimane ed è particolarmente grave perché rischia di contaminare le conseguenze normative dell'argomento in due modi. Primo, se l'evidenza è genuinamente in dubbio, diventa più difficile ritenere gli attori responsabili dell'errore. Senza responsabilità, non possiamo ritenerli moralmente responsabili. Secondo, se l'evidenza è invece decisiva anche l'influenza distorsiva di potenti desideri difficilmente sarebbe stata sufficiente ad alterarla. In questi casi, l'inganno intenzionale sembra una spiegazione più probabile, ma l'inganno intenzionale non è soggetto alle misure preventive per l'autoinganno, che dipendono dall'accettazione spontanea dell'attore.

Ciò si connette a un'altra tesi critica nell'argomento di Galeotti: l'idea che l'autoinganno sia sempre contrario all'interesse dell'attore politico. I politici sono disposti ad accettare meccanismi di correzione, perché tendono a rimpiangere l'autoinganno. Questo è in effetti spesso vero, giacché alla fine l'illusione si infrange e vi è un prezzo da pagare. Eppure, l'esempio stesso di Kennedy, che rimane uno dei più famosi presidenti della storia americana, lascia il dubbio che occasionalmente l'autoinganno può essere una strategia di successo. Galeotti nota acutamente questo fatto e suggerisce che molti americani siano preda di un autoinganno ritenendo Kennedy una vittima degli agenti CIA nella *débâcle* della Baia dei Porci. Questo potrebbe anche essere vero, ma sembra comunque contraddire il punto che chi si autoinganna paga necessariamente un costo del proprio errore. Eppure, questa intuizione è fondamentale all'argomento. Negare o indebolire la tesi che l'autoinganno sia contrario all'interesse individuale ha un alto costo normativo, perché ci rende meno speranzosi che le misure di contenimento proposte dall'autrice possano essere accettate dagli attori politici.

CONCLUSIONE

A dispetto di una inevitabile vaghezza nell'ascrizione storica dell'autoinganno e delle difficoltà normative che ne risultano, la concezione presentata da

Galeotti tratteggia una categoria essenziale per comprendere alcune scelte politiche apparentemente irrazionali, che è impossibile ridurre a menzogne o a semplici errori. Un'analisi dell'autoinganno è per giunta vitale nella misura in cui ciò che possiamo fare per evitarlo è diverso da ciò che faremmo per evitare errori o manipolazioni intenzionali. L'analisi di Galeotti ci suggerisce inoltre in quali condizioni dobbiamo tenere alta la guardia: non solo quando vi è un'alta posta in gioco e forti pulsioni emotive, ma soprattutto ogniqualvolta i costi dell'innaccuratezza siano bassi. Queste condizioni segnalano quando dobbiamo stare all'erta per eventuali autoinganni non solo in noi stessi, ma anche negli attori politici che noi – in qualità di cittadini – dobbiamo valutare. Questo libro è dunque particolarmente prezioso nell'attuale clima politico, la cui crescente polarizzazione ideologica porta sovente sia i cittadini che i politici ad autoingannarsi quando si scontrano con l'evidenza contraria. Nonostante io abbia deliberatamente evitato di riferirmi all'attualità politica, non dubito che il lettore accorto potrà facilmente applicare le tesi di Galeotti a numerosi sviluppi politici contemporanei ed essere così portato, se non a risolverli, almeno a comprenderli meglio.

BIBLIOGRAFIA

- Brown É. (2019), "Propaganda, Misinformation, and the Epistemic Value of Democracy", *Critical Review*, vol. 30, n. 8, pp. 1-25.
- Caplan B. (2011), *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies-New Edition*, Princeton, Princeton University Press.
- Danner M., Rich F. (2006), *The Secret Way to War: The Downing Street Memo and the Iraq War's Buried History*, New York, New York Review of Books.
- Demos R. (1960), "Lying to oneself", *The Journal of Philosophy*, vol. 57, n. 18, pp. 588-595, DOI: 10.2307/2023611.
- Edelman M. (2001), *The Politics of Misinformation*, Cambridge - New York, Cambridge University Press.
- Fischhoff B. (1975), "Hindsight is not equal to foresight: The effect of outcome knowledge on judgment under uncertainty", *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*, vol. 1, n. 3, pp. 288-299, DOI: 10.1037/0096-1523.1.3.288.
- Galeotti A.E. (2012), "Self-Deception: Intentional Plan or Mental Event?", *HUMANAMENTE Journal of Philosophical Studies*, vol. 5, n. 20, pp. 41-66.
- (2015), "Liars or self-deceived? reflections on political deception", *Political Studies*, vol. 63, n. 4, pp. 887-902.

