

**Emilio D'Agostino**

## **COMUNICAZIONE E INFORMAZIONE**

### ***Sans toit ni loi?***

*Non ti rimembra di quelle parole  
le quali la tua Etica pertratta  
le tre disposizion che 'l ciel non vole,  
incontenenza, malizia e la matta  
bestialitade?*

Dante Alighieri, *Inferno*, canto XI, vv.  
79-82

### **Per iniziare**

In un volume collettaneo l'eterogeneità degli interventi può essere il tratto caratteristico. In questo caso, esso non rappresenta un limite, ma, al contrario, è il pregio dovuto principalmente ad una scelta editoriale: discipline differenti, alcune con maggiore tradizione teorica alle spalle, altre più giovani e, per tale ragione, meno ancorate alla loro storia. Sociologie e tipi di ricerca sociale, marketing, analisi testuale e lessicografia, musicologia e considerazione pragmatica orientate insieme verso l'analisi della pubblicità. Il peso oggi della pubblicità è tale che essa ha assunto un valore assai rilevante e centrale nel mercato mondiale della comunicazione e dell'informazione. Questa dimensione fa sì che la riflessione su di essa vada ben al di là della pura considerazione di settore. In tal senso, il contributo proposto da me ha come obiettivo l'esplicitazione di problematiche morali ed etiche che soggiacciono, magari silenziose, a qualsiasi pratica pubblicitaria, ma ciò vale anche nel caso di tutte quelle discipline che contribuiscono allo sviluppo del

settore e, più in generale, all'universo della comunicazione e dell'informazione.

Questo è, in tal senso, un breve contributo su Etica, da un lato, e Comunicazione e Informazione, dall'altro: un argomento difficile, ma ampiamente trattato e, in tal senso, tenterò di non tralasciare di citare almeno una parte della bibliografia comunemente riportata. Tale contributo, quindi, va nella direzione della comprensione e dell'esplicitazione del rapporto tra l'Etica e la coppia Comunicazione-Informazione. A tale scopo, *per iniziare*, mi servirò dell'adattamento di un *cliché* spesso usato in altri campi: l'Etica è dominio diverso da quelli della Comunicazione e dell'Informazione, ma non sono possibili "vera" comunicazione e "vera" informazione, con le loro discipline e attività derivate, senza Etica.

## **1. Semidei, eroi astuti, consoli e imperatori, seduttori, traditori ed altri: castigati e maltrattati**

Nella prima Cantica della *Commedia*, Dante abbandona al castigo divino personaggi illustri che appartengono a memorie diverse ma che, nella sua topografia morale di derivazione aristotelico-tomistica<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Nella topografia morale dantesca le tre disposizioni morali peccaminose che motivano la condanna divina sono *incontinenza*, *malizia* e *matta bestialitade*. Riprendendo la *Etica a Nicomaco* di Aristotele, attraverso la mediazione di s. Tommaso, Dante rappresenta così le tre predisposizioni morali: *incontinenza* ovvero l'incapacità di contenere, frenare e mantenere entro i limiti dell'onesto del giusto, la volontà eccitata dalle passioni nell'ordine di istinti e di appetiti naturali e quindi per se stessi, se mantenuti con moderazione, sani e legittimi; *malizia* ovvero la disposizione peccaminosa, la tendenza al male, nella vulgata una *cogitatio pravae mentis*; *matta bestialitade*, lett. "azione, comportamento degno di bestia", causata per il Vellutello (1530) "quando l'appetito e la ragione sono tanto assuefatti al male, che passano ogni termine d'umanità, e fanno vivere l'uomo in forma di crudele e orrenda fiera". I riferimenti alla *Etica a*

confluiscono tutti, anche se per ragioni differenti, nel luogo cristiano della dannazione eterna: l'Inferno. Molti di essi, in un paradosso solo apparente, provengono da tradizioni che li hanno esaltati e, ancor oggi, essi risiedono stabilmente in quel punto di convergenza rappresentato da quella che, per convenzione semplificatrice, siamo abituati a chiamare "cultura europea". Lo stesso Dante, d'altronde, non può, quasi ogni volta, manifestare altro che il proprio stupore, rivolto a *lo duca suo*<sup>2</sup> Virgilio, tanto da rimanerne tramortito ("e caddi come corpo morto cade")<sup>3</sup>. Semidei ed eroi, conquistatori, consoli della Repubblica romana, imperatori del Sacro Romano Impero, apostoli prediletti: tutti sono accomunati da una medesima condanna morale. Di questi, alcuni vanno ricordati *qui e in quest'occasione*. L'eroe semidio Achille<sup>4</sup>, nel secondo cerchio, condannato per "incontinenza", come Paolo e Francesca ma, più che di lussuria, d'ira; l'Imperatore Federico II di Svevia *stupor mundi*, mostrato a Dante da Farinata degli Uberti nel sesto cerchio, condannato come eretico<sup>5</sup>; Alessandro Magno, nel settimo cerchio, condannato come

---

*Nicomaco*, anche in quest'occasione, sono costanti e espliciti, in particolare al "giusto mezzo" ("medietà") che definisce le virtù del "coraggio" (viltà/temerarietà), della "temperanza" (intemperanza/insensibilità), della "liberalità" (avarizia/prodigalità), della "magnanimità" (vanità/l'umiltà) e della "mansuetudine" (irascibilità/indolenza). Per quanto riguarda le "disposizioni" (*ézeis*) dell'anima, che si contrappongono alle "passioni" (*pathē*) e alle "capacità" (*dynaméis*), per il raggiungimento della "virtù" (*aretē*), si veda *Etica a Nicomaco* B, 4-5, 1105 20 e B, 5-6, 1105b 25 – 1106a 31. A tale riguardo, si vedano anche le voci corrispondenti in *Enciclopedia Dantesca*.

<sup>2</sup> Qui mi riferisco al verso 23 del Canto XXI, sempre dell'*Inferno*: "Mentr'io là giù fisamente mirava, / lo duca mio, dicendo "Guarda, guarda!", / mi trasse a sé del loco dov'io stava."

<sup>3</sup> Il riferimento è al v. 142 del Canto V.

<sup>4</sup> "Elena vedi, per cui tanto reo/tempo si volse, e vedi 'l grande Achille, / che con amore al fine combatteo." (*Inferno*, Canto V, v.v. 64-66).

<sup>5</sup> "Dissemi: Qui con più di mille giaccio: / qua dentro è 'l secondo Federico" (*Canto X*, v.v. 118-199).

“violento contro il prossimo”<sup>6</sup>; l’argonauta Giasone, nelle *Malebolge*, condannato come altri “ruffiani, ingannatori e lusinghieri”<sup>7</sup>, in ricordo di Medea (“colpita in cuore per l’amore”)<sup>8</sup>; gli eroi Ulisse e Diomede, nell’ottava bolgia, condannati come “consiglieri fraudolenti”<sup>9</sup>, ancor prima e più in alto del signore di Montefeltro il ghibellino Guido<sup>10</sup>; infine, nella Giudecca, il cassiere degli apostoli l’amato Giuda<sup>11</sup>, l’ottimate e virtuoso repubblicano Bruto, in compagnia dell’altro congiurato Cassio<sup>12</sup>, l’angelo splendente e superbo Lucifero<sup>13</sup>, tutti condannati come “traditori dei benefattori”.

Se si uscisse nuovamente *a riveder le stelle*<sup>14</sup>, non si potrebbe non notare come Ulisse e Bruto, in particolare, meritino molta

---

<sup>6</sup> “*Quivi si piangon li spietati danni;/quivi è Alessandro*” (Canto XII, v.v. 106-107).

<sup>7</sup> “*E 'l buon maestro, senza mia dimanda,/mi disse: "Guarda quel grande che vene,/e per dolor non par lagrime spanda: quanto aspetto reale ancor ritene!/Quelli è lasón, che per cuore e per senno/li Colchi del monton privati féne.*” (Canto XVIII, v.v. 82-87).

<sup>8</sup> Mi riferisco al passo seguente della *Medea* di Euripide: “*érotý tymòn ekplageísa 'lásonos*”. Per una lettura dell’eros femminile che scatena l’ira (il *týmòs*) di Medea, come quella successiva di Didone, che prima di uccidersi, maledice la futura Roma (“*Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor*”, *Eneide*, Libro IV, v. 625), si veda Sissa (2003).

<sup>9</sup> “*Rispuose a me: 'Là dentro si martira/Ulisse e Diomede, e così insieme/a la vendetta vanno come a l'ira;/ e dentro da la lor fiamma si geme/l'agguato del caval che fé la porta/onde uscì de' Romani il gentil seme.*” (Canto XXIV, v.v. 55-60).

<sup>10</sup> “*E io, ch'avea già pronta la risposta,/senza indugio a parlare incominciai:/O anima che se' là giù nascosta,/ Romagna tua non è, e non fu mai,/senza guerra ne' cuor de' suoi tiranni;/ma 'n palese nessuna or vi lasciai.*” (Canto XVII, v.v. 34-39).

<sup>11</sup> “*Quell'anima là sù c' ha maggior pena",/disse 'l maestro, "è Giuda Scariotto,/che 'l capo ha dentro e fuor le gambe mena.*” (Canto XXXIV, v.v. 61-63).

<sup>12</sup> “*De li altri due c' hanno il capo di sotto,/quel che pende dal nero ceffo è Bruto:/vedi come si storce, e non fa motto!;/e l'altro è Cassio, che par si membruto.*” (Canto XXXIV, v.v. 64-67).

<sup>13</sup> “*Io levai li occhi e credetti vedere/Lucifero com'io l'avea lasciato*” (Canto XXXIV, v.v. 88-89).

<sup>14</sup> Il riferimento è ai vv. 133-139 del XXXIV Canto della prima Cantica: “*Lo duca e io per quel cammino ascoso/intrammo a ritornar nel chiaro mondo;/e senza cura aver d'alcun riposo,/salimmo sù, el primo e io*

attenzione, ancora una volta, *qui e in quest'occasione*. Anche se per ragioni inverse.

*Bruto*. L'ottimate *Marcus Junius Brutus Caepio*, schierato contro il I° triumvirato (Crasso, Pompeo e Cesare), pur condannato da Dante, è, invece, esaltato come (malinconico) difensore delle antiche virtù repubblicane da William Shakesperare. Nella scena delle orazioni funebri sul cadavere di Cesare, nella tragedia a loro dedicata, Bruto è contrapposto al tribuno *Marcus Antonius*, nella difesa, in nome della patria, delle ragioni dei congiurati contro il tiranno.<sup>15</sup> Dunque, Bruto non è un qualsiasi "traditore" o un

---

*secondo, / tanto ch' i vidi de le cose belle / che porta 'l ciel, per un pertugio tondo. / E quindi uscimmo a riveder le stelle.*"

<sup>15</sup> L'orazione di Bruto è, rispetto a quella di Antonio, più breve e alcuni passaggi possono essere ripresi: "*Bruto: [...] Vi daremo qui pubblica ragione della morte di Cesare. [...] Se c'è alcuno fra voi ch'abbia voluto molto bene a Cesare, io dico a lui che l'amore di Bruto per Cesare non fu meno del suo. Se poi egli chiedesse perché Bruto s'è levato con l'armi contro Cesare, la mia risposta è questa: non è che Bruto amasse meno Cesare, ma più di Cesare amava Roma. Preferireste voi Cesare vivo e noi tutti morire come schiavi, oppur Cesare morto, e tutti liberi? Cesare m'ebbe caro, ed io lo piango; la fortuna gli arrise, ed io ne godo; fu uomo valoroso, ed io l'onoro. Ma fu troppo ambizioso, ed io l'ho ucciso. Lacrime pel suo amore, compiacimento per la sua fortuna, onore al suo valore, ma morte alla sua sete di potere! C'è alcuno tra voi che sia sì abietto da bramare di viver come servo? Se c'è, che parli, perché è lui che ho offeso! Se alcuno c'è tra voi che sia sì barbaro da rinnegare d'essere un Romano, che parli, perché è a lui che ho fatto torto! E chi c'è qui tra voi di tanto ignobile da non amar la patria? Se c'è, parli: perché è a lui ch'io ho recato offesa. [...] che parli, perché è a lui che ho fatto torto!*" (*Giulio Cesare*, atto III, sc. II). Va notato, inoltre, che le due orazioni in questione possono essere considerate due modelli di oratoria politica: quella di Bruto fondata sul richiamo all'argomentazione razionale, quella di Antonio tutta articolata sulla manipolazione delle emozioni. In termini di teoria dell'argomentazione di Perelman e Olbrechts (1958), ritengo direbbero che, in questo caso, l'uditorio "particolare" costituito dai cittadini romani cui si rivolge Bruto, in realtà, si cela un uditorio "universale" con la funzione di "giudice razionale ideale", cioè dagli uomini che egli considera "ragionevoli" e per i quali costruisce un'argomentazione "convincente". Nel caso di Antonio, invece, credo si tratterebbe di un'argomentazione di tipo "persuasivo", poiché diretta soltanto all'uditorio particolare. Il termine "convincente" di Perelman e Olbrechts si fonda sull'opposizione di origine kantiana tra "persuasione" e

opportunista senza scrupoli, al contrario egli è mosso da motivazioni di libertà ed è angosciato dalla prospettiva dell'atto sanguinario che dovrà contribuire a realizzare: nonostante ciò merita, per Dante, la condanna.

