

## *L'alterità, il dialogo e il conflitto inconciliabile: dall'eroe tragico all'hyper self di Elster*

di Francesca Castaldo

### **1. Premessa**

L'ineliminabile diversità può generare conflitti tra persone, tra Stati, tra alleanze contrapposte. Questo lavoro muove dall'ipotesi che alcuni degli apparati concettuali usati nello studio dei conflitti interpersonali possano essere applicati all'analisi dei conflitti intrapersonali. In particolare, l'alterità, la diversità, lungi dall'esser concepita solo in relazione a più soggetti, individui o entità, può essere osservata anche all'interno dello stesso individuo. E il conflitto, lungi dall'essere negativo, come a lungo è stato connotato, può essere risolvibile, per esempio per mezzo del dialogo e grazie all'educazione al confronto, alla cultura del diverso e - a certe condizioni - persino proficuo. Esistono, tuttavia, delle circostanze nelle quali il conflitto non trova soluzioni. Tra queste ultime, l'articolo si concentra, particolarmente, sul caso del conflitto "interno" all'individuo e sulla sua insolubilità, esaminando due tipologie di azione, distanti storicamente, quella dell'eroe della tragedia greca e quella 'moderna' dell'*hyper self* di Elster.

### **2. Alterità e ostilità**

Una dimensione innegabile dell'esistenza umana è l'alterità. Le-

---

gata alla conformazione stessa dell'individuo, l'alterità è un aspetto essenziale dell'individualità, che non potrebbe neppure essere concepita senza di essa. Ciascun individuo è 'altro' ovvero diverso da ogni altro individuo: ogni uomo è, infatti, un particolare esemplare della sua specie. Leibniz ricavò da questa idea di diversità un principio cardine della sua filosofia<sup>1</sup> che confermò, usando il noto aneddoto della sfida messa in atto dalla duchessa di Hannover verso un cortigiano, che passeggiava nel parco, a trovare due foglie perfettamente identiche. Leibniz, interpellato in quella circostanza, come egli più volte ricordò, affermò che «non ci sono due foglie identiche neppure sullo stesso ramo dello stesso albero», a voler sottolineare l'unicità di ogni esistente [cit. in E. Severino, 2001, 140-141]. E l'individualità umana - egli andava concludendo - è molto più complessa di quella delle foglie e di tutte le altre specie viventi [R. Bertrand, 1971].

Ora, se l'individuo è, in quanto tale, unico e incomparabile (*individuum unicum et ineffabile*)<sup>2</sup>, nella sua costituzione entra in maniera essenziale una complessa struttura universale, senza la quale l'individuo non sarebbe, perché, se è vero che di volta in volta ci troviamo di fronte ad una particolare pianta, ad un determinato animale, ad un individualissimo uomo, non è men vero che per essere quella pianta,

<sup>1</sup> Leibniz ha espresso, in particolare, questo pensiero nella sua "teoria delle monadi". La monade, per il filosofo, è una sostanza semplice, priva di parti, inestesa, indivisibile ed eterna. Ciascuna monade è diversa da ogni altra per il cosiddetto "principio di identità degli indiscernibili". Per un'approfondita disamina della teoria delle monadi si veda Leibniz G.W. (tr.it.) (2001), *Monadologia*, Bompiani, Milano.

<sup>2</sup> L'espressione "individuum unicum et ineffabile" è stata usata da Dilthey nel suo scritto "Contributi allo studio dell'individualità" (1895-1896) ma il concetto di unicità dell'individuo risale ad Aristotele ed è stato ripreso da molti pensatori e filosofi, tra i quali Hegel, Jaspers, Goethe e lo stesso Leibniz.

quell'animale, quel soggetto umano, queste diverse realtà, che entrano nella nostra esperienza e nelle nostre percezioni sensoriali, devono essere, come ha affermato Goethe, anzitutto pianta, animale, uomo [cit. in J.P. Eckermann, 1912].

Non c'è, in altri termini, 'esistente' (*quidditas*) che non sia qualcosa, che non incarni un'essenza (*quid*), che non abbia strutture universali, che gli consentano di essere concretamente e che permettano anche al pensiero di concepirlo e al linguaggio di denominarlo [M. Scheler, 2014, 63].

Lungi dall'essere un problema meramente astratto, pascolo di filosofi ed intellettuali, che su di esso hanno svolto lungo i secoli complesse analisi fenomenologiche, metafisiche, logiche, biologiche, psicologiche e sociali, quello dell'alterità è un concetto che copre una così vasta area dell'esperienza umana da essere concretamente sotto lo sguardo di qualunque osservatore. Non è difficile rilevare, difatti, che sotto la categoria dell'alterità rientrano tutte le differenze che incidono sui rapporti individuali o che determinano i conflitti tra stati, gruppi etnici, blocchi e alleanze opposte. La famosa massima di Jean Paul Sartre "L'autre c'est l'enfer"<sup>3</sup>, rivelatrice di un egocentrismo esasperato dell'autore, rende bene l'idea della diversità portatrice potenziale di ostilità.

A voler anche prescindere dalle differenze più notevoli di costituzione fisica e psichica, di provenienza nazionale, socio-economica, religiosa, è facile rilevare che basta talora una sia pur lieve sfumatura differente di temperamento, di formazione, di opinioni a scatenare un conflitto.