- (2016a), “Straight and twisted self-deception”, *Phenomenology and Mind*, n. 11, pp. 90-99.
- (2016b), “The attribution of responsibility to self-deceivers”, *Journal of Social Philosophy*, vol. 47, n. 4, pp. 420-438.
- (2018), *Political Self-Deception*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jervis R. (1976), *Perception and Misperception in International Politics: New Edition*, Princeton, Princeton University Press.
- Machiavelli N. (2010), *The Prince*, Chicago, University of Chicago Press.
- Mele A.R. (1997), “Real self-deception”, *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 20, n. 1, pp. 91-102.
- (2000), *Self-Deception Unmasked*, Princeton, Princeton University Press.
- Michel C., Newen A. (2010), “Self-deception as pseudo-rational regulation of belief”, *Consciousness and Cognition*, vol. 19, n. 3, pp. 731-744.
- Sleat M. (2007), “On the relationship between truth and liberal politics”, *Inquiry*, vol. 50, n. 3, pp. 288-305.
- Stanley J. (2015), *How Propaganda Works*, Princeton, Princeton University Press.
- Walzer M. (1973), “Political action: The problem of dirty hands”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 2, n. 2, pp. 160-180.
- Wentura D., Greve W. (2004), “Who wants to be... erudite? Everyone! Evidence for automatic adaptation of trait definitions”, *Social Cognition*, vol. 22, n. 1, Special issue, pp. 30-53.
- Williams B. (1996), “Truth, politics, and self-deception”, *Social Research*, vol. 63, n. 3, pp. 603-617.

Book Review

Political self-deception: una prospettiva dalle scienze cognitive¹

di Cristina Meini

Strano fenomeno, l'autoinganno: un comportamento selettivamente irrazionale in una persona altrimenti nel pieno delle sue facoltà cognitive. Pur disponendo di sufficienti prove che non-P, il desiderio che P induce X a credere che P – nell'esempio probabilmente più citato, nonostante le abbondanti prove che il compagno la tradisca, il desiderio che le cose stiano diversamente porta X a credere che il compagno le sia fedele.

L'esito del processo permette di ridurre il carico di stress, aumentare l'autostima o rafforzare la coerenza dell'immagine di sé. Si tratta di un benessere superficiale che, essendo il prodotto di un distacco dalla realtà, verosimilmente porterà problemi a lungo termine, ma che nell'immediato è in grado di arrecare il sollievo cercato.

In *Political Self-Deception*, Elisabetta Galeotti si interroga sulla possibilità di interpretare in termini di autoinganno, ovvero di un fenomeno tradizionalmente relegato all'ambito personale, alcuni eventi socio-politici, inducendoci a considerare con attenzione casi che tenderemmo a rubricare unicamente come esempi di inganno eterodiretto e manipolazione dell'opinione pubblica.

La prima parte del libro è dedicata all'analisi concettuale ed empirica del fenomeno, considerato nella tradizionale dimensione individuale. Non si tratta affatto di una mera rassegna, seppur accurata, di posizioni altrui, ma di una vera e propria argomentazione in favore di una posizione originale,

¹Il libro recensito è *Political Self-Deception* di Anna Elisabetta Galeotti (Cambridge, Cambridge University Press, 2018).

condotta con grande attenzione epistemologica e ampia competenza su dati provenienti dalle scienze cognitive nel loro insieme.

Come è noto a molti, l'autoinganno è stato negli ultimi decenni spiegato attraverso due modelli diversi: l'intenzionalismo, difeso principalmente da Donald Davidson (2004), e le teorie causali-motivazionali, paradigmaticamente proposte da Alfred Mele (2001). Secondo la prima lettura, l'autoinganno è l'esito di un processo intenzionale, una vera *azione* epistemica. Di fronte all'evidenza che non-P, e dunque sapendo (almeno subdossasticamente) che non-P, un agente che intrattiene il desiderio che P giunge intenzionalmente a credere che P. Si tratta di una posizione che deve fare i conti con due evidenti paradossi: come si può credere contemporaneamente che P e non-P (paradosso statico)? E come si può, di fronte all'evidenza contraria, giungere a credere che P (paradosso dinamico)? La prospettiva intenzionalista, che vede il soggetto letteralmente ingannare se stesso inducendosi a credere contro ogni evidenza ciò che desidera, è stata ampiamente criticata perché presuppone un agente irrazionale, dissociato, laddove il fenomeno non sembra essere necessariamente legato a una condizione patologica – la critica di Galeotti è, in questo come negli altri casi, esemplarmente chiara e articolata. A queste difficoltà esplicative rispondono gli approcci causali-motivazionali, che vedono l'autoinganno come *qualcosa che accade*, un fenomeno concettualmente indipendente da ogni atto epistemico intenzionale; più "semplicemente", il desiderio interverrebbe alterando i processi inferenziali e provocando distorsioni cognitive che conducono a credere erroneamente che P. Numerose, solide ed eterogenee ricerche nell'ambito delle scienze cognitive attestano infatti che gli aspetti motivazionali sono in grado di alterare i già di per sé fallibili processi inferenziali di formazione e fissazione delle credenze, modificando le soglie di accettazione e di rifiuto delle ipotesi; le evidenze contrarie alla realtà, ma coerenti con la motivazione e le emozioni della persona, diventano meno costose da elaborare e quindi più pertinenti (Sperber, Wilson 1995).