*Ulisse*. Il Canto citato che lo vede protagonista costituisce di per sé un "caso" di interpretazione dantesca. L'eroe omerico della *metis*, il *Leopold Bloom* di James Joyce, è realmente condannato da Dante per le tante astuzie, ingannatrici dal cavallo al travestimento finale a Itaca, attraverso anche tanti altri episodi? Oppure, in modo più appropriato, per il ben più grave peccato di *hybris*?<sup>16</sup>, cioè di "dismisura", di violazione della "norma della misura", nella ricerca di nuovi limiti della conoscenza, di trasgressione, di violazione del limite e del "giusto mezzo"? Il desiderio di conoscenza<sup>17</sup>, che fa sì che si oltrepassino le colonne d'Ercole, non soltanto porta al superamento de "il legittimato" e de "l'autorizzato", quindi del già noto, ma può anche condurre alla morte reale o simbolica: *infin che 'l mar fu sovra noi richiuso*. Può o *deve* condurre? La morte di Ulisse come la morte di Socrate: in un caso la sfida a ciò che è già conosciuto, nell'altro la *parrhesía* che fa sì che "dire la verità" non sia

---

"convinzione", per le quali si veda la *Critica della ragion pura* (1781), *Canone della ragion pura*, sez. III, ed. it. di P. Chiodi (1967).

<sup>16</sup> "Io e' compagni eravam vecchi e tardi/quando venimmo a quella foce stretta/dov'Ercule segnò li suoi riguardi/acciò che l'uom più oltre non si metta;/da la man destra mi lasciai Sibilia;/da l'altra già m'avea lasciata Setta./'O frati,' dissi, 'che per cento milia/perigli siete giunti a l'occidente,/a questa tanto picciola vigilia/d'i nostri sensi ch'è del rimanente/non vogliate negar l'esperienza,/di retro al sol, del mondo sanza gente./Considerate la vostra semenza:/fatti non foste a viver come bruti,/ma per seguir virtute e canoscenza." (Canto XXXIV, v.v. 106-120). Si tenga presente che nel termine "*hybris*" confluiscono sia la violazione della "norma della misura" (Esiodo e Platone) sia "l'offesa gratuita" e "l'insolenza" (Aristotele). Naturalmente, qui interessa solo la prima accezione.

<sup>17</sup> Il termine "desiderio" è qui utilizzato nel senso derivante dal discorso di Diotima a Socrate nel dialogo di Platone *Simposio* (204, 211C-D-E), per il quale eros è "*filo-sofo*", nel quarto grado di "*amore della bellezza delle conoscenze*" e, successivamente, "*visione del Bello-in sé*".

il comune atto banale compiuto in assenza di pericolo, ma la condotta eversiva assunta in difesa della legge della *polis*.<sup>18</sup> In un caso come nell'altro: produzione di senso nuovo, cioè manifestazione di variazione. Dunque, Ulisse non è un semplice "gran bugiardo" e neppure un pragmatico dotato di quella grande astuzia che gli fa negare addirittura la sua identità ("*Nessuno ho nome: Nessuno mi chiaman madre e padre e tutti quanti i compagni*", *Odissea*, Libro IX, vv. 366-367), al contrario, egli è l'ostinato e l'inquieto alla ricerca di nuovi limiti della conoscenza che, come Prometeo, apporterà benefici agli uomini: nonostante ciò merita, per Dante, la condanna.

Infine i grandi seduttori. *Il dissoluto punito ossia Don Giovanni*. Il "dramma giocoso" di Wolfgang Amadeus Mozart, com'è noto, fu rappresentato per la prima volta (1787) a Praga e non, piuttosto, a Vienna capitale dell'Impero di Giuseppe II d'Asburgo. E' altresì nota la scena della Statua del Commendatore nella quale il grande seduttore è trascinato all'inferno. Ancora una volta: per gli innumerevoli peccati della carne<sup>19</sup>, oppure per lo stesso peccato di

---

<sup>18</sup> In relazione alla nozione di "libertà di parola" e all'idea di *parrhesía*, si veda Foucault (1985).

<sup>19</sup> W. A. Mozart *Il dissoluto punito ossia Don Giovanni*, atto 1, sc. V: "Leporello: *Madamina, il catalogo è questo/Delle belle che amò il padron mio;/un catalogo egli è che ho fatt'io;/Osservate, leggete con me./In Italia seicento e quaranta;/In Almagna duecento e trentuna;/Cento in Francia, in Turchia novantuna;/Ma in Ispagna son già mille e tre./V'han fra queste contadine,/Cameriere, cittadine,/V'han contesse, baronesse,/Marchesine, principesse./E v'han donne d'ogni grado,/D'ogni forma, d'ogni età./Nella bionda egli ha l'usanza/Di lodar la gentilezza,/Nella bruna la costanza,/Nella bianca la dolcezza./Vuol d'inverno la grassotta,/Vuol d'estate la magrotta;/È la grande maestosa,/La piccina è ognor vezzosa./Delle vecchie fa conquista/Pel piacer di porle in lista;/Sua passion predominante/È la giovin principiante./Non si picca - se sia ricca,/Se sia brutta, se sia bella;/Purché porti la gonnella,/Voi sapete quel che fa./"*

Odisseo?<sup>20</sup> Il geniale libertino, massone<sup>21</sup> e rivoluzionario di Salisburgo sembra propendere esplicitamente verso questa seconda ipotesi.

In tutti questi casi, come in moltissimi altri che potrebbero essere qui citati, si realizza un apparente paradosso: neanche la “grandezza” è libera da un qualcosa che è “esterno” ad essa. Sia che ne porti testimonianza la narrazione del Mito, quella della tradizione orale, quella della letteratura, quella storiografica, oppure lo stesso discorso evangelico, la grandezza individuale, infatti, è sempre sottoposta ad una legge morale. Così, “grandezza” e qualità dell’individuo non possono essere svincolate dalla Morale e dall’Etica. Più semplicemente: la dimensione individuale, quale che essa sia, è vincolata alla Morale e all’Etica e quest’affermazione ha valore sia che si ritenga che esse siano determinate da una trascendenza o da un *a priori*, oppure da una metafisica o da una razionalità condivisa, oppure ancora da un’assunzione individuale.

## 2. Un filosofo privo di etica?

Un caso certamente “paradossale” nella storia della filosofia del novecento è rappresentato dal Magnifico Rettore dell’Università (dal

---

<sup>20</sup> Atto 2 sc. XIX:”La statua: *Pentiti, scellerato!* [...] Don Giovanni: *A torto di viltate/Tacciato mai sarò.* [...] La statua: *Pentiti, cangia vita/È l'ultimo momento!* Don Giovanni (vuol sciogliersi, ma invano): *No, no, ch'io non mi pento,/Vanne lontan da me!* [...] Don Giovanni: *Da qual tremore insolito/Sento assalir gli spiriti!/Dond'escono quei vortici/Di foco pien d'orror?* [...] Coro di diavoli (di sotterra, con voci cupe): *Tuo a tue colpe è poco!/Vieni, c'è un mal peggior!* [...] Cresce il fuoco, compariscono diverse furie, s'impossessano di Don Giovanni e seco lui sprofondano”.

<sup>21</sup> A tale proposito si veda Bramani (2005). In merito ad alcuni caratteri della tradizione del Don Giovanni, si veda anche Curi (2002).

1933 al 1934) di Friburgo: Martin Heidegger. *Nonostante* Martin Heidegger filosofo, Martin Heidegger aderisce al nazismo e si impegna in tal senso, anche restando in silenzio in relazione ai campi di sterminio: *nonostante* Hanna Arendt (e Husserl e Jaspers), cui fu proibito l'insegnamento, sempre nel 1933, per le sue origini ebraiche e che lasciò la Germania prima per Parigi e successivamente per gli Stati Uniti.

Nancy (1996) pone, a proposito di Heidegger e del rapporto tra Etica e Prassi, una serie di problemi di interpretazione della “*posizione sulla Morale e l’Etica*” del filosofo tedesco, a partire dalla constatazione delle “idee”, delle “interpretazioni” e dei “fatti” ora citati che – per Nancy – avrebbero spinto erroneamente parte della critica contemporanea (ad esempio Arendt, Apel, Habermas, Levinas, Rorty) a ritenere che Heidegger “*abbia una cattiva morale*” oppure “*non abbia morale*” o, meglio, nel suo pensiero non sia presente alcuna riflessione etica.<sup>22</sup> In questo caso, si tratterebbe, per Nancy, di “*una lettura cieca, o la mancanza di una lettura*”.<sup>23</sup>

La riflessione heideggeriana che qui interessa, di cui volontariamente ricorderò soltanto *Sein und Zeit* (1927)<sup>24</sup>, *Was is Metaphysik?* (1929)<sup>25</sup> e *Brief über den “Humanismus”* (1946)<sup>26</sup>, ruota

---

<sup>22</sup> Cfr. Nancy (1996) p. 15.

<sup>23</sup> Ibid. p. 12.

<sup>24</sup> *Sein un Zeit* appare in una versione più ridotta nell'aprile del 1927 nel volume VIII dello “Jahrbuch für Phänomenologische Forschung”. È questo l'anno di una forte rottura personale, ma momentanea, con tra Heidegger e la Arendt.

<sup>25</sup> *Was is Metaphisyk?* è origine il testo della prolusione inaugurale che Heidegger lesse nel luglio del 1929, per isuo insediamento, nell'aula magna dell'università di Friburgo. Pubblicato nel 1930 fu ristampato più volte.

<sup>26</sup> Il testo di Heidegger è, come è noto, in origine una lettera-risposta fatta pervenire a Jean Beaufret nel dicembre del 1946. Una prima versione fu pubblicata, in forma parziale, da Beaufret nel 1947 e, successivamente, fu rielaborata dallo stesso Heidegger e messa in appendice a un suo scritto su Platone del 1947 e poi, infine, pubblicata autonomamente nel 1949.

intorno al problema del *Dasein*, cioè dell'*Esserci* o, come appropriatamente traduce Nancy, dell'*Être là*, in italiano del *Ci-Essere*, evidenziando maggiormente così il carattere locativo del deittico *ci*: *l'essere al mondo*. In breve, con Nancy, "*l'essere, in quanto essere del Dasein, è ciò che è in gioco nella sua condotta e questa condotta mette in gioco l'essere*".<sup>27</sup> Il "fare" non è un "produrre", bensì è *agire* oppure *condursi*, come registrano, a ragione, i linguisti nelle tipiche frasi-esempio che mettono in evidenza "l'esplosione" lessico-grammaticale<sup>28</sup> degli usi della forma *fare*, in questo caso:

*fare*<sub>1</sub>

*N fare N = la nostra azienda ((fa + produce) (case + ponti + ecc.))*<sup>29</sup>

in contrapposizione a:

*fare*<sub>2</sub>

*Numano obbligatorio fare Avv*

in cui *Avv* =: (*bene* + *male*) con valore di operatore<sup>30</sup> (cioè con valore predicativo) in rapporto di equivalenza con:

*Numano obbligatorio agire (bene + male)*

*Numano obbligatorio condursi (bene + male)*

ed ancora con *comportarsi (bene + male)*, *avere un comportamento Agg*<sup>31</sup>, in cui *Agg* =: (*buono* + \**malo*<sup>32</sup> + *malvagio* + *cattivo* + ecc.) e, infine, in equivalenza con *Avere Noperatore* oppure *Essere Agg*:

<sup>27</sup> Cfr. Nancy *op. cit.* p. 16.

<sup>28</sup> Sulla nozione di "esplosione lessico-grammaticale" come manifestazione della lingua come "sistema complesso", si veda D'Agostino (1995).

<sup>29</sup> Per il sistema notazione utilizzato si rimanda a D'Agostino (1995).

<sup>30</sup> Per la teoria degli operatori si rimanda ad Harris (1982).

