

## Jacques Derrida

Conferenza di Derrida sul tema della menzogna

Mentire non è ingannarsi né cadere in errore. Non si mente semplicemente dicendo il falso, almeno se si crede in buona fede alla verità di quello che si pensa o si opina. **S. Agostino** lo ricorda all'inizio del suo “**De Mendacio**”, in cui propone una distinzione tra credenza e opinione che potrebbe essere oggi per noi di grande portata.

Mentire è dunque voler ingannare l'altro, talvolta anche dicendo la verità. Si può dire il falso senza mentire, ma si può anche dire la verità con lo scopo di trarre in inganno, cioè mentendo. Ma non si mente, se si crede a ciò che si dice anche se è falso. Dichiaro di nuovo S. Agostino che cito: **“Chiunque annunci un fatto che gli pare degno di fede o che nella sua opinione ritiene vero, non mente anche se il fatto è falso”**. Sembra che così S. Agostino escluda la possibilità di mentire a se stessi. Ecco la questione che non ci abbandonerà più. E' possibile mentire a se stessi. E' ogni auto inganno il giocare d'astuzia con se stessi, merita il nome di menzogna?

Si ha difficoltà a credere che la menzogna abbia una storia. La storia del mentire chi oserà raccontarla? E chi oserà prometterla come una storia vera? Ammesso e non concesso che la menzogna abbia una storia, bisognerebbe poi poterla raccontare senza mentire, senza cedere troppo facilmente a uno schema convenzionale e dialettico che farebbe contribuire la storia dell'errore come **“storia e opera del negativo”** come direbbe Hegel al processo della verità, alla verifica, al farsi della verità, in vista del sapere assoluto. Se c'è dunque una storia della menzogna, cioè della falsa testimonianza, se essa riguarda una qualche radicalità del male chiamata menzogna o spergiuro, essa non si lascia integrare in una storia dell'errore o della verità. D'altra parte se la menzogna presuppone, come sembra, l'invenzione deliberata di una finzione, non ogni finzione, non ogni favola, si riduce perciò a una menzogna.

Si possono immaginare mille storie fittizie intorno alla menzogna, mille discorsi di invenzione votati al simulacro, alla favola, alla produzione di forme nuove in tema di menzogna e che non siano perciò stesse storie menzognere, cioè per affidarsi ai concetti classici della menzogna, storie che non siano spergiuri e false testimonianze. Perché invocare qui sin dall'inizio, quello che chiamo un concetto classico e dominante della menzogna? C'è allo stato pratico e teorico un concetto prevalente della menzogna nella nostra cultura e perché richiamarne fin d'ora i tratti? Questi tratti io li formalizzerò a modo mio, in un modo che mi auguro vero, giusto e adeguato e se mi ingannassi non sarà menzogna, se non a condizione che io l'abbia fatto volontariamente. Ora sarà difficile, oserei dire impossibile, provare che io l'abbia fatto volontariamente, e lo sottolineo fin d'ora che per ragioni strutturali, sarà sempre impossibile provare, nel senso stretto della parola, che qualcuno abbia mentito a se stesso, anche se si può provare che non ha detto la verità. Non si potrà mai provare nulla, contro chi affermerà “Mi sono ingannato, ma non ho voluto trarre in inganno, sono in buona fede”. O accettando la differenza tra “il detto”, ciò che è detto, “il dire” e il “voler dire”, gli effetti della lingua, della retorica, del contesto corrisponda “L'ho detto ma non è quello che volevo dire. In fede di fronte al mio tribunale interiore, non era questa la mia intenzione. C'è stato un malinteso, dunque non ho mentito. In ogni caso non potrete provare mai che io abbia mentito.”

Per cominciare sono questi i termini in cui credo io debba cominciare a formulare la definizione tradizionale della menzogna. Nella sua figura prevalente e universalmente nota, la menzogna non è un fatto o uno stato, ma un fatto intenzionale. Nel mentire non c'è menzogna, c'è questo dire o voler dire che si chiama mentire. Rivolgere ad altri, giacché non si mente che ad altri, non si può mentire a se stessi, dal punto di vista classico, non si può mentire se non a se stesso come altro, dunque rivolgere ad altri un enunciato o più di un enunciato, una serie di enunciati constativi o performativi, di cui il mentitore sa in coscienza esplicita, tematica, attuale che forma asserzioni in tutto o in parte false.

Bisogna insistere fin d'ora su questa pluralità e complessità, persino su questa eterogeneità. Questi atti intenzionali sono dal mentitore destinati ad altri, a uno o ad altri, con lo scopo di ingannarli, con

lo scopo di far loro credere (e qui la nozione di credenza è irriducibile anche se resta oscura) ciò che dice, nel momento stesso che si presume che egli, da parte sua, per un impegno esplicito, per un giuramento o per una promessa implicita, dica tutta la verità o in ogni caso soltanto la verità. Dunque ciò che conta in questo caso e in ultima istanza è "l'intenzione". Anche S. Agostino sottolineava **"Non c'è menzogna, qualsiasi cosa si dica, senza l'intenzione, senza il desiderio e la volontà esplicita di ingannare"**. S. Agostino parla di "fallendi cupiditas" o di "voluntas fallendi". L'intenzione che definisce la veridicità o la menzogna nell'ordine del dire, nell'atto del dire, resta indipendente dalla verità o dalla falsità del contenuto, di ciò che viene detto. Se si può non mentire, dicendo qualcosa di falso nel suo contenuto, la menzogna attiene al dire e al voler dire, non al detto. Cito ancora Agostino: **"Non si mente se si fa un'asserzione falsa, credendola vera"** e più avanti **"Si mente piuttosto se si fa un'asserzione vera, credendola falsa"**. Perciò è dall'intenzione che bisogna giudicare la moralità degli atti. E' una definizione al tempo stesso evidente e complessa che nella nostra analisi avremmo bisogno di tutti i suoi elementi.