Ma nemmeno le teorie causaliste sono immuni da difficoltà. In particolare, omettono di fornire un criterio per distinguere l'autoinganno da altri fenomeni, quali il *wishful thinking* (nel quale il pensiero prospetticamente positivo non si confronta con i dati oggettivi) o il semplice errore. Laddove una visione meramente causalistico-motivazionale non riesce ad affrontare questo scoglio, Galeotti suggerisce che la specificità dell'autoinganno stia nel fatto che i *biases* di pensiero sono sempre innescati dalla percezione dell'evidenza contraria alla situazione che si desidera. Inoltre l'autrice richiama la

necessità di introdurre un elemento intenzionale anche in quel modello (per una difesa analoga in ambito italiano, si veda Pedrini 2013). Per rendere conto di come due persone possano avere reazioni opposte alla presentazione di evidenza contraria a uno stesso desiderio, occorre presupporre un elemento attivo nell'atto di decidere se prendere in esame tali dati oggettivi. Ne nasce una spiegazione che si ispira al cosiddetto modello della *mano invisibile*, che concepisce l'autoinganno non come l'esito di un atto pienamente intenzionale, ma piuttosto come l'esito non intenzionale di una serie di passi epistemici volontari compiuti durante il processo di elaborazione dell'evidenza contrastante con il desiderio.

Una volta definita la natura dell'autoinganno, diventa interessante domandarsi se lo stesso tipo di fenomeno possa essere individuato nell'ambito socio-politico, in particolare nei processi di pensiero che portano alle decisioni i leader e il loro rispettivi team di consiglieri. Le differenze sono molte e non riguardano solo l'ovvio spostamento verso una dimensione interpersonale. Parrebbe anzi addirittura controintuitivo pensare di ritrovare episodi di autoinganno in agenti politici che si suppone essere lucidi, freddamente determinati, propensi piuttosto all'inganno machiavellicamente eterodiretto. Nondimeno, pur lasciando da parte i dubbi sulla lucidità di molti politici che popolano la scena attuale, resta comunque il fatto che le agende politiche impongono decisioni rapide e complesse, da prendersi in situazioni stressanti e mal definite, che potenzialmente creano anche in menti mediamente fredde situazioni ideali per i processi di autoinganno. Corre peraltro l'obbligo di sottolineare come l'autrice torni con insistenza su una questione chiave: la sua analisi non intende in alcun modo negare che esistano, e verosimilmente siano maggioritari, casi di vero inganno politico o di banale errore per disinformazione; vuole solo suggerire che, accanto e intrecciati con essi, possano talvolta presentarsi anche episodi di autoinganno. E discernere la vera origine di scelte errate, spesso nefaste, è condizione necessaria per poter vigilare sulla salvaguardia del dibattito democratico. La componente intenzionale presente, sebbene in forma mitigata, nel modello della *mano invisibile*, introduce infatti una dimensione di responsabilità che impone un'attenta riflessione sulla ricerca di misure preventive. L'agente politico deve essere messo in condizione di imparare dal passato, prendendo coscienza dei passi che hanno portato all'errore lui stesso o altre persone che si sono trovate in situazioni analoghe.

Anche una volta trasposta sul piano politico, l'analisi, per essere utile, deve essere precisa; e, di nuovo, Galeotti raccoglie egregiamente la sfida. Poiché

l'aspetto più grave dell'autoinganno in ambito pubblico è la sua conseguenza pratica, l'analisi inizia con l'individuazione di tre tipi di autoinganno distinti sulla base della loro relazione con l'azione pubblica conseguente.