*Numano obbligatorio avere (bontà + malvagità + cattiveria + ecc.)*  
*Numano obbligatorio essere (buono + malvagio + cattivo + ecc.)*

Su tale base, la condotta, il comportamento, altro non sono che il compimento dell'essere: l'essere è il suo comportamento, il suo agire, la sua condotta. Il suo fare, il suo portare a compimento. Ma, il fare non è che "*il nome del pensiero*" che, a sua volta, è "*il nome dell'agire*" perché in questo "*ne va del senso*". Ancora con Nancy, per la sua raffinata capacità di sintesi:

*"L'essere, in quanto è il fatto dell'essere – il fatto che ci sia qualcosa in generale – costituisce per se stesso il desiderio che questo fatto sia portato a compimento (spiegato [ndr. dispiegato], agito) in quanto senso."*<sup>33</sup>

Quindi, l'essere uomo è *senso* (*buono, malvagio, cattivo + ecc.*), *ha senso* (*buono, malvagio, cattivo + ecc.*). Un linguista suggerirebbe: per interruzione del silenzio, per rottura dell'orizzonte d'attesa, per segmentazione del continuum, per pertinentizzazione. Edgard Morin direbbe: per scissione morfo-genetica. Ma, tale senso, non solo nel 1946, ma in tutto il secolo XX, è "orfano", come esclamerebbe Achille a proposito dell'onore ormai sottratto a tutti<sup>34</sup>, senza che gli

---

<sup>31</sup> Sull'analisi di sequenze come quelle riprese nell'esempio, si veda D'Agostino et alii (1995).

<sup>32</sup> Il "caso" o, meglio, la storia dell'italiano e dei suoi dialetti è tale che l'esito romanzo della forma latina *malŭ(m)* non si ritrovi come aggettivo, sostituito dalla forma *captīvu(m)*, se non, con puntualità, nelle forme composte di vario tipo. Ad esempio, in napoletano, nella forma di sostantivizzazione dell'avverbio corrispondente 'o *malamente* e nelle forme composte 'o *malommo*, 'o *malacarne*, 'a *malafemmena* ecc.

<sup>33</sup> Cfr. Nancy *op. cit.* p. 18.

<sup>34</sup> "*Ma io parlerò come mi sembra meglio. Non credo che Agamennone Atride potrà mai persuadermi, le neppur gli altri Danai, perché non si ha gratitudine a battersi coi nemici sempre, senza respiro. Parte uguale al*

ambasciatori di Agamennone inviati alla sua tenda (Ulisse, Diomede e Aiace) siano in condizione di comprendere, incapaci di riconoscere il senso delle parole di Achille, del suo rifiuto di accettare le offerte riparatrici. Le parole sono riconosciute nella loro fisicità ma *il (nuovo) senso è orfano*. Non a caso, *Brief über den "Humanismus"* si apre con quell'espressione che non costituisce soltanto una "bella metafora", né una banale constatazione di una caratteristica della specie umana: *il linguaggio è la dimora dell'essere*. Non è uno strumento e non è neanche una semplice casa-abitazione (*Haus*), ma rappresenta, come ogni dimora, il mio luogo sereno e il mio intimo focolare<sup>35</sup>, la mia *Heim*, nella quale dispiegar-mi (spiegar-mi),

---

*poltrone e a chi combatte con forza, l'è nella stessa stima il codardo e il gagliardo, / muore chi non fa nulla come molto s'adopra.*" (*Iliade*, Libro IX, vv. 314-319). Appare evidente come Achille faccia rientrare nel dominio dell'onore in primo luogo il *géras* (il "bottino"), che costituisce il frutto di uno "scambio" tra eroismo guerriero e ricompensa dovuta, ragione per la quale l'eroe privato del proprio bottino è "senza onore". Proprio per tale ragione, la sua etica guerriera scatena la *ménis*, in una concezione pre-*polis* dell'onore. Ma lo stesso Agamennone è venuto meno agli obblighi del *basileús* come capo del *génos* e come *basileúteros* dei vari *géne* achei: essere garante della prosperità del suo popolo e giusto nella ripartizione del bottino. A tale riguardo si veda Benveniste (1969). D'altro lato, appare altresì evidente come nella rappresentazione omerica dell'eroe faccia capolino il *topos* "nostalgico" dell'età dell'oro, che si manifesterà in modo esplicito, succesivamente, con Esiodo (*Le opere e i giorni*) e, più tardi, con Ovidio (*Le metamorfosi*). Tale *topos*, che ha accompagnato tutta la storia della letteratura anche popolare, giunge ovviamente fino a tutto il secolo XX. Per la problematica del dono si veda il classico Mauss (1950), mentre, per la seconda questione si veda D'Agostino (2003).

<sup>35</sup> Il termine qui usato *focolare*, in relazione a "*Heim*", fatalmente rimanda alla nozione di "lingua materna". Ong (1977), ad esempio, sulla contrapposizione oralità-scrittura, sottolinea il carattere "naturale" della prima: "*Il concetto di 'lingua madre' esprime in modo profondo la sensazione dell'uomo per cui la lingua nella quale è cresciuto, quella che lo introduce come essere umano nel mondo degli uomini, non solo deriva in primo luogo da sua madre, ma è propria del mondo femminile materno e, in una certa misura, ad esso intrinseca. La prima lingua che apprendiamo non ci attira alla maniera di un padre, con una certa distanza che ci tonifica perché al tempo stesso austera e fondata su un amore profondo, ma alla maniera di una madre, in modo immediato, a partire dal primo momento,*

portar-mi a compimento, nonostante, anzi proprio grazie a, la mia condizione di orfano. Al di sopra di me, contrariamente a quanto privilegiato dall'umanismo in quanto tale, non c'è nessuno, oppure, se c'è, Egli si disinteressa di me, oppure, ancora, i miei giudizi su di me e sul mondo sono svincolati da ciò che è esterno a me stesso. E dunque, il senso non rimanda a un significato metafisico e trascendente i cui limiti siano prefissati, delimitati *a priori*. Il senso, ancora una volta suggerirebbe un linguista post-aristotelico, è *l'uso*. Se Achille, forse senza saperlo, come nota Feyerabend (1999)<sup>36</sup>, ha rotto il legame con la divinità e, quindi, a ragione comprendiamo la comune affermazione che, con l'eroe omerico<sup>37</sup>, si dà la prima attestazione dell'io nella letteratura universale, così con Heidegger, per Nancy, si afferma che l'etica è la stessa base ontologica dell'ontologia: "*l'etica è l'ontologia dell'ontologia stessa*".<sup>38</sup> La questione della definizione dell'Etica come disciplina a se stante diviene, quindi, questione da risolvere successivamente e, si potrebbe dire, è soltanto una manifestazione delle "*procedure interne di controllo e di delimitazione*" foucaultiane dell'*ordine del discorso*.<sup>39</sup>

Ma – sempre un fastidioso *ma* – il *Dasein* heideggeriano, si collega a un *Mit-dasein*, ad un *Être-là-avec*, ad un *Ci-essere-con*:

---

*amorosa, possessiva, partecipe e incontrovertibile. La madre ci è più vicina del padre: ci ha portato in grembo. In lei e da lei siamo nati. Il nostro mondo è un frammento del suo*" (p. 32). In un certo senso, il nostro primo *Dasein* è, per l'esattezza, quello materno, come è confermato per negazione, nelle "società degli uomini", dai successivi riti di iniziazione e dalle loro trasformazioni nelle società moderne.

<sup>36</sup> Cfr. Feyerabend (1999), *Introduzione* par. 1 "*L'appassionata congettura di Achille*".

<sup>37</sup> Per il ruolo di Omero "educatore" e per la formazione dell'"eroe omerico", si vedano Jaeger (1944) *Libro I*, Cassola (1996), Murray (1996) e Owen (1972) cap. III.

<sup>38</sup> Cfr. Nancy *op. cit.* pp. 38-39.

<sup>39</sup> Si veda Foucault (1971).

*“D'altra parte, però, il Dasein è essenzialmente Mitdasein. Il Mitsein, innanzitutto, gli è essenziale: un con-essere che è non quello di una raccolta di cose, ma è un con essenziale. [...] Heidegger fa di tutto per affermare questa essenzialità del con e la sua prima mossa consiste nel rifiutare il semplice “con” delle cose messe insieme, in esteriorità, soltanto contigue con loro.”<sup>40</sup>*

I linguisti già citati potrebbero suggerire che, nella progressiva gerarchizzazione di operatori (predicati) di vario ordine, successivamente a quelli già visti prima (*bene + male + ecc.*), un predicato come *con* è, per sua stessa definizione, un operatore con due argomenti, quale che sia la natura di questi ultimi:

*con (Max, Sofia)*

*con (Io, (bene + male + Volk + Nazione + Storia + X + ecc.))*

In termini di riflessione metalinguistica, si direbbe allora che il senso è scelta all'interno di una gamma di possibilità e che, quindi, negli stessi termini heideggeriani, se il *Dasein* è aperto alla possibilità del male, lo è anche a quella del bene. Il dispiegarsi è sempre una questione di scelta e l'inevitabilità del male – sia esso assoluto, sia esso quotidiano e banale – non è iscritta come sola, unica possibile evenienza. Coltamente, Nancy:

*“Il fare senso non può che mettere in gioco, ogni volta, la totalità dell'ente.”<sup>41</sup>*

---

<sup>40</sup> Ibid. p. 62.

<sup>41</sup> Ibid. p. 37.

Se, dunque, nella storia novecentesca della Germania il *Mitdasein* si è tradotto anche in uno storico *Mitvolkdasein* - e qui mi si passerà il neologismo heideggerista - cioè in quello che a ragione siamo abituati a considerare il Male Assoluto dell'ideologia nazional-socialista<sup>42</sup>, allora, quella, fortunatamente momentanea, affermazione politica e culturale non era un evento inevitabile e viene da sospettare che, nonostante Nancy, la "*riflessione silenziosamente tesa e agitata della deviazione nazional-socialista*"<sup>43</sup> di Heidegger non fosse *per nulla* un accadimento ineludibile, una necessità attesa della Storia. Accadimenti, quelli di quegli anni, che spingono proprio Hanna Arendt a non voler più aver nulla a che fare con quel tipo di società e con "*la storia delle idee*" e a volgersi al cammino dell'agire politico: un'interpretazione del *Mit-* del tutto opposta a quella di Heidegger e con tutto quanto ne deriva sul piano della riflessione filosofica. Alla Arendt si deve, infatti, quella lettura che la porterà alla sua incompiuta *The Life of the Mind*<sup>44</sup> e all'affermazione della "*necessità del pensiero*".

Infine, l'apertura del senso della preposizione heideggeriana *Mit-*, in tedesco come in italiano, concede un'ultima possibilità. Riutilizzando e adattando la terminologia di Heidegger, infatti, è

---

<sup>42</sup> Le voci sul cosiddetto "male assoluto" del XX secolo sono state molteplici. Per ovvie ragioni di sintesi, qui si rimanda alle due panoramiche di Rötzer (1997) e di Pranteda (2002). In particolare, nel secondo saggio, si analizza la modificazione ottenutasi nel novecento rispetto all'espressione kantiana di origine biblica "male radicale" (*Die Religion innerhalb der Grenzen der lossen Vernunft*, 1793), dovuta alla constatazione che l'imputabilità dell'azione malvagia non sia più solo soggettiva ma, piuttosto, vista l'impossibilità di rintracciare un soggetto attivo della colpa, ormai anche di carattere sistemico.

<sup>43</sup> Ibid. p. 14.

<sup>44</sup> Tale opera della Arendt è rimasta "*allo stato di testamento filosofico incompiuto*", come riconosce A. del Lago nell'*Introduzione* all'edizione italiana, ed è contraddistinta dalla critica alla "impoliticità del pensiero", a quella "inimicizia originaria" di filosofia e *sensus communis*. Cfr. Arendt (1978).

possibile ritenere come il predicato bivalente *Mit-* ad altri non si leghi, in ultima istanza, che ad un *mir* (*me*) in una composizione del tipo:

*Mitmirdasein (ci-esser-con me)*

un semplice *essere al mondo con me stesso*, nel senso che la prima responsabilità etica è *con (di) se-stessi*. In termini di rappresentazione harrisiana degli operatori si avrebbe dunque:

*a (mondo ((con (io + me stesso))))*

corrispondente ad una frase come:

*io sono al mondo con me stesso*

per la quale in rapporto di equivalenza con (*essere*) si registrano anche le forme (*esserci + di-spiegarsi + condursi + ecc.*). Ormai orfani responsabili, prima ancora che con gli altri, con noi. Responsabili di noi, prima ancora che degli altri. Ospitali con noi stessi. In fin dei conti, l'atto che la nostra condizione ci spinge a scegliere non è altro che, parafrasando Antonio Gamoneda, *un'amicizia con me stesso*.<sup>45</sup> E non uno stato di inospitalità (*"Unheimlichkeit"*).

---

<sup>45</sup> In realtà, il verso di Gamoneda, in una composizione molto più lunga, è: *"Es una amistad dentro de mismo"*. Si veda Gamoneda (2003).