Ho insistito sul fatto che questa definizione della menzogna ne delineava il concetto prevalente nella nostra cultura, per dare spazio all'ipotesi che quel concetto determinato da una cultura, da una tradizione religiosa e morale, forse da un'eredità plurima, da una molteplicità di lingue, ha anch'esso una storia. Ecco una prima e seconda complicazione:

1. Prima complicazione: se il concetto apparentemente più comune della menzogna, se il buon senso relativo alla menzogna ha una storia, allora si trova preso in un divenire che rischia sempre di relativizzarne l'autorità e il valore, ma
2. Seconda complicazione, bisogna anche distinguere tra una storia del concetto di menzogna e la storia della menzogna stessa, cioè tra una storia e una cultura che affettano la pratica della menzogna e le maniere, le motivazioni, le tecniche, le vie e gli effetti della menzogna. All'interno di una stessa cultura là dove dovrebbe regnare un concetto solo della menzogna, l'esperienza sociale, l'interpretazione, la messa in opera del mentire può cambiare, può dare luogo a un'altra storicità interna del mentire.

Supponendo che disponessimo nella nostra tradizione detta occidentale, ebraica, greca, romana, cristiana, islamica, di un concetto unificato, stabile, dunque affidabile di menzogna, non basterebbe a riconoscerle una storicità intrinsecamente teorica, capace di distinguerlo da altri concetti, in altre storie, in altre culture, ma bisognerebbe esaminare inoltre l'ipotesi di una storicità pratica, sociale, politica, tecnica che lo avrebbe trasformato e segnato con rotture all'interno della nostra tradizione. A quest'ultima ipotesi vorrei accordare un provvisorio privilegio. Ma si potrà mai distinguere tra queste tre cose: una storia del concetto di menzogna come scienza storica, in secondo luogo una storia composta di tutti gli eventi occorsi alla menzogna o attraverso la menzogna e infine in terzo luogo una storia vera che ordini i racconti delle menzogne o della menzogna in generale? E la difficoltà che non dovremmo mai dimenticare è come separare o alternare questi tre compiti.

Due citazioni frammentarie dovrebbero adesso a titolo di riserbo, dovrebbero vegliare sui prolegomeni che vi propongo. Anziché accontentarsi di raccontare una storia ciascuno di questi due frammenti riflette nel suo lume, una storicità paradossale e insolita. Storicità della menzogna innanzitutto.

1. Che la politica sia un luogo privilegiato della menzogna è noto. **Hannah Arendt**, lo ricorda più di una volta. La cito: **"Le menzogne sono state sempre considerate come mezzi necessari e legittimi, non soltanto nel mestiere del politico e del demagogo, ma anche in quello dell'uomo di stato"**. Perché è così e che cosa significa quanto alla natura e alla dignità della politica da una parte e alla natura e alla dignità della verità e della buona fede dall'altra? Così si apre **"Verità e politica"**, un testo di Hannah Arendt la cui prima versione inglese fu nel **1967**, un articolo pubblicato su una rivista "Il New Yorker", per rispondere a una polemica giornalistica, seguita alla pubblicazione de **"La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme"**. Si sa che Hannah Arendt a modo suo si era assegnata una missione di giornalista al processo Eichmann e che in seguito ha denunciato parecchie menzogne, falsificazioni, di cui la stampa in particolare si era resa colpevole verso di lei. Hannah