---

<sup>3</sup> Massima molto nota tratta dall'opera teatrale dello stesso J.P.Sartre, "Huil Clos" (in italiano "A porte chiuse"), composta nel 1944 e la cui prima assoluta ebbe luogo il 27 maggio 1944 al théâtre du Vieux-Colombier di Parigi.

Di tutto ciò la storia dell'umanità, in tutte le sue varie branche, dall'economia, alla politica e alla religione, e l'esperienza personale di ciascuno, possono dare ampie testimonianze e molteplici esemplificazioni. L'alterità, dunque, permea in modo evidente ed essenziale l'esperienza umana ed è suscettibile di molteplici osservazioni, riflessioni, indagini, di cui qui possiamo solo suggerire qualche spunto.

### **3. Il conflitto interpersonale: il potere dell'educazione, della cultura e del dialogo**

Sul piano dei rapporti umani, le differenze tra persone, quando non siano armonizzate e pacificate da una decisa volontà etica, sono suscettibili di tradursi in conflitti esteriori, talvolta drammatici, tra gli individui.

Mentre l'individuo singolo tende a chiudersi nei limitati orizzonti de suo egocentrismo, talvolta perpetuando in sé una situazione infantile d'immaturità, vivendo nel circolo perennemente scontato di stimoli e risposte, di azioni e reazioni dei suoi apparati fisiologici e neurologici, la persona ha altre esigenze e la personalità le adempie, disciplinando intelletto e volontà. Di qui l'importanza dell'educazione, che consiste nel promuovere il passaggio dai livelli egocentrici dell'individualità in quanto tale agli orizzonti della personalità, che sono anche orizzonti sociali.

La cultura autentica (intesa come quel vasto complesso che concorre alla formazione dell'individuo sul piano intellettuale e morale e all'acquisizione della consapevolezza del ruolo che gli compete nella società) allarga gli orizzonti del pensiero e della sensibilità, disancora lo spirito da vedute e passioni unilaterali, sgretola le barriere dell'egocentrismo, della cupidigia, dell'ambizione sfrenata e predispone la persona alle aperture e alle armonie sociali.

La cultura pertanto è la *condicio sine qua non* della convivenza pacifica fra gli uomini, e non della loro semplice coesistenza, in quanto gli uomini non sono fatti semplicemente per coesistere ma per convivere ossia per collaborare ad un destino comune, al quale la comunità li predispone e li orienta. E, tuttavia, la cultura, da sola, non basta a questo scopo pacificatore, se non è accompagnata dal potere del dialogo.

Assunta l'ineliminabilità del conflitto, intrinseco a ogni collettività umana, tra le parti in lotta o semplicemente aventi interessi contrastanti, come esemplifica bene il caso delle ostilità tra Stati o tra fazioni politiche opposte, il dialogo può costituire l'elemento risolutivo per eccellenza.

In realtà le ostilità, e finanche le più piccole divergenze interpersonali, sono molto spesso connotate di valenze negative ma – come hanno sottolineato diversi Autori – possono essere anche un momento importante di crescita ed essere trasformate in risorse [M. Martello, 2010; D. Novara, 2011].

A partire dai gruppi primari (come la famiglia, gli amici) ai gruppi più estesi fino alla società intera, le tensioni possono essere attenuate con il dialogo, che ha lo straordinario potere di unire, e mediante la ricerca di una soluzione, una 'via per andare insieme', senza tuttavia perdere la propria identità.

Come diversi Autori hanno affermato, infatti, il rispetto delle identità altrui e il dialogo costruttivo possono avere uno straordinario potere risolutivo sui conflitti d'ogni tipo [A. Neri, 2008; F. Cambi, 2012; U. Morelli, 2014]. In altri termini, in qualunque raggruppamento umano le tensioni, le ostilità, le divergenze sono elementi onnipresenti: per superarli occorre avere, più di ogni altra cosa, un orientamento all'unità e, come ha affermato Scaparro, "il coraggio di mediare" [F. Scaparro, 2001]. Ciò è particolarmente vero nelle socie-

tà multiculturali e multietniche dove assume importanza fondamentale la ricerca dell'unità nel rispetto di ciascuna identità.

#### **4. Il conflitto intrapersonale: il caso dell'eroe tragico**

Questo articolo, come si diceva prima, muove dall'ipotesi che alcuni degli apparati concettuali usati nello studio dei conflitti interpersonali possano trovare applicazione nell'analisi dei conflitti intrapersonali.

In particolare, l'alterità, lungi dall'esser concepita solo in relazione a più soggetti, può essere osservata anche all'interno dello stesso individuo. Il conflitto "interno" all'individuo è un tema ampiamente dibattuto nella storia del pensiero e anche nella letteratura non mancano riferimenti al conflitto tra passioni e ragione, o tra piani e comportamento osservato. Lo stesso Freud, in ambito psicoanalitico, ha teorizzato il "conflitto" tra 'Io' e 'Super-io' ovvero tra 'essere' e 'dovere' [S. Freud, 1989].