### 3. Il principio di responsabilità

Quanto sostenuto qui sinora invoca evidentemente il principio della “responsabilità individuale”, quale sia il punto di vista assunto per la sua affermazione. Esso presuppone due questioni preliminari di cui *la prima* è stata già affrontata: *l’orfanità*, nel senso dello svincolamento attuale, condiviso o meno, della legge morale e dell’etica dal metafisico e dal trascendente. Sebbene questione posta, anche se in altri termini, in più occasioni già in Friedrich Nietzsche<sup>46</sup>, questo è il senso, a mio avviso, di buona parte della riflessione in merito e della stessa formula del “dopo Auschwitz”.<sup>47</sup> *La seconda*, invece, è collegata al cambiamento ottenutosi, come è noto, con lo sviluppo della scienza e della tecnica, in particolare nella seconda metà del secolo scorso. Tale riferimento è sempre presente nella riflessione contemporanea, tanto da essere impossibile operare

---

<sup>46</sup> Il richiamo qui è alla massima nietschiana della “morte di Dio: si tenga presente che essa va interpretata, come è noto, nel senso che (a) Dio è la rappresentazione simbolica dell’essere al di là dell’essere, cioè tutto quanto consista in un altro mondo contrapposto a questo mondo e (b) esso è altresì la rappresentazione personificata di tutte le “certezze” metafisiche che sono servite a costruire senso e dare ordine all’esistenza umana. Il richiamo bibliografico è a Nietzsche (1882), (1885) e (1988). Sulla questione dell’intelletto umano come strumento conservativo e, pertanto, elaboratore di “menzogne e verità”, tornerò brevemente più avanti. Allo stesso modo, mi riferirò al dibattito sul “nichilismo europeo” tra Jünger e Heidegger, con i due testi, rispettivamente, *Über die Linie* e *Zur Seinsfrage*, raccolti in unico volume da F. Volpi nel 1989 e in Heidegger (1961).

<sup>47</sup> Per tale formulazione si veda, ad esempio, Jonas (1987). Va notato che, nella *Prefazione* al breve testo di Jonas, C. Angelino riprende il salmo di Paul Celan *Tenebrae* (“*Siamo vicini, Signore, vicini e afferrabili [...] Prega, Signore, siamo vicini*”) e nota, a proposito della lettura della poesia da parte di Hans Gadamer, come la volontà di dimenticare Auschwitz sia diventato nella cultura europea un “riflesso condizionato”. In relazione al passo evangelico “*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? Tu sei lontano dalla mia salvezza.*” si veda l’interpretazione junghiana “eterodossa” di Hillman (1964).

una scelta che non si riveli arbitraria nell'indicare una bibliografia.<sup>48</sup> In tale prospettiva, è naturale, però, che ai temi fondamentali dello sviluppo delle scienze (ad esempio le problematiche della bio-etica) si associ anche il tema della responsabilità individuale *strictu sensu* e del suo essere linguistico, che è quanto qui interessa.

Appare evidente, a questo punto, come l'attenzione non possa non ricadere sul cosiddetto "principio di responsabilità" esposto sia in Max Weber (1919) sia, in seguito, in Hans Jonas (1979).

Svincolato da visioni generali della vita – forse oggi si direbbe "laico" – Weber evidenzia come le due concezioni etiche dell'agire, quella propria della "convinzione" ("*gesinnungsetisch*") e quella propria della "responsabilità" ("*verantwortungsethisch*") siano del tutto differenti, anche se l'accettazione dell'una non implica l'esclusione dell'altra, come cioè si possa essere pienamente "convinti e responsabili":

*"Ma v'è una differenza incolmabile tra l'agire secondo la massima dell'etica della convinzione, la quale – in termini religiosi – suona: 'il cristiano opera da giusto e rimette l'esito nelle mani di Dio', e l'agire secondo la massima dell'etica della responsabilità, secondo la quale bisogna rispondere delle conseguenze (prevedibili) delle proprie azioni. [...] Se le conseguenze di un'azione determinata da una convinzione pura sono cattive, sarà responsabile ... non l'agente bensì il mondo o la stupidità altrui o la volontà divina che li ha creati tali. [...] Chi invece ragiona secondo l'etica della responsabilità [...] non si sente autorizzato ad attribuire ad altri le conseguenze della*

---

<sup>48</sup> In ogni caso, si rimanda quanto meno al volume di Galimberti (1999) e a Habermas (2001).

*propria azione, fin dove poteva prevederla. Costui dirà: 'queste conseguenze saranno imputate al mio operato'.*"<sup>49</sup>

Legato, invece, ad una visione della modernità privata ormai dell'idea di "prevedibilità"<sup>50</sup>, da un lato, e, dall'altro, di "progresso assoluto"<sup>51</sup>, Jonas, dal canto suo, richiama l'idea di "responsabilità" come consapevolezza delle proprie azioni e dei loro effetti. In particolare, l'epoca della *tecnica* - o delle tecniche - non può che essere governata da questo principio.<sup>52</sup> Il principio è tradotto in una serie di

---

<sup>49</sup> Cfr. Weber (1919) p. 109-110.

<sup>50</sup> La sostituzione di "prevedibilità" con "probabilità" è, in realtà, nota nella fisica moderna sin dai tempi di Ludwig Boltzman (1844-1906), nel campo della teoria cinetica. Hall, in Boas Hall (1964), ricorda: "*L'accettazione della legittimità di argomentazioni probabilistiche segnò un grande tramonto delle concezioni meccanicistiche nella storia. Sebbene restasse vero in linea di principio che tutti gli eventi in un sistema di corpi sono completamente calcolabili, si riconosceva ora che a livello molecolare era impossibile calcolarli. Potevano venir avanzate previsioni per determinare lo stato futuro di una massa di molecole nel suo complesso, ma era impossibile (in pratica, anche se non in linea di principio) determinare con precisione lo stato futuro di ogni molecola. Qui troviamo la prima 'relazione di indeterminazione' e vi è la prima breccia nell'assunzione metafisica che meccanico significhi determinabile senza limiti.*" (p. 385-386).

<sup>51</sup> In realtà, Jonas impiega il termine "*progresso con cautela*". Lo svincolarsi dall'idea di "progresso assoluto", a mio avviso, più che negare in se stessa l'idea di cambiamenti "progressivi" e "positivi" nel procedere della storia umana, offre un'altra occasione per eliminare ogni visione finalistica e "progressiva" della stessa, porge la possibilità di riconoscere come "positivi" anche cambiamenti non volti in avanti, anche quindi stadi di inerzia o di ritorno indietro, e, soprattutto, annuncia la possibilità di considerare come i grandi cambiamenti positivi non siano necessariamente dati. A tale riguardo, Jonas, infatti sostiene: "*Malgrado tutto ciò –speriamo di non essere fraintesi! – lo sfruttamento dell'energia ricavata dalla fusione nucleare a scopi pacifici sarebbe un dono assai gradito: è rimesso a soltanto a noi farlo diventare un dono di Danae*". Cfr. Jonas (1979) p. 243.

<sup>52</sup> Quanto nota Galimberti (1999), a proposito di un ritorno ad un'etica "antropocentrica" nella concezione del rapporto uomini-natura da parte di Jonas, che pure è partito dalla critica dell'etica antropocentrica, in realtà mi pare argomento non centrato, in quanto, pur riconoscendo certamente che l'etica non è circoscritta alle relazioni uomo-uomo, la "consapevolezza" appare comunque un tratto solo umano, in particolare della politica.

imperativi e, tra questi, quello per il quale l'agire è condizionato eticamente dalla necessità di difesa della vita in tutte le sue forme, di rispetto e quello di eliminazione del principio della reciprocità (l'idea tradizionale del rapporto diritti-doveri). Il risolvere il principio di responsabilità, inoltre, nell'associazione genitori-uomo di Stato:

*“Con essa intendiamo affermare che queste responsabilità abbracciano l'essere totale dei loro oggetti, ossia ogni loro aspetto, dalla nuda esistenza ai più elevati interessi.”*<sup>53</sup>

ha come prima conseguenza, a mio avviso, il richiamare nuovamente la condizione positiva già citata della “*dimora (Heim)*”, e della “*amicizia con me stesso*”, quindi delle condizioni necessarie al mio pieno di-spiegarmi, con quanto qui ne è conseguito in termini di responsabilità di me stesso. Ma, per Jonas, la natura umana è “*aperta al bene e al male*”, nel senso che ad ogni istante viene riproposta una scelta:

*“Pertanto ci si deve rassegnare anche al fatto che non esiste una ‘natura’ dell'uomo priva di ambiguità’, dato che ad esempio egli non è di per sé né buono né cattivo. Egli possiede la facoltà di essere buono o cattivo, anzi di essere l'uno e l'altro, perché questa capacità fa parte della sua essenza. [...] Si dovrà quindi rinunciare anche all'idea di una ‘ricchezza della natura umana’ che è presente,*

---

Limitarsi a constatare, come fa Galimberti, che la politica è “impotente” ed è “costretta a inseguire i risultati che la tecnica promuove da sé”, significa, è mia opinione, ricadere nel determinismo auto-discolpante, da un lato, e, dall'altro, identificare la “politica” con le sue forme più tradizionali e non registrare gli stessi cambiamenti in atto. In ogni caso, si veda Galimberti *op. cit.* pp. 482-483.

<sup>53</sup> Cfr. Jonas (1979), p. 128.

*disponibile in modo latente e deve soltanto essere liberata ('scatenata'), per potersi rivelare nella sua pienezza.*<sup>54</sup>

In realtà, questa “responsabilità unilaterale” con il suo “e-e” deriva da un’altra ben nota opposizione tra congiunzioni paratattiche: “o-o”, “aut-aut”, “Enten-Eller”. Nella sua tripartizione dei possibili “stadi della vita” (o anche “metamorfosi”) – “estetico”, “etico” e “religioso” – Søren Kierkegaard ricorda come il primo stadio, realizzato pienamente nella sensualità geniale del *Don Giovanni* mozartiano<sup>55</sup>, si contrapponga al secondo, realizzato nella figura di quanti abbiano accettato responsabilità e “doveri morali”. Se, come è noto, nel primo stadio l’uomo manifesta indifferenza nei confronti dei principi e dei valori morali, non crede nelle leggi etiche tradizionali e, invece, considera fondamentali e primari i valori della bellezza e del piacere ad essi subordinando tutti gli altri valori, nel secondo, al contrario, l’uomo vive conformemente a ideali morali e cerca di assumersi delle responsabilità. Sceglie: *aut-aut*. E, facendo ciò, impedisce l’esplosione dell’*angoscia*<sup>56</sup>. In tal senso, in termini di scelta:

---

<sup>54</sup> Ibid., p. 280.

<sup>55</sup> In effetti, per Kierkegaard, il Don Giovanni realizza pienamente, per metamorfosi, ciò che è incompleto nelle figure del Paggio de *Le nozze di Figaro* e di Papageno in *Die Zauberflöte*: “Nel primo stadio la contraddizione stava nel fatto che il desiderio non poteva avere alcun oggetto, ma era in possesso del proprio oggetto senza aver desiderato, e perciò non poteva arrivare a desiderare. Nel secondo stadio l’oggetto si mostra nella sua molteplicità, ma poiché il desiderio nella sua molteplicità cerca il suo oggetto, non ha in senso forte alcun oggetto, non è ancora determinato come desiderio. Invece in *Don Giovanni* il desiderio è assolutamente determinato come desiderio, è in senso intensivo ed estensivo l’unità immediata dei due stadi precedenti.” Cfr. Kierkegaard (1843-49) p. 151-152.

<sup>56</sup> Si veda in relazione al tema dell’angoscia Kierkegaard (1844) e per la sintesi tematica Görlich (1997).

*“Una scelta estetica non è una scelta alcuna. Insomma, lo scegliere è espressione propria e rigorosa dell’etico! [...] La scelta estetica o è in tutto e per tutto immediata, e in questo senso scelta alcuna, o si perde nella molteplicità. [...] Allorquando una persona esteticamente rifletta su una moltitudine di compiti per la sua vita [...] allora non sarà facile che trovi un enten-eller, ma un’intiera molteplicità, poiché ciò che è autodeterminante nella scelta non viene qui eticamente accentuato, e poiché non scegliendo assolutamente si sceglie solo per il momento, e si può di conseguenza, in un successivo istante, secegliere qualcos’altro. La scelta etica è perciò, in un certo senso, di gran lunga più facile, ma in un altro senso infinitamente molto più difficile.”<sup>57</sup>*

Ciò che qui mi preme sottolineare è, alla fine, il principio kierkegaardiano della scelta: di qua o di là, “o-o”, “Enten-eller”. Non mi interessa, ovviamente, quanto significhi la metamorfosi ultima nello “stadio religioso” dovuta, per il filosofo danese, alla trasformazione di quanti dissolvano l’etico nel “conformismo” e nel puro rispetto delle “convenzioni”.

#### **4. Comunicazione: la mia personale responsabilità etica**

Sulla base del riconoscimento della responsabilità (verso) di me è possibile dare un senso ad una responsabilità “comune” o “collettiva”, rifacendosi al senso originario di *comunità*. E’ ripresa e (ab)usata in tutta la manualistica la relazione lessicale tra il *koinoo* ↔

---

<sup>57</sup> Cfr. Kierkegard *op. cit.*, tomo V, p. 52.