Arendt precisa e la cito ancora: **“La famosa perdita di credibilità che durava da tanti anni, si aprì improvvisamente su un abisso. Le sabbie mobili di dichiarazioni menzognere di ogni tipo, inganni e auto inganni”** (sottolineo questo punto “auto inganni” che in seguito designerà per noi un problema). E’ possibile l’auto inganno? E’ possibile mentire a se stessi? Un concetto pertinente e rigoroso per il tema che ci interessa qui, la storia della menzogna. Esiste un qualcosa come la menzogna verso se stessi? Riprendo la mia citazione **“Le sabbie mobili di dichiarazioni menzognere di ogni genere, inganni e auto inganni, stavano inghiottendo il lettore desideroso di mettere alla prova quei materiali che disgraziatamente doveva riconoscere come l’infrastruttura di quasi un decennio di politica estera e interna degli Stati Uniti.”** Se la storia, e in particolare la storia politica, trabocca come è noto di menzogne, come è possibile che la menzogna stessa abbia una storia? La menzogna la cui esperienza è così comune, la cui struttura è apparentemente così evidente e la cui possibilità è così universale quanto atemporale, come potrebbe avere una storia che sia intrinseca, essenziale? Ed ecco Hannah Arendt sempre in “Verità e politica” attira la nostra attenzione su una mutazione nella storia della menzogna. Questa mutazione sarebbe all’opera al tempo stesso nella storia del concetto e nella pratica del mentire. Secondo la Arendt soltanto nella nostra modernità la menzogna avrebbe raggiunto il suo limite assoluto e sarebbe divenuta, secondo il suo parere completa e definitiva. Dunque ascesa e trionfo della menzogna. Mentre nelle arti e nelle lettere **Oscar Wilde** si era lamentato una volta di quello che chiamò “declino del mentire”, la Arendt invece diagnostica nell’arena politica una crescita iperbolica della menzogna e il suo passaggio al limite, in una parola la “menzogna assoluta”. Non il sapere assoluto come fine della storia ma la storia come conversione alla menzogna assoluta. Come dobbiamo intenderla. La cito ancora: **“La possibilità della menzogna completa e definitiva era ignota alle epoche anteriori, è il pericolo che nasce dalla moderna manipolazione dei fatti. Anche nel mondo libero, in cui i governi non hanno monopolizzato il potere di decidere e di dire ciò che è e ciò che non è, in linea di fatto gigantesche organizzazioni di interessi hanno generalizzato una mentalità da ragion di stato...Una mentalità da ragion di stato che era prima limitata al trattamento degli affari esteri e nei suoi peggiori eccessi a situazioni di pericoli chiari e attuali. E la propaganda su scala governativa ha preso i suoi metodi dal mondo degli affari di Madison Avenue che è il luogo dove fioriscono i laboratori mediatici”**. Sarebbe seducente, ma in fondo troppo facile opporre in qualche modo come due finalità diverse della storia, un concetto negativo di questo male che è menzogna assoluta, alla positività del “sapere assoluto”, sia nel senso forte di Hegel sia in senso debole. Ciò che bisognerebbe sospettare con qualche inquietudine in questa nozione di menzogna assoluta, è che essa presuppone già il sapere assoluto in un elemento che appartiene alla coscienza di se riflessiva. Per definizione il mentitore sa la verità, se non tutta la verità, almeno la verità di ciò che pensa. Sa quello che vuol dire, conosce la differenza tra ciò che pensa e ciò che dice, sa di mentire. Il mentitore dunque sa di mentire. Questo rapporto è essenziale tra il sapere e la scienza, la coscienza di sé e la menzogna, Socrate lo professava già e ci giocava in quel testo classico della nostra tradizione, a proposito della menzogna, che è l’Ippia Minore. Dunque se la si deve esercitare in coscienza, e in tutta l’estensione del suo concetto, la menzogna assoluta di cui parla la Arendt, rischia ancora di essere l’altra faccia di un sapere assoluto. Questa è la ragione della mia inquietudine. In un altro passo dello stesso articolo, due esempi tratti dalla politica europea, rimettono in scena menzogne di tipo moderno. Gli attori secondo Hannah Arendt sarebbero De Grulle e Eidenhauer. Il primo pretendeva e finiva quasi con il far credere (e cito la Arendt): **“La Francia facesse parte dei vincitori della Seconda Guerra Mondiale e fosse una delle grandi potenze; il secondo, Eidenhauer, faceva credere che le barbarie del nazionalsocialismo avesse contagiato solo una percentuale relativamente bassa del paese”**. Questi esempi si trovano inquadrati in formule che oppongono ancora la menzogna

politica tradizionale, la riscrittura moderna della storia e insistono su un nuovo statuto dell'immagine. Faccio ancora una citazione un po' lunga della Arendt: **“Noi dobbiamo rivolgere la nostra attenzione verso il fenomeno relativamente recente della manipolazione di massa dei fatti e delle opinioni che è diventata evidente nella riscrittura della storia, nella fabbricazione delle immagini e nella politica dei governi. La menzogna politica tradizionale si manifesta nella storia della diplomazia e dell'abilità politica, verteva di solito o su autentici segreti e dati che non erano mai stati resi pubblici, o su intenzioni che non possiedono mai lo stesso grado di certezza dei fatti compiuti. Al contrario la menzogna politica moderna tratta efficacemente di cose che non sono affatto segrete ma sono note praticamente a tutti. Ciò è particolarmente evidente nel caso della riscrittura della storia contemporanea sotto gli occhi di quelli che ne sono stati i testimoni, ma è ugualmente vero nel caso della fabbricazione di ogni specie di immagine. Un'immagine a differenza di un ritratto, secondo la moda di un tempo, non è fatta per abbellire la realtà ma per offrirne un sostituto integrale. Questo sostituto, grazie alle tecniche moderne di riproduzione e ai mass media, è certamente molto più visibile di quanto non lo sia mai stato l'originale. Poiché l'immagine sostituto non rimanda più a un originale, sia pure a un originale vantaggiosamente rappresentato, ma lo sostituisce, ed è passata allo statuto di rappresentante a quello di sostituto, il processo della menzogna moderna non sarebbe più la dissimulazione che viene a velare la verità ma semplicemente la distruzione della realtà o dell'archivio originale”**. In altri termini dice Hannah Arendt la differenza della menzogna moderna rispetto alla menzogna tradizionale si riduce alla differenza tra “nascondere” e “distruggere”. Allora noi dovremmo tornare alla logica di queste posizioni. La parola e il concetto di menzogna sono ormai appropriate, tenuto conto della loro storia concettuale, per designare i fenomeni della nostra modernità politica, tecno-mediatica, testimoniale verso i quali Hannah Arendt ha così tempestivamente e lucidamente attirato la nostra attenzione, e spesso per averne fatto di persona l'esperienza più dolorosa. **“Il concetto di menzogna verso se stessi, di auto inganno”** - di cui Hannah Arendt ha un bisogno essenziale per marcare la specificità della menzogna moderna - **“in quanto menzogna assoluta** (sono parole sue) **è anche un concetto irriducibile a quella che viene chiamata menzogna secondo la sua definizione rigorosamente classica”**. Ma quello che qui chiamo troppo in fretta definizione classica del concetto di menzogna ha anch'essa una storia, di cui siamo eredi e che in ogni caso occupa un posto dominante nella nostra cultura e nel nostro linguaggio comune. La menzogna verso di sé non è la malafede né nel senso corrente né nel senso che gli dà **Sartre**, richiede dunque un altro nome, un'altra logica, altri termini, ha la necessità di prendere al tempo stesso in esame alcune tecno-performatività mediatiche e una “logica del fantasma”, cioè dello spettrale o una sintomatologia dell'inconscio verso la quale l'opera della Hannah Arendt fa segno ma che non sviluppa mai mi pare in quanto tale. Che questo concetto di menzogna verso di sé, svolge un ruolo determinante nell'analisi arendtiana della menzogna moderna, se ne hanno parecchi segni in verità e politica. Senza dubbio la Arendt trova delle illustrazioni della menzogna verso di sé in aneddoti, in discorsi di altri secoli. **“Si sa da molto tempo”** - dice - **“che è difficile mentire agli altri senza mentire a se stessi”** - e aggiunge che - **“più un mentitore riesce, più è probabile che sia lui stesso vittima delle sue invenzioni.”** Ma soprattutto alla modernità che assegna questa possibilità e trae una conseguenza paradossale per la democrazia, come se questo regime ideale fosse quello in cui l'inganno è destinato a diventare auto inganno. La Arendt riconosce una forza innegabile a quelli che vengono chiamati i “critici conservatori della democrazia di massa”.

