

# “Voce” e “Ascolto”. Un piccolo contributo al dibattito sulla libertà di parola

TITO MARCI

## Abstract:

In this short essay we will seek to make only a small contribution to the debate in an attempt to address the problem of control and abuse of freedom of expression by resorting to two strongly interrelated categories: the “voice” and the “hearing”. Categories not thought of in their merely biological sensory function, but taken in their more properly political, legal, ethical and social value.

## Keywords:

Politics, Ethics, Freedom of expression

## 1. *Introduzione*

Il problema della libertà di parola (intesa come una forma della più generale libertà di espressione) è ancora oggi ampiamente dibattuto, soprattutto in società liberali e democratiche che hanno assunto a propria base di riferimento concettuale il rapporto tra politica ed etica. Molto si è scritto sul tema, chiamando in causa vecchi argomenti come la questione della tolleranza, del dissenso, della censura, del “reato di opinione”, della necessità di tracciare limiti, confini giuridici alla libertà e al diritto di parola assunto come valore indiscusso dell’ordinamento sociale moderno. E negli ultimi tempi, con il crescente sviluppo degli strumenti di informazione di massa, implementati dalle nuove tecniche di comunicazione, veicolate nella sfera mediatica dominata da Internet, il dibattito appare ancor più acceso e oscillante tra posizioni liberali impegnate a proteggere la libertà di espressione a ogni costo e atteggiamenti tesi per lo più a regolare e limitare l’esercizio di tale libertà in vista di una necessaria protezione della convivenza civile eticamente orientata.

In questo breve saggio si cercherà di dare soltanto un piccolo contributo al dibattito nel tentativo di affrontare il problema del controllo e dell’abuso della libertà di espressione ricorrendo a due categorie fortemente correlate tra loro: la “voce” e l’“udito”. Categorie non pensate nella loro funzione sensoriale meramente biologica, ma assunte nel loro valore più propriamente politico, giuridico, etico e sociale.

Certo, non si può trascurare la base biologica. Da un punto di vista scientifico la voce può essere definita come un suono complesso udibile, provocato dalla fonazione,

che è il risultato della vibrazione delle corde vocali esposte alla corrente di aria emessa dai polmoni (il fiato). La voce prodotta dall'apparato fonatorio è in grado di raggiungere l'orecchio di chi ascolta: la vibrazione sonora viene convogliata nel condotto uditivo esterno, dove mette in vibrazione il sistema timpano-ossiculare, e poi trasmessa all'orecchio interno. Qui la coclea, organo sensoriale uditivo, compie una prima azione di analisi temporale e frequenziale del suono in arrivo, trasformandolo in un codice preciso di impulsi elettrici da inviare al sistema nervoso centrale, il quale a sua volta lo decodifica e lo traduce in sensazione sonora in grado di evocare pensieri ed emozioni.

In tal senso, la voce, come serie o insieme di suoni articolati emessi dall'uomo, è uno strumento fondamentale delle relazioni umane: può essere utilizzata in modi diversi e con molteplici finalità. È alla base della nostra abilità comunicativa, fondamentale per esprimerci. Tuttavia, affinché si sviluppi in modo efficiente è necessario che il sistema uditivo permetta al nostro organismo di ricevere e riconoscere gli stimoli sonori che la voce ci invia. Grazie allo scambio di informazioni attivato attraverso il rapporto tra voce e udito, sviluppato nel rapporto tra parola e ascolto, acquisiamo la capacità di comunicare bisogni, pensieri, emozioni.

In effetti, non si dà voce se non per essere udita, e non c'è ascolto se non per un suono, un rumore o una voce che parla. Quando la voce, come insieme dei suoni che vengono prodotti a livello della laringe, si articola in parole, l'udito, come funzione sensoriale relativa alla percezione di suoni e rumori, si dispone all'ascolto.

Se intrecciamo questa funzione sensoriale ai processi storico-sociali della cultura occidentale, incontriamo un momento in cui la voce, articolata attraverso la parola, acquista un fondamentale significato politico. Ma è soltanto attraverso l'ascolto che lo spazio politico aperto dalla parola accede al territorio dell'etica. Detto altrimenti, l'ascolto introduce l'etica nel piano politico definito dall'ordine della parola. Nel dispiegamento di questa connessione potremmo anche parlare, giocando con le sinestesie, di una voce che ascolta e di un udito che parla.

Ora, credo che solo nella misura in cui voce e udito riescano concretamente a trovare un proprio equilibrio nel rapporto tra parola e ascolto, si può conferire un significato politico ed etico alla libertà di espressione in uno spazio di reciproco riconoscimento, accoglienza e ospitalità. Un'ospitalità aperta ai diversi discorsi che attraversano lo spazio pubblico e ridefinita nei termini del rispetto e della responsabilità.

Prima di procedere in questa direzione, occorre comunque ripercorrere, per brevi tratti, i percorsi intrecciati della "voce" e dell'"ascolto", categorie, come già detto, che si dispiegano, sul piano politico, entro l'ordine di una stessa dialettica.

## 2. Voce, linguaggio, parola

Nella sua *Teoria dei simboli*, Norbert Elias rifletteva sulla complessità della relazione tra le rappresentazioni simboliche in forma di frasi e ciò che queste rappresentano. E mostrava come la necessità di simboli comunicabili non riguarda soltanto determinati oggetti tangibili, bensì l'intera riserva di sapere di una comunità linguistica.

La comunicazione attraverso simboli, che può differire di società in società, è una delle peculiarità degli esseri umani, e si basa sulla loro organizzazione biologica. L'im-

mensa variabilità dei modelli sonori che gli esseri umani sono in grado di produrre per comunicare è una delle condizioni della crescita di conoscenza [...] Gli uomini differiscono dagli altri esseri viventi in quanto i modelli sonori che costituiscono il loro principale mezzo di comunicazione non sono caratteristici dell'intera specie ma della società nella quale essi crescono. Inoltre, questi modelli sonori, che chiamiamo lingue, non sono determinati geneticamente, bensì creati dall'uomo e acquisiti da ogni singolo membro di una società attraverso un lungo processo di apprendimento<sup>1</sup>.