*koiné* → *communio* ↔ *communis* ↔ *comunicare* e, pertanto, vale la pena occuparsene brevemente, ma da un punto vista particolare.

Nelle tre grandi religioni monoteistiche, dette anche non a caso “del Libro”<sup>58</sup>, com’è noto, importanza fondamentale è data al linguaggio e al suo uso. Ma, in quest’occasione, più che al potere creativo, e non certamente magico, della parola, con i vincoli che da esso derivano<sup>59</sup>, è possibile richiamare l’aspetto relativo alla responsabilità connessa all’atto di parola. Tale questione è stata sottoposta ad analisi da parte della filosofia e della filosofia del linguaggio contemporanee in un modo che non è possibile ignorare.<sup>60</sup> A semplice titolo di esempio, ricorderò la *teoria dell’intesa* (*Verständigung*) di Jürgen Habermas che si fonda sulla constatazione della natura comunicativo-intersoggettiva del linguaggio e dell’agire umani. Il primo come il secondo sono possibili proceduralmente solo a partire da *regole condivise*, cioè sulla base di una condotta razionalmente volta all’*intesa* con almeno un altro interlocutore, indipendentemente dai dissensi e conflitti che si possono generare, anche talvolta a causa del fraintendimento.

---

<sup>58</sup> Mi riferisco al tratto in comune delle tre grandi religioni monoteistiche: l’aver a proprio riferimento fondativo, come è noto, una tradizione testuale (un “libro”) che, in quanto tale, imbriglia tutto il tessuto discorsivo, anche quello manifesto nella tradizione orale, e che, quindi, accentua il carattere definizionale “escludente” di ognuna di esse contrapposto al carattere “includente” delle religioni politeistiche. Ciò non implica che non sia possibile riconoscere legami di relazione storica e di tradizioni testuali connesse fra di loro.

<sup>59</sup> Sull’origine della negazione del carattere “magico” del linguaggio, manifesta nella cultura ebraica attraverso il “tabù del nome del Signore”, si veda Scholem (1970): “*EI*”, “*Elohim*”, “*Adonai*”, “*il Creatore*”, “*Colui che parlò e il mondo fu*”, “*il Santo che benedetto sia*”, oppure, in un’altra chiave, ad esempio, “*Bruit de la source dans les rochers/sur les parois de la pierre*” o “*Les neuf portes/de la perception*” in Yourcenar (1986).

<sup>60</sup> La letteratura specialistica è ormai quasi sconfinata e densa di riferimenti e rimandi filosofici, ragione per la quale mi limiterò a ricordare qui Apel (1976) e (1992), da un lato, e, dall’altro Habermas (1981) e (1992).

Anche in questi casi, per Habermas, dissensi e fraintendimenti sono possibili solo sulla base di regole comuni: nessun dissentimento e nessun malinteso possono realizzarsi senza un soggiacente accordo sulle regole. Anche quando non vogliamo comunicare esplicitamente con qualcuno, ma ci limitiamo a perseguire individualisticamente i nostri scopi, la nostra azione può aver luogo solo nel quadro di una comune definizione della situazione e di una sorta di coordinamento tra la nostra azione e quella degli altri, in una razionalità dell'agire. Su quella che è, a mio avviso, il limite della nozione di "condivisione" tornerò brevemente più avanti.

In quest'occasione, in ogni caso, non seguirò le strade della cosiddetta "etica del discorso", ma procederò, invece, in un'altra direzione che, se non del tutto autonoma, è di derivazione storico-meta-linguistica più evidente. Verso di essa, dunque, spingono almeno le considerazioni seguenti.

*La prima:* la dimensione fisica del linguaggio verbale umano (LVU). Riconoscere la fisicità del LVU non significa negarne la dimensione simbolica, ma accettare che esso costituisce, in primo luogo, un sistema sviluppatosi in modo parassitario su organi e sensi volti in prima battuta ad altre funzioni: cassa toracica, polmoni, denti, bocca, lingua ecc.<sup>61</sup> Tale dimensione fisica fa sì che non sia possibile produrre LVU senza modificazione dello stato del corpo, con quanto da questa considerazione derivi. Tale constatazione, in realtà, può essere utile per comprendere come la tradizione di linguaggio come *lògos* inteso come "ragione", "giudizio", "concetto" ecc., o come la stessa visione heideggeriana di linguaggio come "giudizio" interpretato come un "prender posizione" (ammettere o rifiutare),

---

<sup>61</sup> Il primo principale richiamo a tale aspetto si deve, in una prospettiva di tipo storicistico, a Giovan Battista Vico con la sua *Scienza nuova* (1744), come si riconosce dai saggi di Pagliaro (1961) e Apel (1963).

tendano a occultare che come pre-condizione ci sia, per l'appunto, il parlare nelle sue diversissime forme attraverso il rendere palese e il percepire coi sensi: "materiale realtà di cosa pronunciata o scritta". E' possibile, allora, che lo stesso interrogativo foucaultiano "*che c'è dunque di tanto pericoloso nel fatto che la gente parla e che i suoi discorsi proliferano indefinitamente?*"<sup>62</sup>, trovi la sua prima risposta, anche se non l'unica, nella dimenticata fisicità del LVU. Inoltre, si tenga presente come la stessa nozione di "contesto", visto il carattere in primo luogo fisico del LVU, possa essere interpretata come "contesto auditivo-visivo" *strictu sensu*.<sup>63</sup> Purtuttavia, la considerazione della fisicità, o della "sensualità" nei termini di Kierkegaard, non oscura che il LVU è tale solo nella negazione di questa:

*"Se un uomo ha parlato in modo da far udire lo schiocco della lingua ecc., ha parlato male; se ha udito in modo da cogliere le vibrazioni dell'aria in luogo delle parole, ha udito male; se uno ha letto un libro in modo da guardare sempre ogni singola lettera, ha letto male. Il linguaggio è il medio perfetto proprio quando tutto ciò che vi è di sensuale è negato. [...] Il linguaggio s'indirizza all'orecchio. Nessun altro medio lo fa. Inoltre l'orecchio è il senso più spiritualmente determinato."*<sup>64</sup>

Il LVU, dunque, contrapposto, in Kierkegaard, alla musica che ha come oggetto assoluto, invece, la "genialità sensuale".<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> Cfr. Foucault, *op. cit.*, p. 4

<sup>63</sup> Si veda, a tale riguardo, Goffman (1964).

<sup>64</sup> Cr. Kierkegaard *op. cit.*, tomo I, p. 131-132.

<sup>65</sup> Ibid. p. 135-136.

*La seconda:* l'opacità definizionale del linguaggio verbale umano. Contrariamente a quanto accade con altri sistemi di segni, il LVU, in tutte le sue manifestazioni, si associa per definizione ad un tasso più o meno elevato di ambiguità, di pluralità di interpretazioni possibili.<sup>66</sup> Su tale base, è da ritenere che la scelta di un'interpretazione fra le altre sia verosimilmente condizionata, prima ancora che da un contesto esterno, da un pre-giudizio individuale, cioè dall'insieme delle proprie conoscenze previe che non è detto coincidano con quelle degli altri soggetti locutori.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Si tenga presente che lo stesso Jonas definisce l'ambiguità come "prerogativa dell'uomo": "*Qui è insito l'errore fondamentale dell'intera ontologia del non-essere-ancora e del primato della speranza che vi è legato. A suscitare in noi un senso di dovere è la semplice verità, né esaltante né sconfortante, che 'l'uomo autentico' è già sempre esistito con tutti i suoi estremi, nella grandezza e nella meschinità, nella felicità e nel tormento, nell'innocenza e nella colpa: in breve, in tutta la sua ambiguità che gli è connaturata.*" Cfr. Jonas op. cit. p. 278. Il riconoscimento di tale condizione definizionale del LVU è ben precedente a qualsiasi "svolta linguistica" della filosofia novecentesca. Essa è, infatti, registrata nel cosiddetto "Salmo di Davide" che fa parte dei cosiddetti *Tehillin* "lodi": (Salmo 62) "*Solo in Dio ha pace il nostro cuore [...] Dio ha pronunciato una parola due ne ho ascoltate*".

<sup>67</sup> Una citazione letteraria può servire meglio di molte citazioni dotte per illustrare il carattere aperto o meglio, in alcuni casi (molti?) "pre-giudiziale" dell'interpretazione dei segni: *Die Betrogene* di Thomas Mann (1954). Il personaggio femminile Rosalie von Tümmler, all'età di cinquanta anni, interpreta, erroneamente, "segni" del proprio corpo come ritrovata fertilità femminile, mentre essi lo sono, purtroppo, soltanto dello stadio terminale di un cancro. Più che di un caso di "decodifica aberrante", si tratta di una "interpretazione forzata" dovuta, principalmente, all'innamoramento per il giovane americano Ken Keaton. Un pre-giudizio, esso stesso anche *topos* letterario, che lega natura e stagioni, e la primavera alla "rinascita", come "*Nature und Dialekte*" e "*Nature und Volk*", la induce, senza trovare alcuna resistenza, all'errore. In questo caso, quasi una "ideologia" auto-persuasiva, una "credenza", una "teoria non-scientifica", cioè non logico-sperimentale, nel senso di Vilfredo Pareto. Si veda a tale riguardo Pareto (1964). Rosalie, nell'ultimo disperato tentativo di auto-convincimento, dirà alla figlia Anna: "*Ma come potrebbe esserci primavera senza la morte? La morte è un grande strumento della vita, e, se, per me ha preso l'aspetto della rinascita e della gioia d'amore, non è stato per mentirmi, ma per bontà, per grazia.*" Povera moribonda Rosalie, ella tra "gli individui più

*La terza*: la storia degli uomini inizia con i “peccati di lingua”, cioè con l’inganno e la sua realizzazione linguistica: la menzogna. La storia del genere umano, com’è noto, prende l’avvio nel momento stesso della cacciata di Adamo ed Eva dal Paradiso Terrestre. Va notato, a tale proposito, come gran parte del mondo antico e successivamente quello più moderno, abbiano sviluppato a tale riguardo una sorta di visione unitaria ed omogenea. Come nota Krauss (2004), la denominazione “paradiso”, cui ci si riferisce parlando del giardino dell’Eden, deriva da *paradeisos* del greco biblico e rende l’ebraico *pardes* prestito, a sua volta, del persiano *apiri-daeza* o *pairidaeza* (“frutteto circondato da muro”), mentre nel Corano il termine *ganna* (“bosco” o giardino), denominazione abituale del *firdaus* (il “paradiso”), indica un luogo fresco e riparato dal sole. L’esilio dei progenitori e, quindi, dei discendenti è originato, per l’appunto, da un inganno realizzato attraverso una menzogna: un peccato di lingua. “*Odioso m’è colui, come le porte dell’Ade,/ch’altro nasconde in cuore ed altro parla*” (*Iliade*, Libro IX, vv. 322-323): la condanna del *mendacium per cor duplex*, prima ancora che in S. Agostino è nella stessa tradizione omerica (VIII sec.), ancor prima che nella tradizione biblica della Torah o Pentateuco (VII-VI-V sec. A.C.). La storia mitica, infine, diviene “Storia” umana con un altro momento decisivo: la frantumazione delle lingue dovuta all’arroganza babelica. Apel (1963), a tale proposito, ricorda il ruolo di Dante come “*rappresentativo mediatore*” della riflessione linguistica tra la riflessione teologica medievale e quella filosofico-scientifica dell’età moderna. Su tale base, è possibile sostenere che, data l’identificazione tra lingue diverse e comunità di parlanti diverse, che

---

*deboli, i poco robusti, come coloro i quali è interdetto condurre una lotta per l’esistenza con corna o morsi aguzzi di animali da preda*”, suggerirebbe Nietzsche. Si veda Nietzsche (1873) p. 27.

si dà a partire dal castigo divino, inizia quella sequenza inarrestabile di conflitti e mediazioni che siamo abituati a chiamare “storia”.<sup>68</sup>

*La quarta:* l’uso del LVU è il principale mezzo di socializzazione umana. Come hanno dimostrato da tempo, sia gli studi di etno-linguistica, sia quelli di sociologia del linguaggio, lo strumento principale - anche se ovviamente non l’unico - di mantenimento delle relazioni tra esseri umani è dato dall’uso del LVU, vuoi nella conversazione faccia-a-faccia, vuoi in altre interazioni che manifestano un carattere fondamentalmente rituale volto alla “coesione sociale”. Ciò si dimostra vero sia nelle comunità per le quali è socialmente adeguato il parlare, sia per quelle per le quali lo è il silenzio, ragione per la quale la sua interruzione è particolarmente significativa.<sup>69</sup>

*La quinta:* le parole cambiano la vita degli uomini e delle donne. Le fonti a tale riguardo potrebbero essere molteplici e di vario tipo, ma preferisco citarne una soltanto di tipo letterario: William Shakespeare, andando, magari, oltre le sue stesse intenzioni. Otello e Desdemona: il racconto che, dinanzi ai senatori veneziani, Otello fa dell’incontro, della seduzione e del successivo innamoramento da parte di Desdemona, è tutto imperniato sulla narrazione alla giovane della propria vita.<sup>70</sup> Su un altro piano, la tragedia di re Lear e della

---

<sup>68</sup> Peraltro, lo stesso Apel ricorda come la concezione “punitiva” dell’episodio babelico si integri con una visione ben diversa legata ad una tradizione della Chiesa orientale, tornata in auge nella Riforma, secondo cui l’infusione dello Spirito Santo a Pentecoste, e il miracolo delle lingue che l’accompagna, trasforma la “confusione” di queste in un dono della Grazia di Dio. Si veda il già citato Apel (1963) p. 142.