2. Ecco allora l'altro esergo. La storicità che esso nomina si ammanta di una certa sacralità o santità. Questa santità (Heiligkeit) è costitutiva per esempio agli occhi di Kant e in una certa tradizione agostiniana, a cui **Kant** non si riferisce esplicitamente, del dovere o

dell'imperativo incondizionato di non mentire. L'imperativo di dire la verità è un dovere sacro...E una citazione di Heidegger **“Al contrario il pudore e la pietà poiché accompagnano il fenomeno dell'originario derivano il pensiero verso lo schiudersi della semplice presenza che non è niente di storico. In altri termini il sacro è storico, il pudore e la pietà no”**...Adesso comincerò a raccontare qualche storia. Su un modo apparentemente narrativo di storico o di cronista classico vi proporrò qualche esempio particolare, muovendo dal quale tenteremo di progredire in modo riflessivo direi, per analogia forse con quello che Kant chiamava “giudizio riflessivo”. Andremo così dal particolare al generale, per riflettere nel senso kantiano del termine, non per determinare ma per riflettere, in vista di un principio che non può essere dato dall'esperienza. Se mi riferisco adesso almeno per analogia alla grande canonica distinzione kantiana tra “giudizio determinante” e “giudizio riflettente” è per tre ragioni: da una parte questa distinzione kantiana da luogo nella **“Critica del giudizio”** ad antinomie e a una dialettica che senza dubbio non sono strane a quelle in cui fra poco di imatteremo; dall'altra Hannah Arendt, sempre in **“Verità e politica” (True and Politics)** ricorda a lungo la virtù dell'esempio secondo Kant, citando la Critica del giudizio; infine e soprattutto Kant è anche l'autore di un saggio breve, denso e difficile, scritto in risposta al filosofo francese **Benjamin Constant**. Questo testo kantiano costituisce a mio avviso nella storia dell'occidente dopo S. Agostino, uno dei più radicali e forti tentativi di pensare la menzogna, per determinare e riflettere e anche proscrivere e vietare incondizionatamente ogni menzogna. Si tratta di un testo breve, famoso e non di meno poco letto che si intitola **“Su un presunto diritto di mentire per amore dell'umanità”**. Questo testo del **1797** è una risposta di Kant a Benjamin Constant. Hannah Arendt cita spesso Kant nell'articolo che ho menzionato e altrove, ma non si riferisce mai a questo saggio che è tuttavia così necessario e al tempo stesso così in contrasto e irriducibile alla logica profonda della sua dimostrazione. Senza andare a fondo come si vorrebbe nella lettura di questo testo kantiano si può prendere già rigorosamente in considerazione la maniera in cui Kant definisce la menzogna e l'imperativo di veracità o “veridicità”, perché il contrario della menzogna non è né la verità né la realtà, ma la veracità o veridicità, voler dire la verità. Allora la definizione kantiana della menzogna o del dovere di veracità è così formale, così imperativa e incondizionata che sembra escludere ogni considerazione storica, la possibilità stessa di prendere in considerazione condizioni e ipotesi storiche. Senza chinarsi su tutti i casi difficili e inquietanti che S. Agostino analizza, muovendo per lo più da esempi biblici, Kant sembra escludere qualsiasi contenuto storico, quando definisce la veracità come un “dovere formale assoluto”. Scrive Kant: **“La veracità nelle dichiarazioni è il dovere formale dell'uomo verso ogni altro uomo, per quanto grave possa essere il pregiudizio che gliene venga”**. Quali che siano le premesse o le conseguenze, non si deve mai mentire. Benché il suo testo sia espressamente giuridico e non etico, benché tratti come indica il titolo “il diritto di mentire”, benché parli non di dovere etico ma di diritto (Pflicht), di dovere giuridico che potrebbe sembrare a tutta prima più propizio o meno irriducibile da un punto di vista storico, Kant sembra tuttavia escludere dalla sua definizione tutta la storicità che Hannah Arendt introduce al contrario nell'essenza stessa della menzogna, nell'evento, nell'esecuzione della menzogna. Il punto di vista di Kant resta puramente e formalmente giuridico o metagiuridico, corrisponde a una preoccupazione per le condizioni formali del diritto. Il contratto sociale è la pura forma del diritto. Kant scrive: **“Definita semplicemente come una dichiarazione deliberatamente non vera verso un altro uomo, la menzogna non ha bisogno della clausola per la quale dovrebbe nuocere a un altro, per essere tale clausola che i giuristi esigono per la sua definizione, perché nuove comunque ad altri”**. La posizione di Kant è che la menzogna nuoce sempre ad altri, anche se non a un altro in particolare, all'umanità in generale, poiché squalifica la fonte del diritto. Allora Kant intende definire ciò che è a priori cattivo nella menzogna considerata in se stessa nella sua immanenza e quali che ne siano le motivazioni e