Ogni uomo è un microcosmo in cui si agitano esigenze diverse, e non raramente, contrastanti. Per le esigenze di questo lavoro ci vorremo concentrare su quel tipo di conflitto interno che esiste tra i sé e sulla risolvibilità, o meglio, sull'insolubilità di tale tipo di conflitto. Si tratta, in altri termini, dell'idea che la persona possa essere considerata, o sia effettivamente, un insieme di io relativamente autonomi, che possono diventare confliggenti.

Tratteremo qui di seguito il caso del conflitto intrapsichico che vive l'eroe della tragedia greca, un caso particolare in cui il dialogo tra i propri sé è improduttivo ovvero non risolutivo del conflitto stesso.

Nato, insieme alla tragedia greca, nell'acme dell'Atene democratica di Pericle del V secolo a.C., il modello dell'eroe tragico getta le fondamenta della nostra cultura e attraversa tutta la storia del pensiero occidentale fino ad oggi.

---

Allorquando Atene si trovò al vertice della sua fortuna, l'intensa dinamica della vita politica, sociale, culturale portò con sé la considerazione della problematicità e conflittualità del reale e la constatazione del suo carattere ambiguo, quando non contraddittorio.

Di fronte alla precarietà delle azioni umane, anziché rassegnarsi ad un inerte fatalismo il popolo greco, ricorda Dario Del Corno, apprese ad esorcizzare il senso di frustrazione, scaricandone la tensione in una forma artistica: quella della tragedia [D. Del Corno, 1995]. In tal modo il mistero e l'assurdo dell'insuccesso, della rovina, che non apparissero motivati da errori o da colpe, potevano essere oggettivati e riconosciuti come condizione inevitabile non soltanto dell'agire, bensì dello stesso vivere umano.

In antitesi all'eroe epico, che per convenzione aderiva alle leggi sociali, peraltro coincidenti con quelle divine, e perciò statico, in quanto non impegnato in nessuna evoluzione personale e non agitato da conflitti interiori, forte e monolitico, una sorta di uomo semi-dio, l'eroe tragico - come hanno affermato alcuni Autori - incarna il valore della libertà umana, certo limitata dal volere divino, e proprio per questo può essere considerato un eroe moderno [S. Givone, 1989; D. Del Corno, 1995; L. Canfora, 2013]. Posti di fronte a una scelta dilemmatica, i personaggi epici sceglievano sempre la convenzione (Ettore, ad esempio, va incontro a morte certa nel duello con Achille per adeguarsi alle norme sociali e al volere degli dei). E se perdevano in battaglia non sperimentavano il senso di colpa, considerando le proprie azioni frutto del volere divino, ma αἰδώς (vergogna), un sentimento che, lungi dall'essere individuale, si estendeva alla famiglia e persino alla patria (Aiace Telamonio, dopo self del suo suicidio è diventato emblematico di un intero popolo)<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Il termine 'civiltà della vergogna' viene utilizzato dall'antropologo e grecista irlandese Eric Dodds per descrivere la società omerica, una società regolata da mo-

---

A differenza poi dell'eroe epico, che si identificava spesso con una singola parte del corpo che lo caratterizzava (Achille piè veloce, Aurora dalle dita rosate, ..), l'eroe tragico ha piena consapevolezza, oltre che del suo corpo, della sua psiche, spesso in conflitto: egli dialoga persino con le sue parti in conflitto oltre che con il coro, che rappresenta la collettività, la società civile [D. Lanza, 1996, 469-505]. Pur essendo obbligato a scelte dolorose per volontà degli dei, egli si sente pienamente responsabile e prova sentimenti 'moderni' quali angoscia, disperazione, senso di solitudine. L'eroe tragico sperimenta, quindi, il senso della responsabilità delle proprie azioni, e vive i sentimenti della colpa e l'amarezza della punizione. Egli è, tuttavia, sempre terribilmente solo davanti a se stesso e al peso schiacciante delle sue scelte. Colpevole di colpe che si abbattono su di lui, per il principio della nemesi storica, a causa degli errori dei padri e del sangue versato nelle mura domestiche (esemplare, in tal senso, è la Famiglia dei Labdacidi di Edipo), l'eroe tragico è sempre pienamente consapevole del dramma che sta vivendo e che lo conduce fino alla morte [S. Givone, 1989; Canfora, 2013].

Quello che ci preme sottolineare qui è che il dialogo intrapsichico dell'eroe tragico, ovvero il dialogo tra i suoi sé che si scontrano in

delli di comportamento la cui trasgressione comportava un sentimento di disagio psicologico intimo (*αἰδώς*), con la conseguente perdita di autostima e sofferenza oltre al biasimo dell'intera comunità. I fatti narrati nei poemi omerici dell'Iliade e dell'Odissea risalgono alla cosiddetta "età degli eroi" (verso la fine del II millennio a.C): nella morale omerica rivestiva, infatti, particolare importanza la figura dell'eroe, legato allo status dell'aristocrazia regale e guerriera micenea o achea e questi veniva stimato, a prescindere dal suo ruolo, in virtù delle proprie azioni. Queste, se non in linea con i modelli e le aspettative della società, generavano il sentimento del disonore, l'orgoglio ferito, il pudore, l'imbarazzo (in una parola, la vergogna).