Nel primo caso, un'idea frutto di autoinganno viene trasmessa al pubblico come semplice effetto secondario del suo essere proclamata, senza che vi sia intenzione di ingannare – ma, di fatto, ingannando. Sebbene ciò accada anche nella dimensione privata, la trasposizione all'ambito pubblico non può che comportare conseguenze più ampie e spesso gravi. Il leader che si autoinganna è sicuro di sé, delle proprie idee e delle proprie decisioni, che tuttavia, essendo scollate dalla realtà, avranno quasi certamente conseguenze pubbliche nefaste. Se poi l'autoinganno è “a posteriori”, indotto dal bisogno di ridurre la dissonanza cognitiva conseguente a un fallimento (il classico caso della volpe e l'uva), a maggior ragione l'analisi obiettiva dei fatti ne viene ostacolata, impedendo così di imparare dagli errori.

Nel secondo caso, specifico dell'ambito politico, a scatenare la distorsione cognitiva è il desiderio esplicito di convincere l'*entourage* o l'opinione pubblica dell'opportunità di una decisione grave, che di solito richiede una risposta urgente, ma a favore della quale non sussistono altre ragioni sufficientemente forti e non divisive, o almeno non esistono dati pubblicamente presentabili.

Nel terzo caso l'autoinganno non sostituisce l'inganno, ma lo rafforza fornendo una giustificazione pubblica a qualcosa di pubblicamente imprevedibile.

Ma vediamo alcuni possibili episodi di autoinganno politico in uno dei tre eventi storici presi in esame nell'ultima sezione del libro. Si tratta dell'insieme di avvenimenti che tra la fine del 2002 e il 2003 portarono all'invasione americana dell'Iraq e alla destituzione di Saddam Hussein, motivate dalla convinzione che il dittatore nascondesse armi di distruzione di massa. Come si sa, non solo le armi non furono mai trovate, ma i documenti e le testimonianze successive evidenziarono che il pericolo era stato evocato per *giustificare* una decisione – la guerra – già presa su basi indipendenti e probabilmente a loro volta non scese da processi di autoinganno. Lo shock indotto dagli eventi dell'Undici Settembre 2001 avrebbe infatti prodotto nei vertici politico-militari, e attraverso di loro rafforzato nell'opinione pubblica, 1) la credenza errata di un imminente attacco nucleare agli Stati Uniti (si tratterebbe di un caso di autoinganno inverso) e 2) la credenza errata che il nemico, Al-Qaeda, potesse essere annientato muovendo guerra a uno stato, l'Iraq, e destituendone il tiranno, Saddam.

Queste due credenze non bastavano tuttavia a giustificare un'invasione militare. In questo contesto, pertanto, le voci dell'esistenza di armi di distruzione di massa in mano a Saddam facevano perfettamente il gioco dei vertici politico-militari, a partire dal presidente G.W. Bush.

Sebbene sia possibile proporre una spiegazione dell'accaduto esclusivamente nei termini di un inganno intenzionale perpetrato nei confronti dei cittadini, alcuni elementi suggeriscono che possa essere intervenuto *anche* altro, e che tanto Bush quanto parte del suo *entourage* si siano davvero autoingannati sull'esistenza delle armi. Per esempio, ancora alla fine del 2002 Bush continua a chiedere al direttore della CIA nuove e più solide prove, come se non fosse interamente persuaso e volesse sinceramente verificare lo stato di fatto, contando di poter avere *vere* conferme. Ora, chi sapesse che altri stanno strumentalmente cercando qualcosa che non c'è non si ostinerebbe a chiedere conferme. O, meglio, avrebbe ragione di farlo a uso del pubblico, mentre il contenuto delle conversazioni tra i due era riservato. Piuttosto, il comportamento di Bush – al pari del comportamento di altri protagonisti della vicenda – pare caratterizzato dal carattere contraddittorio e “oscillante” (Pedrini 2013) tipico dell'autoinganno. Anche perché – è il dubbio più significativo – se davvero si sapeva che le armi erano un'invenzione, perché non si è provveduto a tessere una narrazione perfetta, per esempio inscenando un ritrovamento plateale utile per mettere a tacere le critiche che si sarebbero invece levate – come puntualmente avvenne – quando si fosse, alla fine, ammesso l'errore di valutazione? Galeotti suggerisce che la convinzione sulle armi sia almeno in parte da ricondurre a una forma di autoinganno del secondo tipo, strumentale alla comunicazione ingannevole verso altri – concretamente, alla guerra contro l'Iraq e alla destituzione di Saddam.