le conseguenze. Ma si interessa soprattutto alla fonte stessa del diritto umano e della sua socialità in generale, cioè alla necessità immanente di dire il vero, quali che siano gli effetti previsti, il contesto esterno e storico. Se non si bandisce incondizionatamente la menzogna, si distrugge il legame sociale dell'umanità nel suo principio stesso. In questa pura immanenza risiede la sacralità o santità del comando razionale di dire il vero, di voler dire il vero...In questo caso per Kant la sacralità non è storica o almeno nel senso corrente, ma resta l'ipotesi che esso lo sia in un altro senso, come origine e condizione di una storia o di una socialità umana in generale. Kant scrive comunque cito ancora: **“E’ un comando della ragione sacro, incondizionatamente imperativo, che non può essere limitato da alcuna convenienza. In ogni dichiarazione si deve essere veridici , cioè leali, sinceri, probi, in buona fede e incondizionatamente non si deve mentire”**.

Adesso io non so se Hannah Arendt l'abbia letto o conosciuto, ma abbiamo il dovere di dire che queste tesi arendtiane sono sulla stessa linea di un articolo di **Alexandre Koiré** pubblicato pure a New York nel 1943 su “*Rainissance*”, rivista dell'Ecole Libre des autres etudes, sotto il titolo di **“Riflessioni sulla menzogna”** e ripubblicato nel giugno 1945 in **“Contemporary Jewes Record”** con il titolo **“La funzione politica della menzogna moderna”**. Questo testo comincia così: **“Non si è mentito mai come ai nostri giorni, né mentito in un modo così sfrontato, sistematico e costante”**. Tutti i temi arendtiani sono qui già presenti, in particolare quello della menzogna verso se stessi. Koiré dice: **“E’ incontestabile che l'uomo abbia sempre mentito a se stesso e agli altri”** e poi quello della menzogna moderna, cito ancora: **“E’ alla menzogna moderna e più strettamente alla menzogna politica moderna che vorremmo dedicare alcune riflessioni. Noi siamo convinti che in questo campo, l'epoca attuale, e più precisamente i regimi totalitari hanno potentemente innovato. L'uomo moderno e ancora una volta pensiamo all'uomo totalitario, è immerso nella menzogna, respira la menzogna, è sottoposto alla menzogna in ogni istante della sua esistenza”**. Ma Koiré si pone una questione che purtroppo non sviluppa, si domanda in effetti, cosa che la Arendt non fa, se in questo caso si abbia il diritto di parlare di menzogna. Ora nella strategia di Koiré, alla necessità e alla forza della quale voglio in primo luogo rendere omaggio, sarei tentato di riconoscere al tempo stesso un limite e un'apertura: il limite è che Koiré sembra aver in sospetto ogni domanda sul diritto di ricorrere al termine “menzogna”. Egli insinua che una tale domanda può essere già in quanto tale l'inizio di una perversione totalitaria. E non ha torto, in ogni caso, non ha semplicemente torto, il rischio esiste ed è terribile. Ma ci si può domandare se non bisogna trattare questo rischio diversamente, tenendo conto ogni volta, senza cadere nel relativismo, di situazione storiche singolari e nuove, introducendo soprattutto nell'analisi di queste situazioni, concetti che sembrano strutturalmente esclusi sia da Koiré, sia dalla Arendt e già prima di loro da Kant, Agostino e **Platone** per ragioni essenziali. Koiré ricorda a giusto a titolo sulla base del buon senso che la nozione di menzogna presuppone quella di veracità, di cui costituisce la negazione, come la nozione di falso presuppone quella di vero. Ed aggiunge un avvertimento pertinente grave che non bisognerà mai dimenticare, soprattutto nella politica, un avvertimento che non dovrebbe tuttavia fermarci nella ricerca di una genealogia del concetto di menzogna e quindi di veracità. Come fare perché una tale genealogia, così necessaria per la memoria e la lucidità critica, ma anche per le responsabilità che dobbiamo assumerci oggi e domani, non finisca per distruggere o semplicemente screditare ciò che analizza? Come portare avanti una storia decostruttiva, per dirla in breve, dell'opposizione tra verità e menzogna, senza screditarla e senza aprire il varco a tutte le perversioni contro le quali Koiré e la Arendt avranno sempre ragione di metterci in guardia? Ecco dunque l'avvertimento di Koiré che fu scritto nel **1943**, non dimentichiamolo al tempo stesso, per quello che è successo allora e per quello che è successo in seguito e che continua ad accadere ai nostri giorni. La diagnosi che egli fa delle pratiche totalitarie di allora che per noi è ieri, potrebbe estendersi fino a certe pratiche attuali delle sedicenti democrazie, nell'età dell'egemonia del capitale tecno-mediatico. Dice Koiré: **“Le filosofie ufficiali dei regimi totalitari proclamano unanimemente che la concezione della verità oggettiva, unica per tutti, non abbia alcun senso, che il “criterio della verità” non sia il suo valore universale”**.