---

una aspra lotta, non conduce ad alcuna armonizzazione interiore ed esteriore, ad alcuna pacificazione né con se stesso né col mondo esterno, è un dialogo infecondo ovvero non risolutivo del conflitto stesso. La tragedia greca stessa, come ha affermato D. Lanza, altro non è che la drammaticità tangibile della lotta che vive quest'essere complesso, costretto a scelte difficili e che si scontrano con le convenzioni sociali, e di un conflitto interiore che non trova soluzioni e che arriva al suo acme con la morte dell'eroe [D. Lanza, 1996, 469-505].

In tutto il pensiero moderno e contemporaneo il senso della tragedia greca risiede nella sua dimensione angosciante, dolorosa, contraddittoria, e nella 'irrisolvibilità del conflitto' ovvero nell'idea di impossibilità di una sua superabilità, conciliazione.

Questo modo di intendere la tragedia greca risale a Platone - preceduto da Socrate. E "così pensano - afferma Severino - Goethe, Hölderlin, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, e, in sostanza, tutta la filosofia e la critica del Novecento, ad eccezione di Hegel<sup>5</sup>, che vede già nella tragedia greca "la conciliazione dell'opposizione" [E. Severino, 2001,140-141].

Esemplare, a tal proposito, la riflessione espressa da W. Goethe, nella lettera al cancelliere Müller del 6 giugno 1824, secondo la quale ogni tragicità è fondata su un conflitto inconciliabile e, se interviene o diventa possibile una conciliazione, il tragico scompare [W. Goethe, cit. in J.P.Eckermann, 1912].

<sup>5</sup> Per Hegel, la filosofia sarebbe l'erede della tragedia attica, erede che trasforma la conciliazione artistica in conciliazione concettuale dell'opposizione.

### **5. La molteplicità dei sé: da Berger ad Elster**

Il problema della moltiplicazione dell'io è una delle più importanti questioni teoriche delle scienze umane contemporanee e una delle più prolifiche, essendo legata alle diverse strategie di spiegazione dell'azione, ovvero della razionalità, della decisione, della scelta, del comportamento.

L'ipotesi dell'io multiplo, in particolare, è stata usata per trattare, tra l'altro e come vedremo dopo, il problema dell'autoinganno in quell'insieme di problemi relativi alla formazione delle credenze e delle dissonanze cognitive [J. Elster, 1986].

In questa cornice un ruolo di primo piano riveste la teorizzazione di Peter Berger della realtà come costruzione sociale [P.L. Berger, T. Luckmann, 1969] e della pluralizzazione del mondo moderno [P.L. Berger, B. Berger, H. Kellner, 1977].

Processo tipico della modernità, per questi Autori, è il pluralismo socioculturale, il cui corollario, a livello di coscienza individuale, è espresso dalla 'pluralità dei mondi della vita' [ibidem].

Il pluralismo socioculturale è inteso come quella diversificazione di significati, simboli, sistemi di credenze e valori condivisi che ha trasformato l'esperienza soggettiva del vissuto quotidiano nella sperimentazione di una pluralità di sfere di significato diverse e spesso discrepanti. Sarebbe stato il processo di urbanizzazione, tra gli altri, a favorire la cosiddetta 'pluralizzazione' [Berger, B. Berger, H. Kellner, 1977]. E l'esperienza moderna di questa pluralizzazione si traduce, a sua volta, nei modi in cui il soggetto esperisce se stesso e definisce la sua identità. Il processo di pluralizzazione avrebbe, in altri termini, condotto l'uomo moderno ad un'esperienza di vita via via sempre più deprivata dei tratti di certezza e scontatezza [Berger, B. Berger, H. Kellner, 1977].

L'identità moderna, in Berger, è sempre connotata dai caratteri di "incompiutezza", di "convertibilità" (nel senso che al soggetto mo-

---

derno è data la possibilità di scegliere tra biografie diverse e di cambiare identità nel corso della vita), di “riflessività” (essendo l’identità stessa divenuta dimensione della scelta e della progettualità esistenziale e dunque di per sé oggetto di riflessione) e di “differenziazione” in una pluralità di sé, ognuno dei quali è relativo, contingente, transitorio, per cui è difficile integrarli in un insieme stabile e coerente [ibidem].

Le implicazioni (o gli effetti) della pluralità sulla percezione soggettiva di sé possono essere viste come un passaggio dall’esperienza di sé come ‘soggetto destinato’ all’esperienza di sé come ‘soggetto che sceglie’ ma la possibilità di scegliere in un mondo pluralizzato e non dato per scontato può disorientare e trasformarsi in un’incapacità di scelta, all’origine della condizione metafisica del soggetto moderno come “senza fissa dimora” (*the homeless mind*) [ibidem].

La ricchezza della riflessione bergeriana travalica gli intenti della nostra trattazione, tuttavia questo lavoro trae spunto dall’idea di pluralizzazione di Berger. L’ipotesi bergeriana della pluralizzazione moderna può fornire infatti un’adeguata chiave di lettura al “sé multiplo” di Elster, di cui ci accingiamo a trattare.