La lingua, dunque, non è dato ereditario immutabile del genere umano ma può diversificarsi di società in società. Si tratta, di un «processo privo di inizio». Ciò non vuol dire che la vita sociale sia di per sé contrapposta alla natura umana. Il processo biologico – spiega Elias – fornisce «una predisposizione naturale che può essere messa a frutto solo se attivata da un processo sociale».

La concatenazione di un processo biologico, di un processo sociale e di un processo di apprendimento individuale, che fa da presupposto alla capacità umana di parlare, è un esempio evidente del legame esistente fra processo biologico, sociale e individuale in uno dei momenti più significativi della vita umana<sup>2</sup>.

Al di là di ogni schematismo dualista e oppositivo, occorre, dunque, pensare una sorta di continuità tra evoluzione genetica e sviluppo sociale, tra processi biologici e processi culturali. L'apparato vocale umano, compreso l'apparato neurale, consente con facilità estensioni e cambiamenti di un qualunque insieme di modelli sonori. In altri termini, gli uomini sono per natura specificamente dotati per produrre e comprendere i modelli sonori di una lingua. Il loro apparato vocale è di per sé un dispositivo naturale e tecnico di enorme flessibilità. Tuttavia, se pur la predisposizione ad apprendere una lingua è una proprietà comune alla specie umana (è propria della specie), questa predisposizione biologica lascia spazio a una grande varietà sia di modelli sonori sia di ciò che questi simbolicamente rappresentano. Di qui, la lingua

1 N. Elias, *Teoria dei simboli*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 34-35. Ci riferiamo qui all'ultima fase della riflessione di Norbert Elias, che attraverso una sociologia “processuale” (o “delle configurazioni”), ha, a suo modo, ricondotto l'esperienza conoscitiva organizzata su basi biologiche alla dimensione simbolica pensata nella sua storicità. «Gli esseri umani – scriveva – si sono sviluppati dentro al mondo. Le loro funzioni cognitive si sono sviluppate in un contatto continuo con oggetti del conoscere. L'emancipazione simbolica nel corso della quale mezzi di comunicazione acquisiti socialmente hanno prevalso su quelli determinati geneticamente ha reso gli uomini capaci di adattare il loro giudizio e le loro azioni a una varietà di situazioni pressoché infinita. Gli uomini non sono entrati nel mondo come alieni. Soggetto e oggetto fanno parte dello stesso mondo. La predisposizione biologicamente determinata degli uomini a formare simboli sonori di tutto ciò che essi esperiscono e su cui possono provare il desiderio di comunicare, testimonia questo fatto. Le categorie che usano in ogni momento nelle loro comunicazioni si sono sviluppate e possono ulteriormente svilupparsi nella ininterrotta comunicazione con il mondo non-umano» (ivi, p. 159). Tracciando un quadro socio-biologico della capacità umana di creare simboli (ridefinendo così i confini tra sfera naturale e sfera sociale), Elias, in altri termini, accordava una centralità al carattere processuale del linguaggio (terreno, in diverso modo, già solcato da Wittgenstein, Cassirer, Heidegger, Benjamin) nel suo rapporto essenziale con il mondo: oltre la critica del trascendentalismo kantiano, si trattava anche qui di ripensare la dimensione esperienziale della comprensione.

2 Ivi, p. 195.

di una comunità può differenziarsi da quella di un'altra comunità, rappresentando la lingua stessa, appunto, il risultato di una costruzione sociale, attraverso la quale i suoni vocali acquistano, nelle parole, un significato simbolico comunicabile all'interno del gruppo. Le onde sonore sono sì dati naturali, ma l'articolazione di queste onde, che conferisce loro il carattere di lingue rese possibili dallo sviluppo degli apparati auditivo e vocale, è prodotta e determinata socialmente. Se le forme di comunicazione attraverso i modelli sonori appresi di una lingua sono una caratteristica comune agli uomini, i modelli sonori in sé, le singole lingue, sono un prodotto dello sviluppo e della differenziazione sociale. Così, riflettendo sul significato dei «simboli sonori», concludeva Elias:

Ho cercato di descrivere il duplice carattere del mondo che esperiamo come modello indipendente da noi ma nel quale siamo compresi e come mondo in cui la nostra comprensione è mediata da una rete di rappresentazioni simboliche create dall'uomo e predeterminate dalla propria struttura naturale, che si materializza soltanto con l'aiuto di processi di apprendimento sociale<sup>3</sup>.

L'estensione vocale, articolata in parole, acquista un valore simbolico comunicabile all'interno di una comunità linguistica socialmente determinata. E tale valore simbolico non solo diventa un convenzionale strumento comunicativo all'interno di un determinato gruppo sociale, ma assume anche particolari significati espressivi in relazione al contesto storico in cui si viene a sviluppare. Nell'arco del processo della cultura occidentale, ad esempio, la "voce", come istanza di promozione umana, espressione di capacità e facoltà di intervenire in discussioni, di far sentire il proprio parere, ha assunto una funzione politica fondamentale, soprattutto a partire dall'arena pubblica dell'Atene del V secolo a.C.<sup>4</sup>. Qui, il suo significato è apparso subito nell'articolazione della "parola" che chiede di essere ascoltata in relazione alle dinamiche della sfera politica e al processo di democratizzazione<sup>5</sup>.

Il *demos* di Atene, il popolo dei "subalterni", la «parte dei senza-parte» (nella definizione di Rancière) senza una precisa collocazione all'interno della struttura sociale gerarchica (controllata dai notabili cittadini), non solo pretendeva di far sentire la propria voce di fronte ai governanti, a coloro che esercitavano il potere legislativo; non solo protestava contro le ingiustizie subite, ma, soprattutto, vole-

3 Ivi, p. 199.

4 Come ha ricordato Pietro Barcellona (*La parola perduta. Tra polis greca e cyberspazio*, Dedalo, Bari 2007, p. 16) «la concezione drammaturgica della città greca e la stretta correlazione che esiste fra la tragedia e la politica mostra come la parola esiste come suono, come canto, come espressione, come appello, come misura, come ritmo, solo nella compresenza di uomini e donne dentro un "luogo" investito collettivamente come spazio della condivisione».