Va detto che, pur essendo stata senza dubbio vittima di manipolazione da parte dei vertici politici, nella stessa opinione pubblica potrebbe essersi innescato un autonomo processo di autoinganno. Le condizioni scatenanti sussistevano, pur essendo stato diverso il grado di accesso ai fatti. In questo sconcertante processo possono avere svolto un ruolo anche fenomeni profondi legati alla sfera dell'identità personale e collettiva, come la volontà di credere nella forza diabolica del nemico allo scopo di rafforzare l'autoimmagine manichea di appartenenza alla nazione buona, o di sentirsi protagonisti di decisioni che in realtà erano state loro imposte.

Diviene allora indispensabile, per uscire dal cortocircuito di pensiero confermativo e informazione distorta a tutti i livelli – dal leader al cittadino –, favorire un confronto non solo ampio, razionale e aperto, ma sostenuto da personalità quanto

più possibile indipendenti e autorevoli, non coinvolte nella questione e riconosciute come tali da tutte le parti in causa. Anche perché i casi-studio esaminati nel saggio hanno caratteristiche che sembrano ricorrere in fenomeni recenti (solo per fare un esempio, l'adesione popolare a campagne politiche contro l'immigrazione sulla scia di presunte minacce alla sicurezza, o addirittura ai fondamenti della civiltà occidentale, evidenziano a mio avviso *anche* caratteri di autoinganno di massa). Il tema dell'autoinganno nella popolazione non è tuttavia approfondito dall'autrice, che lo considera possibile tema di una (auspicabile) sua futura indagine.

In generale, il libro è estremamente stimolante a diversi livelli – filosofico-epistemologico, politico-sociale, persino storico. Da parte mia, dato il suo costante riferimento a dati sperimentali provenienti dalle scienze cognitive, ritengo utile confrontare la posizione di Galeotti con una delle più mature e innovative teorie recentemente proposte in tale ambito, la *teoria argomentativa del ragionamento*. Sulla base di un'attenta rassegna della letteratura sui *biases* di ragionamento, e avendo sullo sfondo la teoria della pertinenza (Sperber, Wilson 1995) e le ricerche sull'epidemiologia delle idee (Sperber 1996), Dan Sperber e Hugo Mercier (Mercier, Sperber 2017) rovesciano la prospettiva sulla natura del ragionamento, la cui funzione evoluzionistica non sarebbe quella di articolare idee chiare e distinte in solitudine, ma piuttosto di argomentare per convincere gli altri a collaborare e così a beneficiare al massimo della comunicazione, ovvero della fonte di gran parte del sapere. Questa ipotesi spiega bene non solo le dissimmetrie tra prima e terza persona (*ceteris paribus*, siamo deboli ad articolare i nostri argomenti, ma assai più vigilianti sulle fallacie altrui), ma anche il netto miglioramento delle prestazioni di gruppo in test che il singolo sbaglia sistematicamente. Impressionante è il dato su quello che è probabilmente il più celebre esperimento di psicologia del pensiero, il Wason Task o *test delle 4 carte*, in cui si chiede di voltare tutte e sole le carte necessarie per determinare se una regola data sia vera o falsa. Il test è superato mediamente dal 15% delle persone, ma qualora venga proposto come esercizio di gruppo la percentuale di successo sale fino a raggiungere l'80% (Moshman, Geil 1998). Quel che accade è che ciascuno propone la sua ipotesi, ma soprattutto ascolta le ragioni altrui, riconoscendole eventualmente migliori delle proprie.

Generalizzando sulla base di molti altri dati sperimentali, Trouche, Sander e Mercier (2014), mostrano come la debolezza di ragionamento si tramuti in una sorprendente abilità di costruire argomenti che, nel contesto di una discussione, aiutano la controparte a vedere le cose in modo nuovo e così a

creare le condizioni ideali per un'intuizione contraria e risolutiva sul problema – ovvero esattamente ciò che il *bias* di conferma impedisce.

Come si accorda l'ipotesi di Galeotti con questa prospettiva? La teoria argomentativa sostiene che in un contesto pubblico ragioniamo meglio, suggerendo quindi, implicitamente, che difficilmente ci autoinganniamo, perché siamo sensibili al vaglio critico altrui. I nostri errori di valutazione della situazione dovrebbero emergere con maggiore facilità e ricondurci alla giusta prospettiva. Se non vi fosse altro da aggiungere, le due prospettive teoriche comporterebbero quindi previsioni opposte. Credo tuttavia che, nell'insieme, i due approcci contribuiscano piuttosto a mettere in luce la complessità del fenomeno. Mi pare utile considerare in particolare alcuni elementi:

- i casi più clamorosi di razionalità argomentativa di gruppo riguardano test “freddi”, estranei a influenze motivazionali e aventi una soluzione “giusta”, mentre l'autoinganno è intrinsecamente legato alle emozioni e tipico delle questioni controverse;
- l'impianto evolucionistico della teoria argomentativa porta a considerare come razionalmente ideale la situazione dialogica o la discussione in piccolo gruppo, laddove i confronti politici odierni spesso coinvolgono gruppi grandi; in questo senso, la situazione cambia significativamente se ci si riferisce all'autoinganno nella ristretta cerchia del leader oppure nell'intera opinione pubblica.
- trovandosi ad affrontare la medesima situazione incerta ed essendo verosimilmente in una situazione emotivamente e motivazionalmente forte, è possibile che tutti i componenti del gruppo siano preda di autoinganno, e quindi che la controparte sia difficile da trovare;
- nei contesti politici vi sono spesso rapporti gerarchici che viziano la qualità argomentativa; per diverse ragioni, è facile che una possibile voce critica taccia per accondiscendenza e interesse, deresponsabilizzata anche dalla suddivisione di responsabilità nel gruppo.

Queste caratteristiche spiegano perché l'autoinganno pubblico nonostante tutto possa esistere, generato da un abbassamento del livello di vigilanza epistémica. Nel contempo, tuttavia, esse suggeriscono possibili direzioni di intervento, così fornendo ulteriore sostegno teorico alle proposte avanzate da Elisabetta Galeotti. Sperber e Mercier ricordano infatti che, nonostante le caratteristiche distintive della discussione quotidiana rispetto all'argomentazione tipica

dei contesti sperimentali, la dissimmetria tra vigilanza pubblica e debolezza del pensiero individuale non solo resta, ma può essere potenziata, per esempio ricorrendo all'aiuto di esperti esterni, al *perspective taking* dei partecipanti e così via. Come abbiamo visto, chi si autoinganna non è attento a costruire storie impeccabili, e anche per questo è suscettibile di essere scoperto da una *audience* che recuperi un buon livello di vigilanza epistemica. Non solo, ma quell'ipertrofico senso di sé che rende la persona autoingannata più credibile potrebbe essere facilmente smascherato. Poiché, se l'autoinganno va distinto da una condizione patologica di delirio, allora deve essere episodico, messo in atto in casi di stress emotivo-motivazionale. Il senso pieno di sé e la sicurezza che ne conseguono vanno quindi a comporre una memoria autobiografica che non necessariamente è fatta di immagini altrettanto solide e positive, ma rappresenta un elemento estrinseco, posticcio, artificioso, che mal si integra con il quadro complessivo che costituisce, lockeanamente, gran parte dell'identità personale.

Insomma, molto si può fare e molto sarebbe chiamata a fare una politica formativa che prestasse la dovuta attenzione agli strumenti atti a favorire il confronto argomentativo. È sotto gli occhi di tutti quanto ve ne sia urgente bisogno.

BIBLIOGRAFIA

- Cherubini P. (2005), *Psicologia del pensiero*, Milano, Cortina.
- Davidson D. (2004) *Deception and Division in Problems of Rationality*, New York, Oxford University Press.
- Mele A.R. (2001), *Self Deception Unmasked*, Princeton, Princeton University Press.
- Mercier H., Sperber D. (2017), *The Enigma of Reason. A New Theory of Human Understanding*, New York, Harvard University Press.
- Moshman D., Geil M. (1998), "Collaborative reasoning: Evidence for collective rationality", *Thinking and Reasoning*, vol. 4 n. 3, pp. 231-248.
- Pedrini P. (2013). *L'autoinganno. Che cos'è e come funziona*, Roma-Bari, Laterza.
- Sperber D. (1996), *La contagion des idées: théorie naturaliste de la culture*, Paris, O. Jacob (trad. it. *Il contagio delle idee. teoria naturalistica della cultura*, Milano, Feltrinelli, 1999).
- Sperber D., Wilson D. (1995), *Relevance: Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell.
- Trouche E., Sander E., Mercier H. (2014), Arguments, more than confidence, explain the good performance of reasoning groups, *Journal of Experimental Psychology: General*, vol. 143, n. 5, pp. 1958-1971.

Antonella Besussi

Hate speech. An unreliable category

In this article hate speech is considered as a deeply politicized category of public discourse against which relevant reservations could be raised. First, the category suffers of conceptual vagueness (the label “hate” is vague; the objects of hate are vaguely identified; the border between what is speech and what is not is vaguely traced). Second, the category is fed by political and epistemic disparities: hate speech is possible only on the background of asymmetrical relations, it is unilateral discourse (from specific speakers against specific targets). Third, the category promotes a moralistic conception of public discourse, justifying a distinction between good and bad tendencies of forms of expressions and punitive interventions against the bad ones.