Ulisse - sostiene Elster - non era un uomo pienamente razionale poiché una creatura razionale non avrebbe fatto ricorso al suo noto stratagemma; ma non era neppure il veicolo passivo e irrazionale dei suoi desideri e voleri, in quanto era capace di conseguire con mezzi indiretti lo stesso fine che una persona razionale avrebbe realizzato in maniera diretta. La sua situazione - essere debole e sapere di esserlo - mette in luce il bisogno di una teoria della razionalità imperfetta che è stata invece del tutto trascurata dai filosofi e dagli scienziati sociali [J. Elster, 1984, 85]<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Da questo passo si evince il programma svolto da Elster in “Ulysses and the Sirens”, che vuole porsi come un’alternativa al paradigma utilitaristico.

---

Già H. Simon, in particolare in “Theories of Bounded Rationality”, aveva criticato il modello di azione basato sulla scelta razionale e, in special modo, il principio di massimizzazione introducendo il concetto di ‘razionalità limitata’ come conseguenza dell’abbandono dell’assunzione neoclassica di capacità computazionale illimitata [H. Simon, 1972].

Non possiamo qui approfondire questi aspetti ma sia sufficiente evidenziare che, in particolare, nella prospettiva simoniana il principio di massimizzazione viene abbandonato non a causa dell’impossibilità di confrontare tra loro le alternative disponibili ma in quanto il processo di scelta è pensato come un processo finito. L’alternativa scelta, in altri termini, è soddisfacente - anziché la migliore - perché le alternative sono troppe, non perché siano incommensurabili [H.Simon,1976].

Nella prospettiva di Elster scegliere significa, invece, fare i conti con una pluralità di sé, in parte compresenti, come emerge nel caso delle ‘contradictions of the mind’<sup>7</sup> ed in parte successivi, come nella situazione di ‘endogenous change of taste’ [ J. Elster, 1984, 77-78]<sup>8</sup>.

Il soggetto non solo non controlla direttamente la volontà di ciascuno dei propri sé ma può addirittura non essere completamente cosciente della loro esistenza e delle loro relazioni reciproche (come nel caso, che vedremo più avanti, della *self-deception*).

L’idea di una molteplicità di *self* era stata avanzata, come abbiamo visto poc’anzi, in “The Homeless Mind” (1977) da P.L. Berger, B.

<sup>7</sup> Per un approfondimento del concetto di ‘contradictions of the mind’ si veda Elster J. (1979), *Ulysses and the Sirens*, CUP, Cambridge, cap. IV e Elster J., *Logic and Society*, cap. IV.

<sup>8</sup> Per un approfondimento sul tema del cambiamento endogeno delle preferenze si veda Weiszacker C.C. von (1971), *Notes on Endogenous change of Tastes*, «Journal of Economic Theory», 3.

Berger e H. Kelner ma ciò che è davvero originale in Elster è la dissoluzione del paradigma utilitaristico effettuata mediante il suo stesso apparato analitico ovvero facendo emergere situazioni e problemi che resistono a quell'apparato. La critica all'*homo oeconomicus* viene condotta, in altri termini, utilizzando le sue proprie categorie: prima tra tutte la nozione chiave di 'preferenza' [J. Elster, 1984].

Nel modello neoclassico dell'attore razionale le preferenze sono assunte quasi sempre come un dato stabile, uniforme ed esogeno e la spiegazione dell'azione non prende minimamente in considerazione l'eventualità di un agente che possa assumere un'attitudine attiva o strategica nei confronti delle proprie preferenze. L'agente è piuttosto visto come un individuo passivo, veicolo di preferenze che cambiano in accordo a qualche tipo di logica di cui egli non è consapevole [Ricolfi, 1984].

In tutti i modelli che impiegano funzioni di utilità l'attore è, difatti, considerato in modo unitario, ovvero come un soggetto dotato di un ordinamento delle preferenze completo e coerente [A. Caillé, 1991].

Ciò accade anche nei casi, peraltro rarissimi, in cui si abbandona il paradigma del determinismo situazionale. Nei modelli basati sul cambiamento endogeno delle preferenze, ad esempio, in cui si assume che i gusti del soggetto vengano continuamente rimodellati dalle sue scelte passate, si mantiene l'ipotesi di unità del decisore, così come l'assunzione di razionalità delle scelte [C.C. von Weiszacker, 1971].

In altri termini, in modelli di questo tipo, la relazione esistente tra scelte passate e preferenze non altera in alcun modo il carattere di queste ultime. Il comportamento passato degli individui è visto quindi come una forza che 'spinge' le preferenze, non come qualcosa che guida in modo cosciente il mutamento delle preferenze stesse.

---

La diversità di Ulisse rispetto al modello neoclassico di agente razionale non consiste, invece, nella sua rinuncia a ricercare e adottare soluzioni di ottimo ma nella sua consapevolezza di essere costituito da una molteplicità di sé, che è impossibile ridurre ad unità.

Ora, il senso delle funzioni di utilità è innanzitutto quello di assicurare la confrontabilità delle alternative. Ma la confrontabilità delle alternative è un altro modo per dire che esiste un soggetto unitario. L'unità del soggetto è, difatti, essenziale nel modello neoclassico di *homo oeconomicus* [M. Salvati, 1996].

È proprio qui che la rottura di Elster col paradigma utilitaristico appare più forte. Non a caso per Elster il problema della formazione delle preferenze e il cambiamento endogeno delle preferenze sono il maggior ostacolo ad una libertà piena [J. Elster, 1978; J. Elster, 1984]. Il mito di Ulisse fornisce invece, secondo questo Autore, un modello generale per la libertà dell'uomo.