5 In realtà, già con le riforme di Dracone (VII sec a.C.) la scrittura delle leggi aveva istituito, ad Atene, dei limiti alla giustizia familiare esercitata dal ceto aristocratico. Poi con Solone e Clistene, e soprattutto con Pericle (eletto ininterrottamente dal 461 al 429), il *demos* (formato da tutti gli uomini liberi) si era costituito come soggetto politicamente sovrano: era *autonomos* (si reggeva su proprie leggi adottate nelle assemblee), *autotelés* (si autogovernava con l'intermediazione di magistrati eletti o tirati a sorte) e *autodikos* (si attribuiva una giurisdizione indipendente). Tuttavia, allo stesso tempo, la storiografia, la tragedia e la filosofia riflettevano criticamente sul significato da attribuire all'autonomia, all'autogoverno e alla giurisdizione.

va parlare ed essere ascoltato, riconosciuto all'interno dello spazio pubblico, al pari livello dell'oligarchia al potere e dell'aristocrazia. Voleva, detto ancora con le parole di Rancière, «far sentire come parola ciò che non era udibile se non come rumore»<sup>6</sup>. In altri termini, chiedeva l'uguaglianza fondamentale di tutti gli uomini in quanto esseri dotati di parola: «l'uguaglianza degli esseri parlanti senza la quale l'uguaglianza stessa è impensabile»<sup>7</sup>.

Su questo piano, la lotta politica diventava, nelle sue articolazioni, una lotta per l'accesso pubblico alla parola; una lotta per far sentire e riconoscere la propria “voce” come voce di un interlocutore legittimo (una “voce” che, nell'autoriflessione del *demos*, assumeva coscienza politica). Vi era in gioco, detto con Balibar, «la possibilità di esprimersi e di rivendicare, cioè di esistere politicamente»<sup>8</sup>. E vi era anche in gioco la capacità giuridica di dare testimonianza, di «dire la verità» e far valere le proprie posizioni. Nella sua analisi dell'*Edipo* di Sofocle, interpretato come drammatizzazione della storia del diritto e compendio delle grandi conquiste della democrazia greca, Michel Foucault ricordava come si trattasse, in ultima istanza, della «storia del processo attraverso il quale il popolo si impossessò del diritto di giudicare, di dire la verità, di opporre la verità ai suoi stessi signori, di giudicare coloro che governavano». E subito dopo scriveva:

Questa grande conquista della democrazia greca, il diritto di dare testimonianza, di opporre la verità al potere, fu possibile alla fine di un lungo processo nato ed affermato definitivamente ad Atene durante il secolo V<sup>9</sup>.

Proprio sulla base di tali conquiste, la “voce”, articolata in parole riconoscibili nella loro istanza di promozione politica e formalizzate nella loro connotazione giuridica, si eleva a *virtù pubblica*, inaugurando un percorso che trova una sua importantissima formulazione a Roma, culla della civiltà giuridica occidentale.

Non a caso, ripercorrendo i diversi echi che la parola parlata ha lasciato lungo l'arco della cultura romana, Maurizio Bettini si è soffermato sulla parola dello *ius*, parola consapevole del fatto che la sua semplice «pronunzia», fissa e solenne, era capace di farsi autorevole quanto e più di una registrazione scritta. «È sempre la *vox* – scrive Bettini – che a Roma marca l'orizzonte dello *ius*». Leggiamo ancora:

Per i Romani insomma la parola parlata, la sua stessa materia sonora, non costituiva una componente superata o accessoria dello *ius*, faceva direttamente parte della sua sostanza: metterla a tacere avrebbe significato snaturarlo o addirittura renderlo inefficace<sup>10</sup>.

In tal senso, nei suoi percorsi politico-giuridici, la “parola” si enuncia non soltanto come rivendicazione di inclusione sociale, come richiesta di accesso allo spazio pub-

6 J. Rancière, *Ai bordi del politico*, Cronopio, Napoli 2011, p. 192.

7 Ivi, p. 185.

8 E. Balibar, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 90.

9 M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, La città del sole, Napoli 1994, p. 72.

10 M. Bettini, *Roma, città della parola*, Einaudi, Torino 2022, pp. 60-61.

blico e democratico, ma anche come “voce” essenziale del diritto (di un diritto, per certi versi, vissuto e conquistato).

Sviluppando altri percorsi concettuali, inerenti al campo economico più che giuridico, Albert O. Hirschman, in un suo celebre testo pubblicato nel 1970, rilanciava il tema della “voce” (nel più ampio significato di “protesta”) al centro del dibattito sul senso dello Stato, proponendo uno schema concettuale (lealtà-defezione-protesta) capace di spiegare modi alternativi di risposta a differenti fenomeni di crisi: nelle aziende, nei servizi, nei partiti, negli Stati<sup>11</sup>.

Di fronte al deterioramento di un servizio che riguarda un’impresa privata o un’organizzazione politica, il consumatore/cittadino può decidere tra due opzioni: l’uscita (la defezione) o la voce (la protesta). La scelta dipende essenzialmente da un altro fattore: il grado di attaccamento, anche emotivo, verso la struttura di riferimento. Se c’è “lealtà”, il costo della defezione è più elevato: invece di abbandonare l’organizzazione o di passare al prodotto concorrente, il consumatore/cittadino preferisce protestare (alzare la voce), sperando di cambiare le cose dall’interno. Un po’ ciò che abbiamo visto accadere all’alba dei processi di democratizzazione nella *polis* greca: rivendicando la capacità di partecipare alla vita politica, i gruppi subalterni iniziarono ad “alzare la voce” al fine di migliorare le proprie condizioni.

Più di recente, Pierre Bourdieu, tornando sull’alternativa proposta da Hirschman, *exit* o *voice*, scelta della diserzione o della protesta, ha segnalato una diversa via, non limitata alla logica dell’azione individuale, capace di dare espressione a rivendicazioni, aspirazioni e proteste come forme di azione politica collettiva: quella del «portavoce», vale a dire una voce autorizzata, forte dell’autorità di un gruppo.