<sup>69</sup> A puro titolo di esempio, a tale riguardo, si vedano Goffman (1987) e Giglioli, Fele a c. di (2000).

<sup>70</sup> “Otello: [...] *Io, allora, scelsi il momento favorevole e, abilmente, /riuscii a ottenere che mi pregasse/di farle il racconto completo della mia vita avventurosa,/di cui aveva ascoltato solo qualche brano,/di tanto in tanto. [...] Il racconto delle mie sofferenze finì/con un mondo di sospiri da parte sua./Essa giurò che la mia storia era straordinaria, ch’era*

figlia Cordelia si sviluppa a partire da un silenzio pudico sì, ma inopportuno, da parte di questa nei confronti del padre.<sup>71</sup>

*La sesta*: il dono più importante agli altri è la parola. Lewis Hyde, in un volume sull'arte come non-merce, anche se "oggetto" inserito in un'economia, affronta il tema del "dono". I doni fatti-ricevuti "per paura", per "obbligo" o per "servilismo" sono poco interessanti, mentre quelli che lo sono rappresentano "*il dono che desideriamo: il dono che, quando giunge, parla con l'autorità all'anima e ci tocca in modo irresistibile*".<sup>72</sup> Quel dono che altro non è che la negazione, o il rovesciamento, di un *noli me tangere*, la cui interpretazione più adeguata alla fonte greca è un "non mi trattenere" cioè: *il dono che trattiene l'altro*.<sup>73</sup> In tal senso, l'attività del donare è cosa ben distinta dall'attività dello scambio di oggetti, del baratto, del *gêras* o del *potlâc* melanesiano. Lo scambio di doni stabilisce un legame, "crea una connessione" tra gli individui coinvolti. Un linguista aggiungerebbe: la principale "proprietà" individuale che può essere

---

*commovente, / molto commovente. 'Sarebbe stato meglio' disse 'che non l'avessi ascoltata mai' [...] Essa si era innamorata di me / al racconto di tutti i miei pericoli, / e io l'amavo per la pietà che mi aveva dimostrato. / E questa è tutta la mia magia!" (Otello, atto I, sc. II).*

<sup>71</sup> "Lear: Figlie mie, / poiché ci spoglieremo del potere, delle cure di stato ed anche / d'ogni interesse territoriale, dichiarateci adesso / quale di voi dovremo dire che ci ami di più, / così da estendere la nostra munificenza a cole / in / nella quale la natura fa a gara con il merito" [...] "Cordelia: Che dirà mai Cordelia? Ama e taci. [...] E allora / povera Cordelia! Anzi, non povera, poiché son certa / che il mio amore è più ricco della mia lingua." [...] "Lear: Parla!" [...] "Cordelia: Nulla" [...] "Lear: Nulla?" [...] "Cordelia: Nulla." [...] "Lear: Così sia! La tua schiettezza sia tutta la tua dote!" (Re Lear, atto I, sc. I).

<sup>72</sup> Cfr. Hyde (1983) p. 19.

<sup>73</sup> Su tale questione si veda Nancy (2003). Riferendosi alla Bibbia di Gerusalemme, lo studioso francese mette in luce come il latino *tango* traduce solo parzialmente il greco *hâpto* che oltre al significato di "toccare" ha quello di "trattenere", oppure, aggiungerei, incrocia i due significati in un "toccare trattenendo". Tale ultima interpretazione è confermata, in realtà, da numerose attestazioni, in particolare, di Ovidio, Orazio, Tibullo, Cicerone ecc.

donata non è altro che un “me stesso” che, per forza di cose, è in primo luogo linguistico. Altro non è che “la mia parola”, non essendo disgiungibili “me stesso” e “la mia parola”.

Dunque, se sono verosimili queste sei argomentazioni, ne consegue che qualsiasi atto di LVU necessita di un’attenzione spinta che eviti la caduta in una forma di deresponsabilizzazione comunicativa. Né procedure di derivazione analitica, né condivisioni di regole, quindi, possono sostituirsi (o essere sufficienti), in tale prospettiva, alla semplice legge della singola e autonoma responsabilità individuale.

## **5. Consigli per gli acquisti**

In un volume collettaneo sulla pubblicità, il richiamo al principio etico della responsabilità personale è opportuno, forse doveroso. Per più ragioni. *La prima*: la pubblicità è, nella sostanza, una modalità del “render pubblico” che, quindi, non può far altro che sottostare a tutti i vincoli operanti sul “pubblico”. *La seconda*: la “pubblicità commerciale” ha come proprio dominio una parte delle risultanze pubbliche del complesso universo del “privato” umano: l’acquisto di beni di consumo. Tant’è che, per quanto riguarda la relazione con un altro tipo di risultanze pubbliche dello stesso universo, si usano altri termini composti come, ad esempio, “pubblicità sociale”: in questo caso ci si suole riferire a campi, ad esempio, come quello della salute e quello dei comportamenti che la compromettono. Va notato, però, che tale distinzione è puramente teorica, in quanto tra i due settori le aree di intersezione sono forti ed evidenti. Ad esempio, il whisky è un “bene di consumo”, in se stesso non rappresenta altro che un prodotto industriale di origine artigianale e di cultura

anglosassone, *ma* il suo abuso è certamente dannoso per la salute, sia per gli effetti sul fegato, ma anche per gli effetti sul comportamento automobilistico nei week-end o su quello familiare. Dalle cosiddette “stragi del sabato sera” alla violenza sulle donne e i minori. Come il vino e la birra: in origine più mediterraneo e latino il primo, più germanica e centro-europea la seconda. Gli esempi potrebbero essere molteplici: dalle scarpe da ginnastica prodotte con marchi occidentali da minori orientali, ai palloni da football, ai prodotti contro l’invecchiamento della pelle. Sfera pubblica o sfera privata? *La terza*: il processo verbo-audio-visivo-tattile-olfattivo che costituisce il “linguaggio della pubblicità”, cioè la sua “multi-medialità”, ha una funzione perlocutiva<sup>74</sup>, cioè tesa alla modificazione del comportamento, anche solo indotta, e si serve, a tale scopo, di tecniche retoriche volte alla “persuasione”<sup>75</sup>. In genere, più che svilupparsi su procedimenti derivanti da una argomentazione razionale convincente, esse si fondano spesso sulla dimensione emozionale, chiedendo l’adesione del compratore ad una miscela di categorie quasi sempre mostrate come assolute, ad esempio, “il bello” o “il buono”, “il maschile” o “il femminile”, “l’adeguato” “la seduzione”, “l’efficace-efficiente” ecc. Esempi: i prodotti di bellezza per uomini e per donne, le famiglie felici, “la casalinga perfetta”. Ovviamente, tali categorie non sono categorie assolute o a priori

---

<sup>74</sup> Come è noto, nella teoria degli “atti linguistici” esposta in Austin (1962), con “perlocutivo” si intendono quegli atti di produzione, attraverso il dire, di effetti sugli interlocutori, sia in modo intenzionale sia in modo non intenzionale. Nel caso della pubblicità, è possibile parlare, così di *perlocutionary object* (“obiettivi”) cui seguono *perlocutionary sequel* (“effetti”). Gli stessi effetti, però, possono essere indotti preterintenzionalmente da atti linguistici che hanno apparentemente altre finalità, ad esempio anche solo attraverso l’indicazione di “stili” di vita considerati “prestigiosi”.

<sup>75</sup> La già citata (nota 14) opposizione di origine kantiana tra “persuasione” e “convinzione”, a mio avviso, dà luogo in pubblicità e marketing al concetto di “*target*”.

dello spirito, ma rappresentazioni di modelli storicamente e culturalmente dati, cioè modificabili, dipendenti ad esempio, dalla morale sessuale e dalle sue derivate concezioni della famiglia. Con la casalinga standard può perfettamente integrarsi “il casalingo” single e in cerca o in coppia. *La quarta*: la raccolta dei proventi della pubblicità è tale che essa condiziona tutto il mercato dell’informazione, sia esso a stampa, radio-televisivo oppure internet. Oltre al mercato dell’informazione, essa determina anche le sorti, più in particolare, dell’intrattenimento televisivo e della contaminazione di quest’ultimo con l’informazione. Quest’aspetto appare addirittura più significativo di quello concernente il condizionamento dello stesso mercato economico, in quanto per definizione la pubblicità deve influenzare l’evoluzione delle vendite e, quindi, il “successo” commerciale ed economico delle aziende. Pertanto, il passaggio sul mercato dell’informazione appare particolarmente significativo. *La quinta*: se la raccolta della pubblicità è in condizione di determinare gli sviluppi dell’informazione, essa è anche in grado di contribuire alla formazione dell’opinione e del consenso, governandoli almeno in parte. Ancora una volta la domanda iniziale, *qui e in quest’occasione*: sfera pubblica o sfera privata? Ognuno può rispondere come vuole, ma le risposte verosimili appaiono molto poche. A tale interrogativo se ne potrebbero aggiungere altri, ad esempio: qual’è oggi la relazione tra “il commerciale” e “il sociale”? oppure qual’è oggi la delimitazione tra “l’individuale” e “il collettivo”?

La coscienza di tali problematiche ha generato riflessioni di vario tipo, anche apparentemente distantissime tra loro, visti i soggetti coinvolti. Tra le tante, è possibile citarne due: il Pontificio Consiglio delle comunicazioni sociali, da un lato, e, dall’altro, il

movimento cosiddetto “anti-pub”.<sup>76</sup> Con soluzioni diverse, quasi *ex-cathedra* la prima, di “sinistra plurale”, come si suole dire, la seconda, entrambe richiamano l’attenzione sul problema etico, sottolineando il fallimento (o l’inutilità) dei cosiddetti “codici deontologici”. Per semplificare: Gavino Sanna, Oliviero Toscani, o qualsiasi pubblicitario di Cuneo, messi sullo stesso piano di Martin Heidegger o Federico II di Svevia non per una stranezza ironica delle vicende umane, ma per semplice responsabile condizione di umanità.

In particolare, parafrasando un vecchio opuscolo situazionista di Mustapha Khayati del 1966<sup>77</sup>, il cosiddetto Gruppo M.A.R.C.U.S.E., ad esempio, ha ripreso nella sostanza posizioni tipiche dell’Internazionale Situazionista, di Guy Debord e Raoul Vaneigem.<sup>78</sup> All’interno di una posizione radicalmente critica, Vaneigem, in particolare, aveva individuato, nel suo saggio del 1967, come produzione e consumo fossero “*le mammelle della società moderna*”, la cosiddetta “società dello spettacolo”:

*“Il volto della felicità ha cessato di apparire in trasparenza nelle opere dell’arte e della letteratura da quando si è moltiplicato a perdita*

---

<sup>76</sup> Per quanto concerne le posizioni del Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali è possibile richiamarsi al documento del 1997. Invece, per quanto riguarda il cosiddetto “movimento anti-pub”, si possono esaminare, ad esempio, le posizioni del gruppo M.A.R.C.U.S.E, quelle di Casseurs de pub ([ttp://www.casseursdepub.net](http://www.casseursdepub.net)), quelle delle Brigades anti pub (<http://www.bap.propagande.org/>), quelle di Adbusters ([www.adbusters.org](http://www.adbusters.org)) e su, un piano più accademico quelle dell’Institut d’études économiques et sociales pour la décroissance soutenable (<http://www.decroissance.org>).

<sup>77</sup> Si veda Khayati (1966).

<sup>78</sup> I dodici numeri pubblicati della rivista “*Internationale Situationiste*” apparirono tra il 1958 e il 1969, in pratica dalla guerra di liberazione algerina al maggio francese.

*d'occhio lingo i muri e le palizzate, offrendo ad ogni passante l'immagine universale in cui è invitato a riconoscersi.*

*Con Volkswagen, niente più problemi!*

*Vivete senza pensieri con Balamur!*

*Quest'uomo di gusto è anche un saggio. Sceglie Mercedes Benz!*

[...]