Libertà, infatti, non significa scegliere in accordo con le proprie preferenze ma esserne in qualche modo gli artefici. La libertà di scelta, inoltre, non si esercita solo sulle mete dell'azione ma anche sui meccanismi causali cui esporsi (ascoltare il canto delle sirene) e sui vincoli esterni cui sottostare (legarsi all'albero della nave, vincolare i marinai a non eseguire i propri ordini futuri). Più che la forza del proprio io, conta la conoscenza di se stessi e dei propri limiti e, soprattutto, la capacità di condizionare le proprie reazioni anticipandole [J. Elster, 1984, 86-88].

Il concetto di *precommitment* ('bind oneself')<sup>9</sup>, proposta centrale di "Ulysses and the sirens", nasce proprio per sminuire il potere dei processi causali che operano alle spalle del soggetto e ne modellano le preferenze [ibidem].

9 Sulle strategie intenzionali di *precommitment* si veda anche Elster J. (1989), *The cement of society. A study of social order*, CUP, Cambridge, p.278.

---

In questa prospettiva ‘contradictory desires’, ‘weakness of will’, ‘wishful thinking’, lungi dall’essere tratti patologici, costituiscono limiti della condizione umana [J. Elster, 1984, cap.II]. Muoversi entro questi limiti significa imparare a conoscere le forze che ci governano, e utilizzarle in vista delle nostre mete: non è con la volontà che Ulisse può vincere la seduzione delle sirene e del loro canto ma è con l’anticipazione e l’autosottomissione cosciente [ibidem].

Al concetto di *self-deception* Elster arriva, così, a partire da una riflessione sui limiti della ragione e della libertà, condotta nell’alveo della tradizione utilitaristica. L’esito cui egli perviene è la dissoluzione della nozione di soggetto con i suoi attributi di unità e di coerenza<sup>10</sup>.

Con essa viene messo in crisi non soltanto quel primato della ragione che costituisce il nocciolo della tradizione occidentale, ma anche uno dei suoi sottoprodotti più consolidati: l’approccio *rational choice* alla spiegazione del comportamento umano.

Nel modello neoclassico di attore razionale, come anticipato prima, le preferenze sono assunte come date. In termini di operazioni di ricerca - come ha mostrato Ricolfi - ciò significa considerare le preferenze come parametri di un certo numero di equazioni di comportamento, e “scaricare” sui termini di errore di ciascuna equazione (i residui della regressione) le idiosincrasie dei singoli comportamenti individuali [L. Ricolfi, 1984].

Questo modo di procedere presenta però, argomenta Elster, dei limiti.

Nei modelli di tipo “rational choice” le preferenze e i fini degli attori, pur avendo un ruolo preciso nella scelta della forma delle equa-

---

<sup>10</sup> Per Elster la nozione classica di soggetto può essere mantenuta, purché venga ridefinita tenendo conto del carattere limitato ed imperfetto della razionalità umana (su questo punto si veda il cap. II di “Ulysses and the Syrens”).

zioni di comportamento, non svolgono alcun ruolo come variabili esplicative [J. Elster, 1984].

Per spiegare la diversità dei comportamenti individuali si fa dunque riferimento alla diversità delle risorse che costituiscono le dotazioni iniziali degli agenti e alla difformità dei vincoli (situazionali e non) alla varietà delle intenzioni; persino nei casi in cui si assume che le preferenze o i fini possano variare da individuo a individuo oppure possano cambiare nel tempo, questa medesima variabilità viene ricondotta a qualche variabile contestuale o economica (come il reddito, i prezzi ...) [T. Scitowsky, 1943].

La diversità di Ulisse, rispetto al modello neoclassico di agente razionale, abbiamo visto poc'anzi, non consiste nella sua impossibilità o rinuncia a cercare situazioni di ottimo, ma nella sua consapevolezza di essere costituito da una molteplicità di sé, che è impossibile ridurre a unità. In questa cornice, e in riferimento particolare alle esperienze di *precommitment*, di *self-modification* o di *self-deception*, le preferenze non vengono concepite semplicemente come qualcosa che cambia con il contesto ('situational determinism') o con l'esperienza ('endogenous taste') ma vengono pensate come qualcosa che viene modificato dal soggetto stesso in modo indiretto ('precommitment'), in modo diretto ('self-modification') o in modo diretto ma parzialmente opaco al soggetto stesso ('self-deception').

## **6. L'irrisolvibilità del conflitto intrapersonale: il caso dell'autoinganno in Elster**

Nell'ultimo caso citato nel precedente paragrafo e sul quale qui intendiamo soffermarci, ovvero quello dell'autoinganno (*self-deception*), il cambiamento assume, poi, tratti paradossali. L'autoinganno infatti è, da un lato, un'attività intenzionale ma, dall'altro, è difficile anche soltanto concepirne la possibilità: l'inganno presupp-

pone difatti la distinzione tra ingannante e ingannato e, quindi, l'esistenza di due entità separate [Johnston, 1988, 63].