Le parole, parole di esplicitazione che fanno vedere e fanno credere, le parole d’ordine, che fanno agire in maniera concreta, sono principi unificatori della situazione e del gruppo, segnali mobilitanti che permettono di costituire la situazione e di costituirla come un qualcosa di comune al gruppo. In opposizione alla parola individuale, grido, protesta, voce, come dice Albert Hirschman, la parola del portavoce è una parola autorizzata che deve la sua autorità al fatto che colui che parla si sente autorizzato dall’autorità del gruppo che l’autorizza a parlare in suo nome. Quando parla il portavoce, è un gruppo che parla attraverso di lui, ma che, al tempo stesso, esiste in quanto gruppo attraverso tale parola e colui che la porta<sup>12</sup>.

La “voce”, dunque, espressa o “portata”, apre il campo alla discussione, al conflitto, alla protesta, al dissenso, alla dissidenza o all’inclusione politica; apre lo spazio stesso del politico. E acquista, al contempo, un valore giuridico, ciò che più tardi, nelle moderne dichiarazioni dei diritti, troverà un riconoscimento formale (e una tutela fondamentale) nel diritto alla libertà di parola (o, in senso più generico, di espressione).

Tutti gli esseri parlanti hanno “voce”, il che significa che tutti hanno il diritto di esprimersi liberamente. La “voce”, come originario strumento di emancipazione po-

11 A.O. Hirschman, *Lealtà, defezione, protesta. Rimedi alla crisi delle imprese, dei partiti e dello Stato*, Bompiani, Milano 1982.

12 P. Bourdieu, *Proposta politica*, Castelvecchi, Roma 2005, pp. 77-78.

litica (come ciò che esprime l’esigenza di protestare e dissentire contro ogni tirannia e censura), si realizza così, formalmente, nei termini di una libertà fondamentale (e universale) riconosciuta giuridicamente. L’accesso politico alla “parola”, si rimodula nel diritto ad avere “voce” e nel riconoscimento della libertà di espressione.

Nigel Warburton, in un testo dedicato a quest’ultimo tema (e pubblicato nel 2009), utilizzava la formula “libertà di parola” per esprimere un’idea di comunicazione individuale in una delle più dirette e personali modalità a noi disponibile: attraverso, appunto, la “voce”. E ricordava anche come le parole siano vere e proprie azioni, che assumono significato in relazione al luogo e al momento in cui vengono proferite. Così scriveva:

In tutto il libro ho utilizzato l’espressione “libertà di parola” in un modo ampio per definire non solo la parola pronunciata (il primo significato di “parola”), ma un’ampia gamma di espressioni, che comprende la parola scritta, gli spettacoli, i film, i video, le fotografie, le vignette, i fumetti, e così via. Nei più controversi casi di idee espresse oralmente o per iscritto, il contesto dell’espressione determina il suo significato. L’azione di esprimere idee in un luogo particolare e in un momento particolare ha una conseguenza prevedibile, e gli ascoltatori e i lettori comprendono un’espressione come se fosse stata formulata appositamente in tale contesto con un significato implicito. Similmente, il contesto in cui si presenta un film, un video, una fotografia, un bozzetto o un quadro influirà direttamente su come viene recepito. Comprendere ogni particolare esempio di libera espressione richiede, quindi, una considerazione di quando l’espressione è stata formulata, a chi, con quale intenzione o, almeno, con quale effetto prevedibile<sup>13</sup>.

Che le parole siano azioni di portata politica e di valore giuridico in un contesto di comunicazione pubblica lo abbiamo compreso nel breve excursus che ci ha condotto fin qui. A seconda del campo in cui vengono impiegate, possono diventare strumenti di lotta, protesta ed emancipazione, ma anche “armi” capaci di offendere e ferire chi le ascolta (e qui, come si può ben capire, si può giungere fino a ciò che diversi studiosi chiamano “abuso della libertà di espressione”). Nel momento in cui definisce azioni (individuali o collettive) in vista di attivare processi democratici di inclusione, la funzione della “voce” è di fondamentale importanza, soprattutto per il valore politico costituente che viene ad assumere. Più problematica diventa la sua regolazione in ordinamenti democratici plurali e inclusivi, già istituiti e fondati sul riconoscimento della libertà di espressione. Qui è la “voce del potere” (di chi detiene il potere, di chi è il più “forte”) che suscita particolari problemi, proprio perché si cristallizza in parole che comandano, ordinano, escludono, feriscono e umiliano. E ciò in un senso che travalica il piano della mera libera espressione.

Nel corso del tempo, soprattutto a partire dai primi sviluppi del pensiero moderno, si è registrato un ampio dibattito sulla capacità di esprimere le proprie opinioni e sui limiti della libertà di parola. Riferendosi a ordinamenti liberali, e sulla base del contributo di filosofi e pensatori come, ad esempio, John Stuart Mill, Oliver Wendell Holmes, Isaiah Berlin e Ronald Dworkin, Nigel Warburton ha ancora annotato quanto segue:

13 N. Warburton, *Libertà di parola*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013, pp. 5-6.

La maggior parte dei sistemi giuridici che difendono ampiamente la libertà di parola restringono comunque la libera espressione laddove, per esempio, essa sia offensiva o diffamatoria, laddove risulti che vengono rivelati segreti di Stato, laddove metta in pericolo un giusto processo, laddove implichi un'intrusione maggiore nella vita privata di qualcuno senza una buona ragione, laddove risulti infrangere il copyright (per esempio, usando senza permesso le parole di qualcun altro) e anche in casi di pubblicità ingannevole. Molti Paesi, inoltre, individuano limiti precisi alle forme di pornografia che possono essere pubblicate o usate. Questa è solo una selezione delle restrizioni di parola e di altre forme di espressione comuni in nazioni che accettano qualche principio della libertà di parola e i cui cittadini pensano di essere liberi<sup>14</sup>.

Detto altrimenti, l'estensione della libertà di parola trova il suo limite nell'ascolto dell'altro, di colui che, per sue condizioni o sensibilità riconosciute dall'ordinamento giuridico, potrebbe rimanere comunque esposto alla violenza verbale o all'abuso di libertà di espressione.