*Allattata in tal modo, l'umanità cresce in forza e in bellezza: elevazione del livello di vita, agevolazioni senza numero, divertimenti variati, cultura per tutti, comodità di sogno. All'orizzonte del rapporto Kruscev, l'alba radiosa e comunista si leva infine, inaugurando il suo regno con due decreti rivoluzionari: la soppressione delle imposte e i trasporti gratuiti. Sì, l'età dell'oro è in vista, a un tiro di sputo.”<sup>79</sup>*

In particolare, le posizioni del gruppo sono di critica radicale all'iperconsumo, con le sue conseguenze “devastatrici”, ma, per quanto qui interessa, ciò che mi appare significativo è la messa in discussione della “*pretesa neutralità della pubblicità*”, che ha come obiettivo soltanto e sempre “far vendere qualcosa”, oltre ai prodotti industriali anche “valori”, in questo caso, giocando sul senso di colpa e sul desiderio di avere la coscienza a posto, magari con la minor spesa

---

<sup>79</sup> Cfr. Vaneigem (1967) p. 55-56. Si tenga presente che, nello stesso scritto, sono affrontate, tra le altre, la questione della relazione tra “dimensione quantitativa” e “dimensione qualitativa” risolta nel mondo dell'economia capitalista nella prima direzione (il trionfo della quantità), e della relazione tra media e tecniche. Infine, bisogna osservare come, da un lato, faccia sorridere il riferimento alla U.R.S.S. krusceviana, mentre dall'altro, non si possa non concordare con la previsione dell'epoca della cosiddetta “globalizzazione” che altro non è, in realtà, che l'espansione piena, in termini marxiani, dell'economia di stampo capitalistico. Ma, forse, Vaneigem, pur centrando la questione dell'aumento incontrollato dei consumi, con le conseguenze che sono note, e del ruolo giocato dalla pubblicità, rimpiange un'altra “età dell'oro”, quella del comunismo primitivo, e ne auspica un'altra, quella del comunismo compiuto.

possibile. Infine, sempre lo stesso gruppo mette in guardia dall'uso dell'anti-pubblicità come pubblicità, manifestazione questa di riutilizzazione commerciale delle stesse posizioni critiche. In realtà, se, *on dit*, gli unici rivoluzionari ad essere considerati "buoni" dal mondo borghese sono quelli morti, il mondo contemporaneo ha mostrato che non solo i "rivoluzionari buoni" diventano icone pubblicitarie e del merchandising, ma qualsiasi personaggio negativo dello sport, della politica e dell'industria, ad esempio, è in condizione di trasformarsi in soggetto di nuova pubblicità e di nuovo incremento delle vendite. In effetti, è pienamente condivisibile l'affermazione del Gruppo M.A.R.C.U.S.E. per la quale:

*“Una critica seria della pubblicità non può inoltre esimersi da una critica dei mass media e della stampa contemporanea, progressivamente divenuti una gigantesca pagina pubblicitaria. Come non può tralasciare una critica all'urbanismo e all'organizzazione moderna dello spazio, con le sue reti di trasporti peraltro tanto propizie al martellamento pubblicitario.”*<sup>80</sup>

Infatti, io sono, oggi, la pubblicità, in quanto la pubblicità rappresenta perfettamente la vita che conduco.

### **Per continuare**

Va, a questo punto, spiegato il titolo di questo contributo al volume: “Comunicazione e informazione. *Sans toit ni loi?*”, anche se verosimilmente, a questo punto, il suo senso è divenuto trasparente.

---

<sup>80</sup> Cfr. Gruppo M.A.R.C.U.S.E. (2004) p. 135.

Il binomio comunicazione-informazione, tanto usato da essere usurato, può facilmente ritrovarsi, è opinione di molti, in una condizione di disperazione: *senza tetto né legge*, come nel film di Agnès Varda *Sans toit ni loi* (1985). *Senza tetto*: senza casa, senza dimora, orfano nel senso di Achille-Heidegger, ormai senza una legge (etica) che gli provenga dall'alto e che, così, gli si imponga o vorrebbe gli si imponesse. Dunque, *senza alcuna legge?* Ognuno può trovare molte risposte, ma, questa volta, una soltanto appare verosimile e convincente: l'unica legge etica che oggi, a tale riguardo, può avere vigenza è, ancora una volta, quella della responsabilità personale. La mia legge, la mia etica che mi rende responsabile, in una piazza aperta e illuminata, del mio comportamento, della mia condotta e delle conseguenze di questa, tra le quali molte io stesso non riesco facilmente a prevedere. Questa non è la legge del "mio", delle "cose mie", della "mia roba", ma è la legge di un "*io sono responsabile di ciò che accade a partire dalle mie azioni*".

Se così non fosse e se l'unica condotta accettata, cioè l'unica legge, fosse il controllo di tecniche più o meno efficaci, di saperi banalmente "neutri" e tutti rientranti nel "mio campo", allora, è sempre in agguato la "banalità del male". L'evidente riferimento a Hanna Arendt e al processo Eichmann a Gerusalemme<sup>81</sup> può qui apparire fuori luogo oppure eccessivo, ma va ricordata, *anche qui e in quest'occasione*, la linea difensiva adottata dal criminale nazista: io facevo soltanto il mio lavoro e cercavo di farlo al meglio, anzi, in fin dei conti, lo facevo anche per rendere meno dura la vita degli ebrei deportati verso i campi. Grosso modo. E' pur vero che lo scritto della

---

<sup>81</sup> Il volume della Arendt sul processo a Adolf Eichmann (1961-1962) è il frutto dei suoi resoconti giornalistici per il *The New Yorker*, successivamente raccolti e in parte rielaborati nel libro apparso nel 1963.

Arendt affronta il fenomeno del male nella politica, in particolare del nazismo, contenendo anche implicazioni concernenti lo stalinismo<sup>82</sup>, ma la sua attenzione è rivolta alla figura di Eichmann, nel suo essere “uomo comune”, non malvagio, non crudele, non paranoico: banalmente “normale” e dedito con zelo al compito assegnatogli e svolto con il massimo dell’efficienza e dell’efficacia. In fin dei conti, il suo “lavoro” era consistito nella gestione del sistema integrato dei trasporti ferroviari verso i campi. In un certo senso, un funzionario del sistema di comunicazione interna. E se anche è pur vero che la Arendt ha come obiettivo la denuncia del fallimento dell’etica del XX secolo per quanto concerne la relazione tra ordine e obbedienza, e se questo fallimento è stato il risultato di una deresponsabilizzazione sul piano dell’agire politico, certamente le sue conclusioni si applicano anche alla deresponsabilizzazione etica in quanto tale, indipendentemente dal particolare e individuale piano dell’agire.

In realtà ciò che si mostra, forse, in maniera compiuta è la conseguenza banalizzante, ma non per questo meno pericolosa, della dimensione del nichilismo – *“la coscienza dell’impotenza di ogni principio soprasensibile a cui l’uomo dovrebbe o vorrebbe sottoporsi”* propria della sentenza nietzschiana del *“Dio è morto”*<sup>83</sup> – nella diffusa e pienamente accettata deresponsabilizzazione individuale e nella conseguente perdita di senso. Quasi che nulla fosse cambiato, nella sostanza, dagli anni del dibattito sul nichilismo europeo tra Junger e Heidegger, della stessa riflessione di Heidegger sul “nichilismo europeo” e, guarda caso, dello stesso processo-Eichmann. Oggi, ciò si mostra in tutta la sua dimensione, nella fase del dominio della tecnica (o delle tecniche) e delle conseguenti preoccupazioni, a esempio, di Jonas e di Habermas. Il de-responsabilizzante nichilismo

---

<sup>82</sup> Su tale questione si rimanda a Arendt (1951).

<sup>83</sup> Si rimanda a Heidegger (1961) p. 37.

come “condizione non solo [...] dominante, ma, quel che è peggio [...] diventato la condizione normale” su cui indaga Heidegger nel suo studio su Nietzsche e la “fine della metafisica”<sup>84</sup>, ma condizione soltanto del non-pensiero. Quindi, non caos, malattia o male, ma stato, forse, di un conformismo in se stesso analogo a quello della fase ultima dello “stadio della vita etica” di Kierkegaard, quindi, etero-diretto, banalmente governato dal di fuori, sinonimo di non-libertà, di non-creatività, di non-autonomia del pensiero. Quanto qui ripreso ha un significato generale valido, a mio avviso, per tutti: dai professionisti delle arti liberali, ai designer, dalle casalinghe di Voghera ai pubblicitari, dai medici e farmacisti ai militari di Cuneo, o a un operatore del marketing, semplicemente perché nessuno è libero dall’assunzione di responsabilità circa la propria condotta, anche se “nessuno è perfetto”, come nel caso di Jack Lemmon e Joe Brown in *Some like it hot* di Billy Wilder del 1956.

In realtà, ancora una volta, il riferimento va a quanto di “ordinario, mediocre, tutt’altro che demoniaco e mostruoso” Hanna Arendt abbia, a suo tempo, rintracciato in Eichmann a Gerusalemme e che viene nuovamente messo in luce nel suo scritto già citato del 1978. Compiere azioni “scellerate” o con conseguenze che tali si riveleranno:

*“E’ possibile [...] in mancanza non solo di ‘moventi abietti’ (come li chiama la legge), ma di moventi tout court [...] L’assenza di pensiero cui mi trovo di fronte non scaturiva né dall’oblio di maniere presumibilmente buone e di abitudini precedenti né da stupidità nel senso dell’incapacità di comprendere.”*<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Cfr. Jünger *op. cit.* p. 83.

<sup>85</sup> Cfr. Arendt (1978) p.p. 84-85.

Assenza di pensiero, per la Arendt, che costituisce, in termini statistici, il fattore umano più comune e più potente di tutti la cui unica manifestazione esteriore è costituita dalla “distrazione” che è “*evidente noncuranza del mondo circostante*”.<sup>86</sup> Così, questo richiamo alla necessità del pensiero rimanda, non tanto all’attività di fondazione dei saperi e delle tecniche, ma alla generale preventiva capacità di riflessione sul proprio comportamento e su quello altrui. In termini, questa volta, di “banalità linguistica”: di capacità di pensare prima di parlare. In termini non di semplice “senso comune”: di capacità di un fare linguistico governato.

Quanti lavorano nel settore, in particolare, della comunicazione e dell’informazione, settore “strategico” tanto quanto quello dell’economia e dell’ambiente e delle loro differenti reti di applicazioni, hanno, dunque, responsabilità molteplici e generali. La tentazione di rifugiarsi, allora, nel “proprio” o, peggio, in un “noi” fittizio o comunitarista è forte, oppure, ancora, in un disperdente e auto-assolvente determinismo che occulta l’errore (o la colpa) dietro la necessità. In realtà, appaiono in parte ingannevoli, a mio avviso, i richiami a un’etica della “condivisione” sulla base di una considerazione elementare di fondo che è ancora quella propria della rivolta di Achille contro Agamennone “*ch’altro nasconde in cuore ed altro parla*” e del “*cor duplex*” di S. Agostino. In effetti, a meno che non si tratti di “convenzione” in senso stretto, cioè di “accordo esplicito e sottoscritto” cui rifarsi, la “condivisione” presuppone ciò che non è dato per definizione nel caso degli uomini: la visione delle intenzioni e degli obiettivi dei soggetti interagenti. Il cuore di ognuno, come nel caso della statuetta opera di Prometeo, semplicemente non

---

<sup>86</sup> Cfr. *ibid.* p. 153 e 155.

è alla vista<sup>87</sup> e, pertanto, la scelta del *Sollen* (“dovere”) *noi onni-inclusivo* (“che cosa sia meglio fare per noi”) resta fatalmente individuale. In tal senso, lo stesso “noi comunitario” (o condiviso) può rivelarsi semplice illusione, menzogna, auto-inganno. Io e Rosalie von Tümmeler vittime immerse, per Nietzsche:

*“in illusioni e immagini oniriche, il loro occhio si volge solo alla superficie delle cose e vede solo ‘forme’; la loro esperienza sensibile non conduce affatto alla verità, bensì s’accontenta di ricevere stimoli e di giocare per così dire a tastare il dorso delle cose.”*<sup>88</sup>

e alleggeriti nella nostra individuale ir-responsabilità.

Dunque, se, più che delle “cose” in sé, ma delle rappresentazioni di queste si cerca ciò che si nasconde dietro la stessa prima e immediata realizzazione linguistica, allora, va ricordato, dunque, che è della nostra storia singolare e non della storia *tout court* – e della sua originale narrazione - che siamo chiamati a rispondere *qui e adesso* o, meglio, ogni giorno ed essa è una *storia di me con gli altri* (una narrazione di me con gli altri). Pertanto, anche se estrapolata dal suo contesto originario e certamente interpretata in modo originale, a questo punto, è possibile una citazione tratta dall’epistolario di Martin Heidegger e Hanna Arendt. Il riferimento è alla lettera del 9 luglio 1925, sull’amore che si rivela sempre un singolare *Mitglauben*: “il tuo amore. L’amore non esiste”<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Il riferimento è all’episodio in una favola di Esopo nella quale il dio Momo, divinità dello scherno e della critica, invitato a dare un giudizio sulle opere di Prometeo, Zeus e Atena, afferma che il difetto nella statuetta dell’uomo fatta da Prometeo è di non aver messo il cuore all’esterno, in modo da rendere palesi le intenzioni di ognuno. Si veda Tagliapietra (2001) p. 53.