Explored these reservations the conclusion is that the category is unreliable both as an analytical and as a normative tool.

Gian-Luigi Bulsei

The we paradigm: social economy and common goods

Starting from the concepts of social economy and common goods, the article analyzes the potential that organizations and initiatives locally embedded can represent in the path to an “other” economy, more careful to the ethical, social and environmental dimensions. Territorial identity is a community resource on which to rely on to deal with adverse conditions, as in the case of initiatives to combat organized crime (the use of assets confiscated to the mafia), but also the fulcrum of a new cultural and civil paradigm capable of generating social value.

Carlo Fumagalli

Hate speech is ordinary

We are often told that public hate speech is something that deviates from what is standard in contemporary liberal democracies. So far, much of the literature has focused on the allegedly bad effects of such deviations as well as on measures to bring liberal democracies back to the normal course of events. Less has been said on the fundamental assumption that at a certain moment in time, and within that political context, hate speech is out of the ordinary. In this paper, drawing upon pragmatics, I contend that often public hate speech responds to a supply-demand logic, where speakers fulfill expectations by attacking target groups. Within this scheme, hate speech would be an answer to what a certain audience is ready to listen. At that moment of time, and within that political context, therefore, I argue in this article, hate speech is ordinary.

Anna Elisabetta Galeotti

Hate speech: a two decades long debate

The debate over hate speech, and over political correctness, is to be placed in the context of the discussion over multiculturalism. This debate is here reconstructed, considering the position in favor of restrictions of hate speech and the contrary position in favor of the precedence of free speech over any restriction. A relevant part of the discussion revolves around the notion of harm and of its interpretations, and around the notion of categories of speech. Are offenses to be considered harm? In that case, the category of harm is expanded to include symbolic harm. Or do offenses cause harm as their direct consequence, inducing attacks and harassment? Coming to speech, is the notion of content-neutrality reliable as a guideline for justified restrictions of speech? This article shows that hate speech is a problem for the inclusion of marginalized groups, but also that no easy solution is available. The three following essays show that this long standing debate can yet be analyzed from new and unconventional perspectives.

Nicola Riva

The harm principle and hateful and offensive expressions

The paper argues that there could be good *prima facie* reasons, from a liberal perspective, to restrict freedom of expression by prohibiting and punishing certain forms of hateful and offensive expressions towards oppressed social groups. In order to reach such a conclusion, it provides an interpretation of the harm principle and argues that hateful and offensive expressions could produce harms that are relevant for the application of that principle.

Antonella Besussi teaches Political Philosophy at the University of Milan. Her research interests concern normative political theory and political philosophy with particular reference to methodological and theoretical questions.

Gian-Luigi Bulsei teaches Applied Sociology at the Department of Humanistic Studies of the University of Eastern Piedmont, where coordinates the Interdisciplinary Research Centre on Local Societies; his scientific production covers topics such as: environment, society and public policies; health, welfare and participatory processes; no profit organizations and sustainable development. Among his recent publications: “Essere comunità in condizioni avverse”, *Sociologia urbana e rurale*, 2016; “La scienza utile. Expertise e partecipazione nelle decisioni pubbliche”, *Biblioteca della libertà*, 2017; *Innovazione sociale e politiche urbane: cos'altro sono le città se non persone?*, Atti del Convegno “Politica, Città e Sistemi sociali”, Sapienza, Università di Roma, 2018.

Carlo Burelli is a Post-doctoral Researcher at the University of Eastern Piedmont. He works at the intersection of political theory and political science, as his research is broadly interested in clarifying what can, and should hold together today's large and conflictual societies. This vast question led him to cross various debates: utopian and realist political theory, theories of justice and theories of legitimacy, solidarity and equality in contemporary political societies. He completed his PhD at the University of Milan, under the supervision of prof. Antonella Besussi. He then joined the ERC research project

REScEU with Maurizio Ferrera. He also won personal research grants from the University of Genova and the Center of Advanced Studies (South East Europe). During these years, he was visiting scholar at the universities of Freiburg, Cambridge, Amsterdam and Frankfurt and published a monography on Thomas Hobbes (*E fu lo Stato*, Mimesis 2010) and many scientific articles on important international (*Critical Review of International Social and Political Philosophy*, *Journal of Common Market Studies*) and national journals (*Politeia*, *Politiche Sociali*, *Biblioteca della libertà*).