Ed è così che la censura, intesa come rimozione della *voce* di un individuo o di un gruppo al fine di proteggere minoranze etniche, culturali e religiose, soggetti fragili, vulnerabili, minori, ecc., può ancora trovare spazio, secondo forme più o meno accettabili per gli ordinamenti democratici che tutelano la libertà di parola, in orientamenti culturali e ideologici ispirati al principio anglosassone del "politically correct"<sup>15</sup>, se non in posizioni rinviabili al concetto di "cancel culture"<sup>16</sup>. Soprattutto in società pluraliste e multiethniche non è sempre agevole raggiungere entrambi gli obiettivi della libertà e dell'uguaglianza. La difficoltà consiste nel modo in cui dare più peso ai differenti valori. Questo – come scrive ancora Warburton – è un tema ricorrente quando si discute di libertà di parola.

La libertà di chi parla e quella del pubblico di ascoltare ciò che desidera richiedono di essere bilanciate con gli interessi di chi non vuole ascoltare quanto si sta dicendo, chi è offeso, disgustato, oltraggiato o che si sente violato e degradato dal messaggio<sup>17</sup>.

14 Ivi, pp. 14-15.

15 Tale espressione designa un orientamento ideologico e culturale di rispetto verso tutti, volto ad evitare ogni potenziale offesa verso determinate categorie di persone. Secondo tale orientamento, le opinioni che si esprimono devono apparire esenti, nella forma linguistica e nella sostanza, da pregiudizi razziali, etnici, religiosi, di genere, di età, di orientamento sessuale o relativi a disabilità fisiche o psichiche della persona. Il *politically correct* è poi diventata una corrente d'opinione (corredata da regolamenti di condotta verbale, i cosiddetti *speech codes*) basata sul riconoscimento dei diritti delle culture e mirante a sradicare dalle consuetudini linguistiche usi ritenuti offensivi nei confronti di qualsiasi minoranza. Tuttavia, malgrado gli ideali egualitari e progressisti che lo hanno animato, il *politically correct* ha sollevato numerose polemiche, ricevendo da più parti l'accusa di conformismo linguistico e di tirannia ideologica che limita la libertà d'espressione. Si è infatti sostenuto che, col pretesto di rivendicare ideali di giustizia sociale, il politicamente corretto si limiti in realtà a intervenire soltanto sulla forma linguistica piuttosto che sulla sostanza dei problemi, contribuendo ad alimentare una nuova ipocrisia istituzionale.

16 In realtà la *cancel culture* intende imporre il silenzio e la cancellazione del passato. Nelle sue forme più estreme e intolleranti vuole mettere al rogo opere, scrittori, artisti e musei. Per molti sostenitori della libertà di espressione è accusata di fanatismo dottrinario.

17 N. Warburton, *Libertà di parola*, cit., p. 89.



Ora, è proprio entro l'ordine di questa relazione che si articola, come abbiamo ipotizzato all'inizio del nostro percorso, la dialettica tra “voce” e “ascolto”. Una dialettica che, al di là di ogni riscontro puramente culturale e ideologico, va riconsiderata, più nel profondo, come elemento fondamentale su cui riposa la stessa possibilità del legame sociale, nella sua valenza politica ed etica.

Ecco allora il punto: “voce” e “ascolto”, come appena affermato, espongono lo spazio politico a una dialettica che trova nella relazione reciproca dei due termini la sua necessaria composizione. Entro l'orizzonte della comunicazione politica aperta nel dialogo degli “esseri parlanti” non vi è “voce” che non voglia essere ascoltata, come non vi è “ascolto” se non rivolto a recepire una “voce”. La “voce”, in tal senso, ha un'estensione che trova un limite nell’“ascolto” dell'altro; al contempo, l’“ascolto” è ricezione che si attiva attraverso la “voce” altrui. La “comunità dei parlanti” si costituisce nell'intreccio continuo dispiegato da questa dialettica, e assume la presenza dell'altro come orizzonte finito entro il quale si articola il senso della comunicazione.

Così, entro l'ordine di questa dialettica, la “voce”, intesa come *virtù politica attiva* (come necessità di accedere ed essere riconosciuta nello spazio politico disposto dalla “comunità dei parlanti”), pone l'incondizionata esigenza della libera espressione; ma in quanto, al contempo, richiesta di essere riconosciuta, ascoltata e accettata si enuncia come *virtù politica passiva*: ha bisogno di essere udita e ascoltata come, appunto, “parola” che veicola un significato in una interlocuzione che attende una risposta.

È a questo punto allora, a partire da tali considerazioni, che possiamo introdurre la categoria dell’“ascolto” come elemento fondamentale per comprendere la dialettica che, come abbiamo più volte sottolineato, espone lo spazio della libertà di parola. Se la “voce” è data per essere udita, vi è sempre bisogno di qualcuno che l'ascolti, che la riconosca come “parola” e non come indifferenziato rumore. Nell'orizzonte relazionale aperto dalla “parola”, c'è sempre qualcuno che ascolta qualcun altro: qualcuno che ascolta una “voce”. Da qui, dall’“ascolto”, nasce la possibilità del riconoscimento e del rispetto dell'altro. L’“ascolto”, detto altrimenti, introduce un elemento *etico* (una *misura etica*) entro lo spazio politico aperto dalla “voce”.

### 3. *L'ascolto*

Se il processo uditivo richiede solo l'utilizzo degli organi coinvolti per l'espletamento della sua funzione, l’“ascolto” presuppone attenzione, elaborazione e concentrazione. In tal senso, quest'ultimo si dà come uno degli aspetti fondamentali della dimensione relazionale e interpersonale. Ascoltare, come azione emotiva e intellettuale, vuol dire capire, comprendere e interpretare – in un senso che oltrepassa anche la comunicazione meramente verbale – ciò che comunica l'interlocutore. Si tratta, in tal senso, di una abilità sociale, ma anche, come abbiamo accennato, di una disposizione etica capace di favorire la comprensione e il rispetto interpersonale. E ciò, soprattutto, in quanto l’“ascolto” si dà, prima di tutto, come accoglienza della “voce” dell'altro prima ancora che sia enunciato il “detto” della parola.