Più avanti Koiré ricorda che c'è una teoria della menzogna in **Mein Kampf** e che i lettori di questo libro non hanno capito che si parlava di loro. Riprendo la mia citazione: **“Che il criterio della verità non è il suo valore universale, ma la sua conformità allo spirito della razza, della nazione o della classe, la sua utilità razziale o nazionale o sociale, prolungando e spingendo fino in fondo le teorie biologiche e pragmatistiche e attivistiche della verità, consumando quello che è stato chiamato giustamente “il tradimento dei chierici” le filosofie ufficiali dei regimi totalitari negano il valore proprio del pensiero che per loro non è un lume ma un arma, il suo scopo, la sua funzione ci dicono non è di rivelarci il reale, ossia ciò che è, ma di aiutarci a modificarlo, guidandoci verso ciò che non è. A questo scopo, come è stato riconosciuto da lungo tempo, il mito è spesso preferibile alla scienza, e la retorica che si rivolge alle passioni, preferibile alla dimostrazione che si rivolge all’intelligenza”**. Allora lo ripeto e lo sottolineo per evitare ogni malinteso quello che dice Koiré in questo articolo, mi pare vero, giusto, necessario e bisogna cominciare col sottoscriverlo. Sul pericolo che egli denuncia bisognerà vigilare instancabilmente. E' tuttavia come avete sentito, al di là dell'ideologismo e delle filosofie ufficiali del totalitarismo, egli condanna tutte le interpretazioni della verità che chiama “pragmatistiche” o “attivistiche”. Su questa via si può andare molto lontano; il sospetto può colpire tutto ciò che deborda da diversi lati la determinazione della verità come oggettività, come tema di un enunciato con stativo o come adeguazione o al limite la possibilità stessa di prendere in considerazione enunciati performativi. In altre parole lo stesso sospetto, colpirebbe ogni problematica che limitasse o interrogasse l'autorità della verità come oggettività o come adeguazione o ancora come rivelazione. Lo stesso sospetto colpirebbe ogni problematica che prendesse in considerazione nella sfera della cosa pubblica, politica e retorico tecno-mediatica, la possibilità di un linguaggio istitutore o performativo, per esempio la testimonianza, dato che implica sempre una promessa o un giuramento performativo. Dunque una tale problematica così necessaria nel bene e nel male rischierebbe di vedersi squalificata in anticipo da Koiré. Sottolineo due precauzioni ugualmente necessarie: da una parte, non lo dico per scartare il sospetto formulato da Koiré che è indispensabile e legittimo e deve vigilare sulle nuove problematiche per quanto urgenti, d'altra parte è vero che queste stesse nuove problematiche di tipo diciamo pragmatico-decostruttivo possono in effetti servire interessi contraddittori. E bisogna che questa doppia personalità resti aperta come un'opportunità e al tempo stesso una minaccia. Se così non fosse avremmo a che fare solo col funzionamento irresponsabile di una macchina programmata, la responsabilità etica, giuridica o politica, consiste nel decidere l'orientamento da dare a questa problematica che resta interpretativa e attiva e in ogni caso performativa, per la quale la verità così come la realtà non è un oggetto dato in precedenza che si tratterebbe di riflettere soltanto adeguatamente. Quello che mi sembra necessaria qui è una problematica della testimonianza, in opposizione alla prova. La distinzione tra prova e testimonianza sottende tutto il mio discorso. Questo è ai miei occhi un limite dell'impostazione che Koiré da al suo articolo e che trovo anche nella Arendt, ma Koiré tenta anche di muovere un passo al di là di questo limite e suggerisce in effetti che i regimi totalitari e tutti i regimi analoghi non siano mai veramente andati al di là della distinzione tra verità e menzogna. Essi hanno un bisogno vitale di questa opposizione tradizionale che solo all'interno di questa tradizione è dato loro mentire. E' una traduzione dunque che essi hanno tutto l'interesse a mantenere intatta e nella sua forma più dogmatica, per mettere in opera l'inganno.