Parlare di *self-deception* implica, pertanto, una rappresentazione del sé come se non fosse un'entità unica e auto-trasparente ma piuttosto fosse costituito da due entità, una attiva e l'altra passiva: un sé ingannante e un sé ingannato [Martin, 1986, 3]. In questa prospettiva parlare di opacità della coscienza, ossia della rilevanza dei 'comportamenti irriflessi' (quelli non fondati sul calcolo degli interessi, ma sulle abitudini, sulla tradizione, sulla routine e sulle norme morali), sarebbe un altro modo per dire che 'il dialogo' tra il primo e il secondo sé si svolge entro il soggetto e, al tempo stesso, al di fuori della sua coscienza [J. Elster, 1984, 137].

Si tratta di un dialogo ovviamente infruttuoso e, conseguentemente, il conflitto tra i due sé opposti non può trovare soluzione alcuna. In altri termini, il processo di inganno è intenzionale perché l'attore A tenta di ingannare l'attore B e B gli oppone resistenza; tuttavia è anche opaco [J. Elster, 1983, 149] in quanto il soggetto dell'azione non contempla il gioco tra A e B ma è egli stesso A e B o, meglio, ora A, ora B, ora il dubbio o la lotta tra A e B. Di qui l'irrisolvibilità del conflitto. Il concetto di autoinganno, proprio per tale motivo, solleva una questione che, per la sua stessa struttura logica, non può essere rappresentata entro un orizzonte utilitaristico. Elster, non a caso, guarda al problema dell'autoinganno come "the crucial test that any theory of human nature has to pass" [J. Elster, 1978, 173]. Egli si era reso conto che definire la libertà come 'autonomous change of tastes' comportava delle difficoltà enormi: una, delineata in "Logic and Society", è quella del regresso tra i diversi livelli del sé che controllano le preferenze; un'altra è appunto quella della *self-deception* (cui dedica l'ultimo paragrafo di "Ulysses and the Syrens").

---

Ci preme qui sottolineare che per Elster l'autoinganno non è un meccanismo di formazione delle preferenze paragonabile all'*akrasia* (o 'weakness of will')<sup>11</sup>, al conflitto motivazionale ('contradictory desires') o alle aspettative illusorie ('wishful thinking')<sup>12</sup>. Questi ultimi, infatti, sono meccanismi causali, che in linea di principio possono essere conosciuti e controllati mediante strategie intenzionali di *precommitment* [J. Elster, 1989, 278]. L'autoinganno, invece, è esso stesso un 'progetto': il progetto di ingannare se stessi.

D'altro canto entrambe le tecniche di governo del sé delineate da Elster - *precommitment* e *private side bets* - sono, proprio in quanto strategie intenzionali, sistematicamente esposte alla minaccia dell'autoinganno<sup>13</sup> per cui, per questo Autore, il confine tra *self-modification* e *self-deception* non può essere tracciato nettamente [J. Elster, 1984, 172-176].

La libertà, nel senso che Elster dà al termine, presuppone d'altronde la capacità del soggetto di distinguere tra preferenze reali e preferenze apparenti, di comprendere i propri dilemmi e la trasparenza della coscienza. A minacciare la libertà, tuttavia, non sono soltanto le forze che modellano il sé (debolezza della volontà, conflitto motivazionale, aspettative illusorie) ma anche e forse soprattutto l'opacità della coscienza, ovvero la possibilità ineliminabile di *self-deception* [J. Elster, 1983, 149-150].

<sup>11</sup> Sul nesso tra autoinganno e debolezza della volontà si veda Rorty A.O. (1972), "Belief and Self-deception", in *Inquiry*, 15, p.405 e Fingarette H. (1969), *Self-deception*, Routledge and Kegan, London, pp.76 e ss.

<sup>12</sup> Per una disamina sulla relazione tra autoinganno e *wishful thinking* si veda Fingarette H., *Self-deception* (1969) Routledge and Kegan, London, pp.19-20.

<sup>13</sup> Elster fa risalire queste due tecniche, rispettivamente, alla teoria aristotelica dell'educazione morale (Etica nicomachea) e alla teoria della coscienza di Sartre (*L'être et le néant*, 1943).

---

La libertà di Ulisse, in conclusione, è non solo precaria ma si trova a dover pagare un prezzo, il prezzo che l'idea stessa di una pianificazione del sé implicitamente comporta.

### **Riferimenti Bibliografici**

- Bauman Z. (2006), *Modernità liquida*, Laterza, Roma.
- Berger P.L., Berger B., Kellner H. (1977), *The Homeless Mind*, Penguin, Harmondsworth.
- Berger P.L., Luckmann T. (1969), *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Bertrand R. (1971), *La filosofia di Leibniz*, Longanesi, Milano.
- Caillé A. (1991), *Critica della ragione utilitaria: manifesto del Movimento antiutilitarista nelle scienze sociali*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cambi F. (2012), *Incontro e dialogo. Prospettive della pedagogia interculturale*, Carocci, Roma.
- Canfora L. (2013), *Storia della letteratura greca*, Ed.2, Laterza, Bari.
- Del Corno D. (1995), *Letteratura greca*, Ed.2, Principato, Milano.
- Depuy J.P. (a cura di) (1998), *Self-deception and Paradoxes of Rationality*, CSLI Publications, Stanford.
- Eckermann J.P. (tr. di Donadoni E.) (1912), *Colloqui col Goethe*, Laterza, Bari.
- Elster J. (1978), *Logic and Society*, Wiley, New York.
- Elster J. (1983), *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, CUP, Cambridge.
- Elster J. (1984), *Ulysses and the Sirens. Studies in Rationality and Irrationality*, CUP, (Revised Edition), Cambridge.
- Elster J. (1986), *The multiple self*, CUP, Cambridge.
- Elster J. (1989), *The cement of society. A study of social order*, Columbia University, New York.
- Elster J. (2004), *Ulisse liberato. Razionalità e vincoli*, Il Mulino, Bologna.
- Freud S. (a cura di Musatti C.L.) (1989), *Opere di Sigmund Freud. Vol 9. L'Io, l'Es e altri scritti. 1917-1923*, Bollati Boringhieri, Torino.