Possiamo certo parlare, anche in senso metaforico, di ascolto della voce di Dio (sul piano religioso), o di ascolto di una voce interiore; ma si tratta sempre di un ascolto rivolto alla “voce” dell'altro (sia esso l'altro che è in me – me stesso come altro – sia

che sia l'*Altro* che trascende la mia singolarità). La “voce”, articolata nella parola, si dà oltre la mia stessa immanenza, oltre la mia immediatezza. Viene dalla distanza, da ciò che è separato da me. E ciò, come vedremo, prepara il terreno alla dimensione etica dell'ospitalità<sup>18</sup>. Un'etica, nel senso che le ha restituito Lévinas, che risponde sempre ad una convocazione originaria, che assume il primato e la precedenza dell'altro rispetto al sé, che comanda sempre l'accoglienza incondizionata dell'altro; che apre ad una relazione asimmetrica che ci chiama ad una «responsabilità infinita» verso colui che ci convoca nella sua alterità.

Proprio a Lévinas dobbiamo tornare per comprendere il senso profondo aperto da questa prospettiva etica che precede l'ontologia<sup>19</sup>. Tutto ha inizio con l'altro, ovvero con il «faccia-a-faccia» con *Altri*, relazione etica fondamentale (come la stessa filosofia). L'altro mi si presenta con il suo starmi di fronte, come colui che mi interpella, a cui devo rispondere, come un'iniziativa che avanza attraverso il linguaggio e che chiede conto (e il linguaggio, come espressione, si rivolge ad altri e lo invoca). Solo grazie all'essere chiamato da colui che è *totalmente Altro*, si apre la via del linguaggio che rende l'uomo un essere che parla.

L'*Altro* – l'altro infinitamente altro che non sono io (che non è né il mio simile né mio fratello) – nel «faccia-a-faccia» ingiunge, prescrive, dà ordini; è lui l'ingiunzione etica<sup>20</sup>. Egli è giudice, mi giudica: perfino il suo mutismo reclama giustizia o grida all'ingiustizia. In questo avvenimento fondamentale del nostro esserci umano effettivamente vissuto – commenta Bernhard Casper – ci tocca una «provocazione ancora più fondamentale per noi nel nostro essere-uomini, una “razionalità più antica della rivelazione dell'essere”»<sup>21</sup>.

Lévinas chiama «epifania del volto» la rivelazione etica che *altri* mi significa<sup>22</sup>: «L'epifania del volto è etica»<sup>23</sup>, è un'esigenza etica. L'alterità si traduce in volto, o il

18 T. Marci, *L'etica dell'ospitalità nell'era della globalizzazione*, in «Studi di Sociologia», XXXVIII, 2001, pp. 239-263; Id., *La società e lo straniero. Per un diritto ospitale nell'età della globalizzazione*, FrancoAngeli, Milano 2003; Id., *L'“altra persona”. Problemi della soggettività dell'età contemporanea*, FrancoAngeli, Milano 2008; Id., *La persona nel rapporto ospitale*, in P. Malizia (a cura di), *Persona/e. La sociologia per la persona e le sfide della società multietnica e multicultural: studi e ricerche*, FrancoAngeli, Milano 2008; Id., *Esilio ed estraneazione*, in «Parolechiave», 41, 2009, pp. 55-86; Id., *Accoglienza e inclusione: il diritto ospitale nelle società multietniche*, in «Sociologia», XLVI, 2012, pp. 5-22; Id., *Social inclusion in terms of Hospitality*, in «International Review of Sociology», 23, 2013, pp. 180-199; Id., *Ospitalità impossibile. L'integrazione sociale nell'ordine dell'ospitalità*, in G. Cotta (a cura di), *Concordia discors. La convivenza politica e i suoi problemi*, FrancoAngeli, Milano 2013, pp. 172-203; Id., *L'ordine dell'ospitalità come orizzonte giuridico dell'inclusione sociale*, in L. Cannavò e al., *Inclusione sociale. Prospettive, approcci, ricerche*, Bonanno, Catania 2014, pp. 49-80; Id., *La società degli altri. Ripensare l'ospitalità*, Le Lettere, Firenze 2016.

19 E. Lévinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1990. La filosofia di Emmanuel Lévinas, come è noto, si espone a un'etica centrata sull'alterità, sull'altro, sul «volto dell'altro», sulla responsabilità verso l'altro, sull'«essere in ostaggio per l'altro». In un'intervista con Bernhard Casper del 1981, così Lévinas, sinteticamente, ribadiva la sua posizione: «Il volto dell'Altro significa un richiamo per me, una chiamata. Non lo devo lasciar morire da solo. E neppure lo devo uccidere. C'è qui un *comando* e una *proibizione*»: E. Lévinas, B. Casper, *In ostaggio per l'Altro*, ETS, Pisa 2012, p. 18.

20 X. Tilliette, *Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia 2020, p. 41.

21 B. Casper, *Levinas. Pensatore della crisi dell'umanità*, Morcelliana, Brescia 2017, p. 36.

22 E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., pp. 199-224.

23 Ivi, p. 204.

volto enuncia l’alterità. Il volto nudo e disarmato dell’altro (volto singolare e concreto, che nella sua “altezza” e “maestà” coincide con la miseria, l’indigenza, la povertà) “parla”, si offre, mi convoca, nella sua assoluta alterità, estraneità, irriducibile allo stesso del me, alla mia autoreferenzialità; mi chiama incondizionatamente e io sono suo “ostaggio”: convoca la mia responsabilità, mi chiama alla responsabilità verso il suo essere irriducibilmente altro. *Altri* è l’“ospite”, e come tale si presenta con un diritto assoluto: è lo straniero nei cui confronti mi si intima di esercitare l’ospitalità.

Non dobbiamo scordare che l’ospitalità presuppone un rapporto originario con l’*altro* che precede la stessa costituzione dell’individuo, la coscienza dell’identità; si tratta di un’apertura all’altro, di un’accoglienza dell’altro, di un agire per l’altro che precede la stessa definizione del rapporto inter-individuale. Qui, infatti, non è in questione l’altro come identità (come individualità psicologica o entità etnica, nazionale o culturale), ma, appunto, come alterità incommensurabile in rapporto a sé stessa. Come alterità non negoziabile, non ascrivibile all’ordine delle differenze (quelle inscritte nello “scambio regolato”), ma comunque capace di disporsi paradossalmente entro i termini di un rapporto fondato, al di là di ogni equivalenza, sulla reciproca estraneità. Entro i termini di questa originaria ospitalità, ci si trova sempre nella condizione del “rispondente”, di colui che è convocato ad una risposta, chiamato a rispondere all’Altro. E in tale rispondere si enuncia il rapporto primordiale della responsabilità, illimitata e infinita: responsabilità, che nella sua libertà rimanda comunque a un originario «essere ostaggio per l’altro».