Tornando ad Hannah Arendt, una storia della menzogna è possibile? Ne sono meno sicuro che mai. Supponendo che possa ancora essere tentata, bisogna prendere in considerazione in tutta l'opera di Hannah Arendt e più precisamente nei saggi che ho citato, un intreccio di motivi, di cui gli uni sembrano propizi, gli altri sfavorevoli a un tale progetto...Dunque parecchi motivi in Hannah Arendt sembrano propizi a fare una storia della menzogna:

1. primo, la preoccupazione chiaramente espressa, di sottrarre una tale storia a quella che chiama la “predicazione morale”, un poco come **Nietzsche** in un modo analogo e al tempo stesso diverso, Hannah Arendt voleva trattare tali questioni in senso extramorale;

2. secondo, la considerazione che non soltanto lo sviluppo dei media, ma tutte le nuove strutture medianiche hanno trasformato lo statuto dello “spazio pubblico” e dell’immagine come sostituto iconico. L’immagine non è più il rappresentante di una verità, di una realtà che sta altrove, l’immagine soprattutto nella diretta (life) è la realtà stessa;
3. terzo, l’intenzione assai forte in Hannah Arendt di delimitare l’ordine del politico e circondarlo di frontiere teoriche, pratiche, sociali e istituzionali. Frontiere per principio assai rigide, anche se come si può facilmente immaginare difficili da tracciare per ragioni non contingenti. E questa intenzione di Hannah Arendt si sviluppa in due direzioni, limita il politico in due modi: da una parte sottolineando che l’uomo nella sua singolarità come lei dice, nella verità filosofica della sua individualità solitaria è, cito ancora “**non politico per natura**”. D’altra parte assegnando all’ordine giudiziario e a quello universitario virtualmente indipendenti dal politico, missioni nuove, responsabilità capitali nella definizione della menzogna politica. Il giuridico e l’accademico, due luoghi per principio non politici, indipendenti dal politico sarebbero per se stessi atti a denunciare la menzogna politica;
4. quarto, infine, abbozza senza nominarla e senza determinarla e svilupparla in modo sufficiente, una problematica della performatività della menzogna, la cui struttura e il cui evento sarebbero legati essenzialmente al concetto di “azione” o più precisamente di azione politica. Hannah Arendt ricorda spesso che il mentitore, se così si può dire, è per eccellenza un uomo di azione. Tra mentire e a agire in politica, manifestare la propria libertà mediante l’azione, trasformare i fatti, anticipare il futuro, c’è secondo Hannah Arendt un’affinità essenziale. L’immaginazione come capacità produttiva dell’immagine, l’immaginazione produttiva come esperienza del tempo come avrebbe detto Kant o Hegel, è secondo lei la radice comune alla capacità di mentire e alla capacità di agire. Dunque la menzogna è l’avvenire. Potremmo rischiare questa affermazione al di là del senso letterale, ma senza tradire l’intenzione della Arendt in questo contesto. Dire la verità al contrario, dire ciò che è o è stato, esprimerebbe piuttosto una preferenza per il passato secondo la Arendt. La Arendt parla, la cito ancora di una: “**Affinità della menzogna con l’azione, con il cambiamento del mondo, in breve con la politica. Il mentitore – dice - non ha bisogno di accomodamenti per apparire sulla scena politica. Ha il grande vantaggio di essere un attore per natura. Dice ciò che non è, perché vuole che le cose siano diverse da come sono. Vuole cambiare il mondo. In altri termini, cito sempre la Arendt – la nostra capacità di mentire, ma non necessariamente la nostra capacità di dire la verità fa parte di quei pochi dati che manifestamente riconfermano l’esistenza della libertà umana.**” Anche se tali enunciati richiedono qualche modificazione, richiedono di essere trasformati prudentemente in base a un certo indice di possibilità...va da se che non soltanto abbiamo fatto luce attraverso la Arendt su un’idea stessa della storia della menzogna, ma più radicalmente siamo di fronte alla tesi secondo cui non ci sarebbe storia in generale e storia politica in particolare senza la possibilità di mentire, cioè per lei senza la libertà dell’azione e quindi senza l’immaginazione e il tempo. In che cosa ora il discorso arendtiano chiude o rischia di richiudere la via che ha così aperto? Bisognerebbe rammentare qui almeno per concludere, per uscire da questi tini di prolegomeni, quattro motivi che sembrano inibire se non vietare alla Arendt di prendere sul serio una simile storia della menzogna:
  - a) In primo luogo l’assenza in lei di una vera problematica della testimonianza o dell’attestazione, della testimonianza depositata, il testimoniare in senso giuridico, non essere testimoni ma prendere testimonianza. La Arendt non si interessa alla storia di questo concetto, a ciò che lo distingue rigorosamente dalla prova e dall’inventario, anche se in realtà in modo casuale l’equivoco interviene sempre a confondere i limiti tra queste possibilità radicalmente eterogenee. La testimonianza e la prova, la distinzione tra verità di fatto e verità-ragione che incardina il suo discorso sembra qui insufficiente e la Arendt ammette di ricorrervi solo



provvisoriamente e per comodità nomina parecchie volte la testimonianza, ma come per la menzogna, la fede o la buona fede, non arriva a farne il tema di un'autentica analisi d'essenza, d'altronde nemmeno Koiré;