- 
- Fingarette H. (1969), *Self-deception*, Routledge and Kegan, London.
- Gardiner P. (1969-1970), *Error, Faith and Self-deception*, «Proceedings of the Aristotelian Society».
- Garelli G. (2001), *Filosofie del tragico, l'ambiguo destino della catarsi*, Mondadori, Milano.
- Givone S. (1989), *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Il Saggiatore, Milano.
- Goethe J.W. (tr.it. a cura di Amoretti G.V.) (1958), *Colloqui con Eckermann*, UTET, Torino.
- Holderlin F. (1989), *Sul tragico/Friedrich Holderlin: con un saggio introduttivo di Remo Bodei*, Feltrinelli, Milano.
- Jaspers K. (tr.it. di Chiusano I.A.) (1987), *Sul tragico*, SE, Milano.
- Johnston M. (1988), "Self-Deception and the Nature of Mind", in Mclaughlin B.P., Rorty A.O. (a cura di), *Perspectives on Self-Deception*, University of California Press, Berkeley, pp. 63-91.
- Lanza D. (1996), "La tragedia e il tragico", in Settis S. (a cura di), *I Greci*, vol I: *Noi e i Greci*, Einaudi, Torino, pp.469-505.
- Leibniz G.W. (a cura di Mugnani M., Pasini E.) (2000), *Opere*, UTET, Torino.
- Leibniz G.W. (tr.it.) (2001), *Monadologia*, Bompiani, Milano.
- Lopes P.N. Salovey P., Straus R. (2003), *Emotional intelligence, personality and the perceived quality of social relationships*, «Personality and Individual Differences», 35, pp. 641-658.
- Martello M. (2010), *Sanare i conflitti*, Guerini Studio, Milano.
- Martin M.W. (1986), *Self-deception and Morality*, University Press of Kansas, Lawrence.
- Mclaughlin B.P. (1988), "Exploring the possibility of self-deception in belief", in Mclaughlin B.P., Rorty A.O. (a cura di), *Perspectives on Self-Deception*, University of California Press, Berkeley, pp. 29-62.
- Morelli U. (2014), *Il conflitto generativo. La responsabilità del dialogo contro la globalizzazione dell'indifferenza*, Città Nuova, Roma.
- Neri A. (2008), *Imparare a gestire i conflitti*, Erickson, Trento.

- 
- Novara D., (2011), *La grammatica dei conflitti. L'arte maieutica di trasformare le contrarietà in risorse*, Sonda Edizioni, Casale Monferrato.
- Ragone G. (a cura di) (1996), *La teoria della scelta razionale. Problemi e prospettive nelle scienze sociali*, R. Curto Editore, Napoli.
- Ricolfi L. (1984), *Modelli dell'attore e analisi dei dati*, Giappichelli, Torino.
- Rorty A.O. (1972), *Belief and Self-deception*, «Inquiry», 15.
- Rorty A.O. (1980), *Self-deception, Akrasia and Irrationality*, «Social Science Information», 19, 6.
- Salvati M. (1996), “L'individualismo metodologico”, in Ragone G. (a cura di), *La teoria della scelta razionale. Problemi e prospettive nelle scienze sociali*, R. Curto Editore, Napoli.
- Sartre J.P. (1943), *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris.
- Scaparro F. (a cura di) (2001), *Il coraggio di mediare*, Guerini, Milano.
- Scheler M. (trad. it. a cura di Piazza A.) (2014), *Sfera assoluta e posizione reale dell'idea di Dio*, Franco Angeli, Milano.
- Schelling T.C. (1994), *Choice and Consequences: Perspectives of an Errant Economist*, CUP, Cambridge.
- Severino E. (2001), “Eschilo fra Platone e Aristotele. La conciliazione catartica”, in Garelli G., *Filosofie del tragico, l'ambiguo destino della catarsi*, Mondadori, Milano.
- Scitowsky T. (1944), *Some Consequences of the Habit of Judging Quality by Price*, «Review of Economic Studies», Vol. 12, pp. 100-105.
- Simon H. (1972), “Theories of Bounded Rationality”, in McGuire C.B., Radner R. (eds.), *Decision and Organization*, North Holland, Amsterdam.
- Simon H. (1976), “From Substantive to Procedural Rationality”, in S. Latsis (Ed.), *Method and Appraisal in Economics*, CUP, Cambridge Mass.
- Simon H. (tr. it.) (1984), *La ragione nelle vicende umane*, Il Mulino, Bologna.
- Weiszacker C.C. von (1971), *Notes on Endogenous change of Tastes*, «Journal of Economic Theory», 3.