Dobbiamo allora ripensare – secondo una prospettiva che Bernhard Waldenfels riconduce appunto a Lévinas – un’esperienza originale, creativa e aperta della mediazione attraverso il registro della «responsività». Il presupposto è che ogni dimensione dell’esperienza, sia essa soggettiva, collettiva o istituzionale, nella misura stessa in cui è connotata da radicale contingenza, non può mai partire da sé stessa (nella sua autonomia e autosufficienza), cioè dal possesso dell’intera gamma di elementi e significati che ne costituiscono il nucleo di identità, bensì sempre e soltanto da un’*indisponibilità* (e da un’estraneità) rispetto alla propria origine. Ciò che, dunque, definisce come «responsiva» tale esperienza è il suo necessario e costitutivo carattere di risposta rispetto ad un appello (o ad una richiesta) che viene dall’estraneo (e a cui l’interpellato è chiamato a rispondere).

Si tratta di un dire e di un fare – scrive Waldenfels – che non partono da se stessi, ma da altrove, e che perciò portano costantemente in sé i tratti di un’ispirazione estranea. La proprietà, senza la quale nessuno sarebbe se stesso, si deve in realtà a un assentire all’estraneo che ci si sottrae. Precisamente questo è quanto caratterizzato come rispondere o responsività. L’istanza che nella modernità porta il titolo di “soggetto” compare allora come paziente e come rispondente, e quindi in quella veste secondo cui io sono sì coinvolto, ma non come un iniziatore, bensì piuttosto come qualcuno che è letteralmente sottoposto a determinate esperienze, come soggetto inteso in quel senso inusuale di cui si servono Lacan e Lévinas. Così come il pathos è da collocare al di qua dell’intenzionalità, allo stesso modo la nostra risposta si trova al di là dell’intenzionalità. La responsività va al di là di ogni tipo di intenzionalità, visto che l’assentire a ciò che ci accade non si esaurisce nella sensatezza, comprensibilità o veridicità di ciò che rispondiamo. Tutto ciò non si limita allo sfondo affettivo dei nostri comportamen-

ti cognitivi e pratici, ma riguarda questi stessi nel loro nucleo più autentico, tanto più che non accade nulla di nuovo nella vita di tutti i giorni o nella politica, nell'arte, nella scienza o nella filosofia, senza che ci venga in mente o ci si imponga qualcosa alla vista, senza che qualcosa "accenda in noi una lampadina"<sup>24</sup>.

Che si tratti di innovazioni artistiche, scoperte scientifiche, riforme politiche e religiose (fondazioni che aprono un nuovo ambito di senso, oppure cesure nel pensiero filosofico), vi è sempre in gioco un'esperienza che si origina a partire da ciò che le accade e la eccede, qualcosa di estraneo alla "assoluta sovranità" dell'"io". Oltre i margini di una filosofia della morale (che si richiama fin dal principio a comandamenti, diritti o valori), l'«etica responsiva» chiama in causa un rispondere che «percorre irrevocabilmente la responsabilità per ciò che facciamo e diciamo»; un rispondere antecedente le simmetrie predisposte dal diritto, che proviene «dalla lontananza dell'estraneo, la cui richiesta precede ogni relazione di *partnership*»<sup>25</sup>. Un rispondere che ripete l'"estraneo" nel "proprio" e che, proprio in questa ripetizione, lascia apparire l'altro assumendolo nella sua irriducibile estraneità (non vi è, infatti, possibilità di un accesso puro e diretto verso un estraneo che si dà sempre nella sua indisponibilità originaria).

L'altro interpella l'io, lo convoca ad una risposta responsabile: è il Volto dell'altro – come ha già spiegato Lévinas – che prevale, costituendo l'io responsabile della risposta. La giustizia stessa passa nella mia responsabilità per l'altro, ovvero, nella mia ineguaglianza in rapporto a colui di cui sono ostaggio. «Il soggetto è ostaggio», scrive Lévinas passando all'altro termine che definisce il gioco ambivalente dell'ospitalità. È a partire da tale condizione (dalla trascendenza dell'altro rispetto all'io, dalla precedenza di colui che appella rispetto a colui che, convocato a una responsabilità, risponde) che si dispiega un «indebitamento prima di ogni prestito», «l'anacronismo di un debito che precede il prestito»<sup>26</sup>. E qui, in qualche modo, converge anche l'ermeneutica di Paul Ricoeur nella misura in cui si appresta a pensare l'alterità come costitutiva del sé, dell'ipseità stessa. Anche qui, richiamando il tema levinasiano dell'ostaggio, si finisce per parlare di «un infinito indebitamento reciproco»<sup>27</sup>.

La responsabilità per l'altro, per colui che precede il darsi della mia stessa identità, pone dunque la riconoscenza (sul piano dell'etica) come ciò che precede il riconoscimento (sul piano teoretico). Possiamo dirlo con le parole di Edmond Jabès: «La distanza che ci separa dallo straniero è quella stessa che ci separa da noi. La nostra responsabilità di fronte a lui è dunque solo quella che abbiamo verso noi stessi. – E la sua? – La nostra stessa»<sup>28</sup>. E in un altro libro scriveva: «Al di qua della responsabilità, c'è la solidarietà. Al di là, c'è l'ospitalità»<sup>29</sup>.