Corrado Fumagalli is a Post-doctoral Researcher in political philosophy at LUISS-Guido Carli, where he works on hate speech, disagreement, comparative political philosophy, and democratic theory. Among his recent publications, *Fake news, post-verità e politica* (coedited with Giulia Bistagnino); *Innovazioni Democratiche* (coedited with Enrico Biale); “Democratic representation and democratic sanctions”, *Representation*; “When Do They Speak? Deliberation and Democratic Decision-Making in the European Union”, *Political Studies*; “Propositional attitudes, harm and public hate speech situations: towards a maieutic approach”, *European Journal of Political Theory*.

Anna Elisabetta Galeotti is Full Professor of Political Philosophy at the University of Eastern Piedmont, Vercelli. Her research interests range from toleration, multiculturalism, equal respect, to deception and self-deception in politics. Among her English publications: *Toleration as Recognition*, Cambridge University Press (2002); “Self-deception: Intentional plan or mental event?”, *Humana Mente* (2012); “Liars or self-deceived. Reflection on political deception”, *Political Studies* (2014); “Autonomy and cultural practices: The risk of double standards”, *European Journal of Political Theory* (2015); “The range of toleration”, *Philosophy and Social Criticism* (2015); “The attribution of responsibility to self-deceivers”, *Journal of Social Philosophy* (2016); “Cultural conflicts: A deflationary approach”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* (2017); *Political Self-Deception*, Cambridge University Press (2018).

Cristina Meini is Associate Professor of Philosophy of Mind and Philosophy of Communication at the University of Eastern Piedmont, and member of the FINO PhD program in Philosophy. Her main fields of research include philosophy of mind and philosophy of cognitive sciences, notably the nature,

development and pathologies of mindreading and self-consciousness. She is the author of many books and scientific articles, published both in Italian and international journals.

Nicola Riva is Associate Professor of Philosophy of Law at the Department of Social and Political Sciences of the University of Milan. His research interests are in the analysis and construction of normative concepts, principles and arguments, and in their implications as regards the politics of law, combining the approaches of analytical philosophy and critical theory. His publications include the books *Eguaglianza delle opportunità* (Aracne, 2011) and *Egalitarismi. Concezioni contemporanee della giustizia* (Giappichelli, 2016) and the anthology *Eguaglianza* (Laterza, 2017), that collects texts by classical and contemporary authors in the Western philosophical tradition.

.



Centro
di Ricerca
e Documentazione
Luigi Einaudi

«**Biblioteca della libertà**» è pubblicata nell'ambito dell'attività culturale del Centro di Ricerca e Documentazione Luigi Einaudi di Torino. Il Centro, fondato a Torino nel 1963 da Fulvio Guerrini, è un'associazione privata indipendente. La sua attività si ispira all'einaudiano «conoscere per deliberare».

Direttore responsabile Salvatore Carrubba, Presidente Centro Einaudi

Condirettori Maurizio Ferrera (Università di Milano e Centro Einaudi) e Beatrice Magni (Università di Milano e Centro Einaudi)

Comitato Scientifico Dario Antiseri (LUISS Roma), Lorenzo Infantino (LUISS Roma), Angelo Maria Petroni (Università Roma La Sapienza), Richard Posner (University of Chicago), Michele Salvati (Professore emerito Università di Milano), Giuliano Urbani (Socio fondatore Centro Einaudi), Christian Watrin (Professore emerito Universität zu Köln), Giovanna Zincone (Presidente onoraria FIERI)

Comitato Editoriale Antonella Besussi (Università di Milano), Anna Caffarena (Università di Torino e Centro Einaudi), Emanuela Ceva (Università di Pavia), Giuseppina De Santis (Centro Einaudi), Margarita Estevez-Abe (Syracuse University), Anna Elisabetta Galeotti (Università del Piemonte Orientale), Umberto Gentiloni Silveri (Università Roma La Sapienza), Federica Liveriero (Università del Piemonte Orientale), Glynn Morgan (Syracuse University), Massimo Occhiena (Università di Sassari e Centro Einaudi), Giuseppe Russo (Centro Einaudi), Stefano Sacchi (Università di Milano), Roberta Sala (Università Vita-Salute San Raffaele Milano)

Coordinamento Anna Maria Gonella (Centro Einaudi)

Cura dei testi e copertina Segnalibro

I lavori proposti per la pubblicazione vanno inviati in formato Word all'indirizzo email della direzione: bdl@centroeinaudi.it. La loro accettazione è subordinata al parere favorevole di due referees anonimi.

Papers should be sent in Word format to the email address: bdl@centroeinaudi.it. Their acceptance is subject to two anonymous peer reviews.