<sup>88</sup> Cfr. Nietzsche (1873) p. 27.

<sup>89</sup> Si veda la biografia della Arendt di Young-Bruehl (1982). La scelta della citazione tratta dall’epistolario tra Martin Heidegger e Hanna Arendt ha qui

Infine, le affermazioni contenute in questo testo saranno apparse ad alcuni, più che apodittiche, non dimostrabili: in questo caso, oltre che alla ovvia limitazione di spazio, ciò è da attribuirsi alla inadeguata argomentazione.

## **Bigliografia**

Apel K. O. (1963), *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn H. Bouvier u. Co. Verlag, trad. it. *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, il Mulino, Bologna, 1975

Apel K. O. (1976), *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Suhrkamp, Frankfurt A. M. trad. it. parz., *Comunità e comunicazione*, Rosenberg&Sellier, Torino, 1977

Apel K. O. (1992), *Verità e comunicazione*, Laterza, Roma-Bari

Arendt H. (1951), *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & World Inc., trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Ed. di Comunità, 1967<sup>1</sup>

---

due motivazioni. La prima: il richiamo alla singolarità, nel senso di unicità e originalità, dell'esperienza individuale e, quindi,, ancora una volta, al carattere individuale della responsabilità etica. La seconda: il richiamo, in Heidegger, al ruolo dei sentimenti nell'esistenza. Il termine *Befindlichkeit* indica la quintessenza ontologica della funzione dell'esistenza che, nelle visioni tradizionali dell'uomo, è svolta dalle passioni. Franco Volpi, nel glossario in appendice all'ultima edizione italiana a *Was is Metaphyik?*, ricorda come "per Heidegger lo stare in una determinata posizione emotiva [n.d.r. in particolare nella condizione di *Angst* "angoscia"], il sentirvisi situati, quindi gli elementi 'inferiori' tradizionalmente afferenti della sensibilità, cioè le affezioni e le passioni, di cui la *Befindlichkeit* è, nella struttura dell'esserci, la condizione ontologica di possibilità, sono costitutivi dell'esistenza umana. Ciò implica una messa in questione del privilegio solitamente accordato agli atti intellettivi superiori della razionalità, e suggerisce l'idea che anche quelli 'inferiori' della sensibilità e dell'emotività rientrano nell'identità dell'esserci" (pp. 137-138).

Arendt H. (1963), *Eichmann in Jerusalem*, New York, trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 1964<sup>1</sup>

Arendt H. (1978), *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York – London, trad. it. *La vita della mente*, il Mulino, Bologna, 1987

Austin J. L. (1962), *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, London, trad. it. *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova, 1987

Bramani L. (2005), *Mozart massone e rivoluzionario*, B. Mondadori, Milano

Benveniste E. (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Ed. de Minuit, Paris, tra. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino, 1976

Cassola F., *Chi erano i Greci?*, in S. Settis (1996) , pp. 5-23

Curi U. (2002), *Filosofia del Don Giovanni*, B. Mondadori, Milano

D'Agostino E. (1995), *I Linguisti: dagli orologi alla nebbia*, in D'Agostino 1995 (a c. di), pp. 7-60

D'Agostino E., Cicalese A., D'Elia C. D'Elia, De Bueriis G. (1995), *Usi della parola classe: operatore elementare e operatore su discorso*, in D'Agostino (a c. di), *Tra Semantica e sintassi. Descrizioni e metodi di elaborazione automatica della lingua d'uso*, E.S.I., Napoli, pp. 291-328

D'Agostino E. (2003), *Eldorado. Cambalache tra Esiodo e Discepolo*, in *Mediterran Tango*, Atti del Convegno dell'Istituto di Studi Latinoamericani (Pagani, 3-4 luglio 2003)

Feyerabend P. K. (1999), *Conquest of Abundance*, Univ. of Chicago Press, 1999, trad. it. *Conquista dell'abbondanza*, R. Cortina Ed., Milano, 2002

Foucault M. (1971), *L'ordre du discours*, Ed. Gallimard, Paris, trad. it. *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino, 1972<sup>1</sup>

Foucault M. (1985), *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesía*, Northwestern University Press, Ill., trad. it. *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli Ed., Roma, 1996

Galimberti U. (1999), *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano

Gamoneda A. (2003), *Descripción de la mentira. De líquenes inevitables*, Abada Ed., Madrid

Giglioli P. P., Fele G. a c. di (2000), *Linguaggio e contesto sociale*, il Mulino, Bologna

Goffman E. (1964), *The neglected situation*, in "American Anthropologist", LXVI, 6, parte II, pp. 133-136, trad. it. In Giglioli, Fele a c. di (2000), pp.63-68

Goffman E. (1981), *Forms of Talk*, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia, trad. it. *Forme del parlare*, il Mulino, Bologna, 1987

Görlich B. (1997), *Angoscia*, in Ch. Wulf a c. di (1997), pp. 892-902

Gruppo M.A.R.C.U.S.E. (2004), *De la misère humaine en milieu publicitaire*, Ed. La Découverte, trad. it. *Miseria umana della pubblicità. Il nostro stile di vita sta uccidendo il mondo*, Ed. Elèuthera, Milano

Habermas J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt A. M., trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1997

Habermas J. (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt A. M., tr. it. *Etica del discorso*, Laterza, Bari, 1992

Habermas J. (2001), *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, trad. it. *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino, 2002

Hall A. R. (1964), A. R. Hall, M. Boas Hall, *A Brief History of Science*, New York, trad. it. *Storia della scienza*, il Mulino, Bologna, 1979

Harris Z. S. (1988), *A Grammar of English on Mathematical Principles*, J. Wileys & Sons, New York

Heidegger M. (1927), *Sein und Zeit*, Max Niemayer, Tubinga, trad. it. *Essere e Tempo*, A. Mondadori, Milano, 2006

Heidegger M. (1929-1976), *Was ist Metaphysik?*, V. Klostermann, F. A. M., trad. it. *Cos'è metafisica?*, Adelphi Ed., Milano, 2001

Heidegger M. (1947), *Brief über den "Humanismus"*, in M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einen Brief über den "Humanismus"*, Francke, Berne, trad. it. *Lettera sull'"umanismo"*, 1995<sup>1</sup>, Adelphi, Milano

Heidegger M. (1955), *Zur Seinsfrage*, in A. Mohler, *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60 Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt A. M., ed. it. a c. di F. Volpi (1989)

Heidegger M. (1961), *Der europäische Nihilismus*, Verlag G. Neske, Pfullingem, ed. it. a c. di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, Adelphi Ed. Milano, 2003

Hillman J. (1964), *Betrayal*, conferenza del 2 dicembre 1964 presso la Guild od Pastoral Psychology di Londra, trad. it. in *Puer aeternus*, Adelphi, Milano, 1999

Hyde L. (1983), *The Gift. Imagination and the Erotic Life of Property*, Vintage Books, New York, trad. it. *Il dono. Immaginazione e vita erotica della proprietà*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005

Jaeger W. (1944), *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, W. de Gruyter & Co, Berlin und Leipzig, trad. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Bompiani, Milano, 2003

Jonas H. (1987), *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine judische Stimme*, Suhrkamp Verlag, F. A. M., trad. it. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova, 1989

Jonas H. (1979), *Das Prinzip Verantwortung*, Insel verlag, F.A.M., tar. it. *Il principio di responsabilità*, Einaudi, Torino, 1990<sup>1</sup>

Jünger E. (1950), *Über die Linie*, in *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt A. M., ed. it. a c. di F. Volpi (1989).

Youcernar M. (1986), *Les Trente-trois Noms de Dieu. Essai d'un journal sans date et sans pronom personnel*, in "NRF", n° 401, giugno, trad. it. *I trentatré nomi di Dio*, Ed. Nottetempo, Roma, 2003.

Khayati M. (1966), *De la misère en milieu étudiant, considérée sous ses aspects économique, politique, psychologique, sexuel et notamment intellectuel e de quelques moyens pour y remédier*, A.F.G.E.S., Strasbourg

Kierkegaard S. (1843-49), *Enter-Eller. Et Livs Fragment*, Universitets-boghandler C. A. Reitzel, Copenaghen, trad. it. *Aut Aut*, Adelphi Ed., Milano, 1987<sup>3</sup>

Kierkegaard S. (1844), *Begrebet Angest*, Copenaghen, trad. it. *Il concetto dell'angoscia*, Nuova Italia, Firenze, 1970

Krauss H. (2004), *Das Paradies. Eine kleine Kulturgeschichte*, Verlag C. H. Beck oHG, München, trad. it. *Il Paradiso*, Donzelli, Roma

Mann Th. (1954), *Die Betrogene*, Fischer Verlag GMBH, Frankfurt A.M., trad. it. *L'inganno*, Marsilio, Venezia, 1992

Mauss M. (1950), *Essai sur le don*, Presses Universitaires de France, Paris, trad. it. *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino, 1965<sup>1</sup>

Murray O. (1996), *La Grecia degli "eroi": mito, storia, archeologia*, in S. Settis (1996) , pp. 173188

Nancy J. L. (1966), *L'"éthique originnaire" de Heidegger. L'être-avec de l'être-là*, trad. it. *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, Cronopio, Napoli

Nancy J. L. (2003), *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, Bayard Ed., Paris, trad. it. *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, Bollati Boringhieri, Milano, 2005

Nietzsche F. (1873), *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, ed. it. a c. di G. Ferraro, *Su verità e menzogna fuori dal senso morale*, Filema Ed., Napoli, 2005<sup>3</sup>

Nietzsche F. (1882), *Die fröhliche Wissenschaft*, ed. it. a. c. di G. Colli, *La gaia scienza*, Adelphi Ed., Milano, 1965 e 1977

Nietzsche F. (1885), *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, ed. it. a. c. di G. Colli, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi Ed., Milano, 1968 e 1976

Nietzsche F. (1988), *Götzen-Dämmerung*, ed. it. a. c. di G. Colli, *Il crepuscolo degli idoli, ovvero come filosofare a colpi di martello*, Adelphi Ed., Milano

W. J. Ong (1977), *Interfaces of the Word*, Ithaca, Cornell University Press, trad. it. *Interfacce della parola*, il Mulino, Bologna, 1989

Owen J. (1972), *A History of Western Education*, vol. I, Methuen & Co Lmt. London

Pagliaro A. (1961), *Lingua e poesia secondo G. B. Vico*, in *Altri saggi di critica semantica*, D'Anna Ed., Messina-Firenze, pp. 297- 444

Pareto V. (1916-1964), *Trattato di sociologia generale*, Ed. di Comunità, Milano

Perelmam Ch., L. Olbrechts-Tyteca (1958), *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Presses Universitaire de France, Paris, trad. it. *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Einaudi, Torino, 1966

Pranteda M. A. (2002), *Male radicale*, in P. P. Portinaro (a c. di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino, pp. 159-183

Rötzer F. (1997), *Male*, in Ch. Wulf a c. di (1997), pp. 948-959

Scholem G (1970), *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, Suhrkamp, Frankfurt A. M., trad. it. *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, Adelphi, Milano, 1998

S. Settis a c. di (1996) , *I Greci*, vol. 2, I., *Formazione*, Einaudi, Torino

Sissa G (2003), *Eros tiranno. Sessualità e sensualità nel mondo antico*, Laterza, Bari

Tagliapietra A. (2001), *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, B. Mondadori Ed., Milano

Vaneigen R. (1967), *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Ed. Gallimard, Paris, trad. It. *Trattato di saper vivere a uso delle giovani generazioni*, Ed. Vallecchi, Firenze, 197

Volpi F. (1989 a c. di), *Oltre la linea*, Adelphi Ed., Milano

Weber M. (1919), *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, trad. it. *La politica come professione in Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1948<sup>1</sup>

Ch. Wulf a c. di (1997), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Beltz Verlag, Weheim und Basel, trad. it. in A. Borsari (a c. di), *Cosmo, corpo e cultura. Enciclopedia antropologica*, B. Mondadori, Milano, 2002

Edizioni citate di Omero, Aristotele, Dante e Shakespeare:

Omero, *Iliade*, Einaudi, Torino, 1963

Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano, 2000

Dante Alighieri, *Commedia*, A. Mondadori Ed., Milano, 1991 e *Enciclopedia Dantesca*, Istituto Enciclopedia Italiana, edizione speciale per la Biblioteca Treccani, A. Mondadori, Milano, 2005

William Shakespeare, *Teatro completo*, vol. IV, *Le tragedie*, vol. V, *I drammi classici*, A. Mondadori Ed., Milano, 1976