- b) il secondo motivo è legato al concetto di menzogna verso di sé o dell'auto suggestione che ha un ruolo determinante in tutte le dimostrazioni della Arendt. Ora il concetto di menzogna verso se stessi è confuso a causa della psicologia che esso implica e inoltre è logicamente incompatibile con il rigore di ogni concetto classico di menzogna. Mentire ha sempre voluto e vorrà dire "ingannare intenzionalmente l'altro in piena coscienza, sapendo quello che deliberatamente gli si nasconde", dunque non mentendo affatto a se stessi. Il "sé", se questa parola ha un senso, esclude la menzogna verso sé. Ogni altra esperienza, e c'è sicuramente un'altra esperienza, esige un nome diverso e procede da un'altra zona, da un'altra struttura, per esprimersi concisamente, della intersoggettività e del rapporto con l'altro, con l'altro in sé...Io non dico che la psicoanalisi o l'analitica del "da sein" nel senso heideggeriano che non sono più subordinati a una teoria dell'ego o dell'io, siano i soli capaci di misurarsi con i fenomeni di cui ho già parlato e che Hannah Arendt chiama "menzogna verso di sé" o auto suggestione, ma sia la Arendt che Koiré nel momento in cui parlano di menzogna verso di sé in politica fanno apparentemente di tutto per evitare la minima allusione sia a **Freud** che ad Heidegger su questi problemi. E' casuale? Non lo credo!;
- c) in terzo luogo l'ottimismo incrollabile di Hannah Arendt mi sembra compromettere il progetto di una storia della menzogna o almeno la sua irriducibile specificità. Un tale ottimismo non dipende dalla psicologia, non riflette una disposizione personale o un habitus o un modo di essere al mondo di Hannah Arendt. Dopo tutto parlare come lei fa del nostro tempo, come età della menzogna assoluta, cercare gli strumenti per farne un'analisi lucida e spietata, non è certo dare prova di ottimismo? Ciò nonostante parlo di ottimismo, perché ottimista sarebbe il dispositivo attuale e problematico che si trova qui accreditato e messo in opera. Ne va della determinazione della menzogna politica in quanto tale, ma in primo luogo della verità in generale. Questa ripete la Arendt "Finisce sempre per vincere e per rivelarsi", perché nella sua struttura la verità è secondo lei stabilità, irreversibilità, e sopravvive indefinitamente alle menzogne, alle finzioni e alle immagini. Questa determinazione classica della verità, come sopravvivenza indefinita di ciò che è stabile, come dicevano Platone e **Aristotele**, non soltanto sembra evocare tutta una serie di questioni decostruttive se si vuole nello stile di Heidegger, ma escludendo anche la semplice possibilità che una menzogna sopravviva indefinitamente va contro l'esperienza e fa della storia, come storia della menzogna, l'accidente epidermico o l'epifenomeno di una parusia della verità (Platone). Ora una storia specifica della menzogna dovrebbe passare almeno attraverso la storia che ho vagamente tratteggiato all'inizio della cristianizzazione in San Paolo, in certi padri della Chiesa, in S. Agostino con il suo "De mendacio", in Kant, nella tematica greca dello pseudo che significa al tempo stesso il falso, il fittizio, il menzognero, polisemia che non semplifica le cose o le semplifica troppo, dell'idolo, del fantasma o dello spettrale, della retorica, della sofistica, della menzogna politicamente utile di cui parlava già la Repubblica di Platone, menzogna curativa o preventiva. Questa cristianizzazione radicale si ritrova secolarizzata nell'età dell'illuminismo, nella dottrina kantiana che condanna la menzogna come degradazione assoluta, "**vizio capitale della natura umana**" dice Kant, "negazione della dignità umana" dice ancora Kant nella "**Dottrina delle virtù**", a meno che saremmo tentati di aggiungere, non cessi di essere una cosa per diventare qualcuno, qualcosa come un uomo;

- d) quarto motivo infine, ci si può sempre preoccupare per il fatto che una teoria della storia della menzogna dominata ancora dalla certezza arendtiana di una vittoria finale e di una sopravvivenza certa della verità e non soltanto della veracità sulla menzogna, venga degradata a qualcosa di secondario, relativo, di accidentale, o addirittura di banale, anche se se ne accetta la teleologia come giusta idea regolativa in politica o nella storia della socialità umana in generale. Non si tratta qui per me di opporre al rischio che ho indicato l'ipotesi, diciamo, di reo-cristiano-kantiano della menzogna come male radicale e segno di una corruzione originaria dell'esistenza umana, ma si tratta piuttosto di notare che senza la possibilità, nient'altro che la possibilità, di una perversione radicale e della sua infinita sopravvivenza, in altri termini, senza la possibilità che una menzogna un giorno si instauri definitivamente al posto della verità, sopravviva al di là di ogni ricorso alla verità, senza questa possibilità, come possibilità di una perversione radicale e di una sua infinita sopravvivenza, e se non si prendono in considerazione in particolare le mutazioni tecniche nella storia e nella struttura del simulacro del sostituto iconico, delle nuove possibilità tecno-mediatiche dell'immagine che si hanno oggi, si fallirà sempre nel tentativo di pensare la menzogna in quanto tale, la possibilità della sua storia, la possibilità di una storia in cui essa sia intrinsecamente coinvolta, la possibilità di una storia pura e semplice.

Riprendo l'argomento che avevo richiamato all'inizio, sull'impossibilità cui ci si trova di provare che qualcuno ha mentito: non si può mai provare che qualcuno ha mentito, anche se si prova che non ha detto la verità. Se ci si attiene a questa distinzione radicale tra testimonianza e prova, bisogna ben ammettere che nulla e nessuno potrà mai provare, quello che si dice provare in senso stretto, cioè la dimostrazione teorica del giudizio determinante l'esistenza e la necessità di una tale storia come storia della menzogna. Si può soltanto dire ciò che potrebbe o che dovrebbe essere se fosse possibile dire una storia della menzogna.