24 B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina, Milano 2008 (ed. orig.: 2006), pp. 52-53.

25 Ivi, pp. 67-69.

26 E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 139-141.

27 P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 300.

28 E. Jabès, *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*, SE, Milano 1991, p. 61.

29 Id., *Il libro dell'ospitalità*, Raffaello Cortina, Milano 1991, p. 60.

Ora, una filosofia dell'ospitalità che si fonda sul rapporto sociale, il «faccia-a-faccia» con *Altri*, non può non accordare, come in parte si è visto, un'importanza fondamentale al linguaggio. *L'altro* che mi sta di fronte, per Lévinas, è l'interlocutore, colui che parla, colui al quale io parlo, prima di ogni ontologia<sup>30</sup>. «L'interpellato è chiamato alla parola [...]. La parola, molto più che un mero segno, è essenzialmente magistrale. Essa insegna innanzitutto proprio questo insegnamento, grazie al quale essa può soltanto insegnare (e non, come la maieutica, risvegliare in me) cose ed idee»<sup>31</sup>. Il volto, come ricorda Tilliette commentando il Lévinas di *Totalità e infinito*, «esibisce la bocca parlante, ma già dalla sua apparizione il volto è parola (parola, discorso, Dire: primo e ultimo grado del linguaggio), “l'occhio parla”, vi è un “linguaggio degli occhi”, il mutismo dello sguardo implora e comanda, il volto è espressione, la sua manifestazione è discorso. Espressione di qualcuno a qualcuno»<sup>32</sup>.

Il linguaggio ha innanzitutto luogo al vocativo: invoca, interpella, si appella. Ed il volto è l'esposizione e l'espressione per eccellenza di questa invocazione, di questa interrogazione che interpella, che reclama una risposta e una responsabilità. «Volto e parola coincidono, o piuttosto l'iniziazione al discorso scaturisce direttamente dall'iniziativa espressiva. Il linguaggio sistema dei segni si riferisce a una «parola d'ordine originaria». Il linguaggio mi proviene da altri, ed è a lui che il pensiero rinvia: «pensare è avere l'idea dell'infinito o essere insegnato»<sup>33</sup>. Perché il linguaggio è un universo entro il quale mi colloco, è un orizzonte che precede la mia stessa venuta al mondo: è il frutto di un lavoro storico che si dà e si costituisce in uno spazio sociale che oltrepassa me stesso, che eccede la mia singolarità finita.

La parola, dunque, riguarda immediatamente il rapporto con *Altri*, è inclusa nell'accoglienza dell'altro, nell'ospitalità che comanda l'ascolto; è consustanziale, o prioritaria, alla visione. L'esteriorità del volto si presenta nella parola. Ed è a partire da qui, da questa interazione, che prende voce l'istanza di giustizia. L'idea di giustizia, infatti, sorge dalla presentazione del volto, dalla sua “voce” esposta all'ordine pubblico: «la voce è fatta per gridare ingiustizia a ogni venuto, una giustizia senza misure; e la parola viene usata in un modo da soccorrere e da amministrare. [...] La giustizia è un diritto alla parola»<sup>34</sup>.

Il dire, come sorgente di giustizia, convoca la responsabilità al di là del detto, prima ancora che qualcosa sia detto. La responsabilità, in tal senso, non è che ospitalità accordata all'ascolto. L'etica, secondo Lévinas, «già di per sé è un'“ottica”»<sup>35</sup>, ma è un'ottica che per sinestesia si dispiega nell'orizzonte dell'ascolto. «Parlare, invece di “lasciar essere”, sollecita altri. La parola sporge sulla visione»<sup>36</sup>. È allora proprio quest'etica della «responsività» che dobbiamo riportare al centro della dialettica “voce-ascolto”, al fondamento di quella interazione essenziale che dispiega lo spazio politico della “parola”. La parola dell'altro trova nell'ascolto la sua misura etica;

30 E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 45.

31 Ivi, pp. 67-68.

32 X. Tilliette, *Emmanuel Levinas*, cit., p. 89.

33 Ivi, p. 91.

34 Ivi, p. 92.

35 E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 27.

36 Ivi, p. 200.

convoca l'ascolto come limite della sua stessa estensione. Scopre ora in chi ascolta l'*altrui* di cui diviene, a sua volta, ospite e ostaggio. E ciò perché il rapporto tra chi parla e chi ascolta è sempre reversibile nella sua asimmetria (ed è proprio questa la sua intima dialettica): è interazione asimmetrica esperibile nella sua reversibilità, irriducibile relazione tra altri.

Allora è proprio a questo equilibrio asimmetrico, a questo bilanciamento squilibrato che possiamo rinviare le dinamiche della libertà di parola (la loro estensione, i loro limiti). Su questo paradossale terreno si gioca il rapporto tra spazio politico della "voce", della "parola" (spazio che si appella ai diritti e alle libertà – di espressione innanzitutto) e spazio etico dell'"ascolto" (spazio che si espone al debito, all'accoglienza e all'obbligazione). Terreno linguistico ma anche, ineluttabilmente, giuridico. Ed è proprio il giuridico che può farsi custode di questa dialettica. Ogni volta, infatti, che parliamo di diritti (così come di diritti che garantiscono la libertà di espressione), ci appelliamo a un dovere (come il dovere di ospitare la voce, la parola degli altri e di rispettare, al contempo, colui che ascolta). Ogni volta che un diritto ci viene assegnato o riconosciuto, ci troviamo, al contempo, in una situazione di debito; affermando un diritto poniamo, al contempo, un dovere.

Occultando questa oscillazione paradossale – il continuo rovesciarsi del diritto nel dovere, il costante capovolgarsi dell'aver diritto nell'essere in debito – si finisce, in effetti, per non riconoscere quel legame ospitale che da sempre, sia pur nelle sue contraddizioni, abita e dispone l'orizzonte giuridico.

Prima ancora di accedere alla parola (alla comunità linguistica), e prima ancora di accedere, tramite il linguaggio, alla coscienza del nostro essere, otteniamo, attraverso il diritto, ciò che definisce la nostra stessa personalità, la nostra identità personale, anagrafica (il "nome proprio"): ciò che, dunque, ci vincola agli altri e ci qualifica come soggetti in debito rispetto agli altri, sia a coloro che ci "pre-esistono" nella catena delle generazioni, sia all'umanità in generale. «Prima ancora che possiamo dire "io", infatti, la legge ha fatto di ciascuno di noi un soggetto di diritto»<sup>37</sup>.

A questa precedenza giuridica dobbiamo allora ricondurre la politica della "voce"; e ciò vuol dire ripensare la "parola" entro l'etica dell'"ascolto".

Tito Marci  
(tito.marci@uniroma1.it)

37 A. Supiot, *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del Diritto*, Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 2.