

ETICA & POLITICA ETHICS & POLITICS

XXI, 2019, 2

www.units.it/etica



**Edizioni
Università
di Trieste**

ISSN 1825-5167

M o n o g r a p h i c a I

THE HUMAN MEASURE. PERSPECTIVES ON HUMANISM

- 9 Stefano Biancu *The Human Measure and the (Impossible?) Legacy of Humanism. Guest Editor's Preface*
- 25 Vittorio Hösle *Fondazioni filosofiche di un futuro umanesimo*
- 43 Stéphane Cormier *L'humaine mesure ou l'institution des registres catégoriels de l'humain et du non humain*
- 59 Philippe Nouzille *Uomo, macchina, animale*
- 77 Céline Lafontaine *Mon corps, mon capital. La bioéconomie et les nouvelles frontières du corps humain*
- 89 Chiara Beneduce *Personalized Medicine and Complexio. "What is Human.?" as a Medical Question*
- 99 Walter Lesch *Un'etica dell'immigrazione alla ricerca della misura umana*
- 113 Fabrizia Abbate *Debunking Fake Humanities. Critical Reasoning from Ovid to Roboethics*
- 121 Riccardo Saccenti *Un umanesimo della crisi. Legge naturale e cristianesimo in Ernst Troeltsch*
- 135 Kamila Drapała *Martha Nussbaum's Non-Anthropocentric Philosophy?*
- 155 Francesca Simeoni *Animal e impersonnel: sull'umano in Simone Weil*
- 171 Roberto Luppi *Persona e relazione nel pensiero del giovane Rawls*

F o c u s

ON POLITICAL PRAGMATISM

- 185 Roberto Frega *Bringing Character Back In: From Republican Virtues to Democratic Habits*
- 209 Raşit Çelik *Rawls and Dewey on Democracy, Pluralism, and the Person*

S y m p o s i u m I

Carmine Di Martino, *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*

- 227 Agostino Cera *Tecnica e antropogenesi tra organologia e istituzionalità*
- 237 Elena Nardelli *Tecnica, linguaggio e autopoiesi dell'umano. Un dialogo con Paul Alsberg*
- 247 Andrea Parravicini *Tecnica e linguaggio alle soglie dell'umano. Riflessioni al crocevia tra filosofia ed evoluzione*
- 269 Fabio Polidori *Siamo sempre sott'occhio*
- 277 Vallori Rasini *A proposito di viventi umani e non umani*
- 287 Marco Russo *Diventare se stessi. Bildungsroman e antropologia*
- 297 Carmine Di Martino *Pensare filosoficamente le trasformazioni. Provando a rispondere di un testo*

S y m p o s i u m I I

Paolo Bettineschi, *L'oggetto buono dell'io. Etica e filosofia delle relazioni oggettuali*

- 327 Luca Bagetto *L'angoscia del concetto*
- 339 Alessandro Biasini *I limiti del modello del dominio come patologia etica fondamentale*
- 349 Antonio Da Re *Il desiderio riparatore*
- 357 Francesca Saccardi *L'io, l'apparire e il problema dell'intersoggettività*
- 371 Paolo Bettineschi *Filosofia delle relazioni oggettuali ed etica della riparazione. Difesa e sviluppo della teoria mediante il dialogo con i critici*

V a r i a

- 433 Bruno Accarino *Sulle tracce del conservatorismo: immagini della decadenza nella filosofia kantiana della storia*
- 449 Julio A. Andrade *A Levinasian Reconceptualization of Supererogation*
- 473 Mariafilomena Anzalone *Riformare la medicina, ripensare la soggettività. Viktor von Weizsäcker e l'antropologia filosofica di Max Scheler*
- 491 Barbara De Mori & Simona Normando *Is 'history' repeating itself? The case of fish and arthropods' sentience and welfare*
- 517 Antonino Firenze *Dalla zoe al bios. Normalizzazione antropologica e naturalizzazione delle gerarchie sociali in Aristotele*

- 535 Burkhard Liebsch *The livability of a political life. On the paradigmatic case of violent economization between moral economy and debt enslavement*
- 557 Pierpaolo Marrone *Sul cognitivismo non metafisico di Parfit*
- 583 Nuria Sánchez Madrid *Hegel ante la pobreza: la economía de mercado y el derecho como fuerzas contrapuestas*
- 601 Paolo Slongo *Leggi e regolazione in Montesquieu*
- 619 Information on the Journal/Informazioni sulla rivista

Monographica I

THE HUMAN MEASURE. PERSPECTIVES ON HUMANISM

THE HUMAN MEASURE AND THE (IMPOSSIBLE?) LEGACY OF HUMAN- ISM

GUEST EDITOR'S PREFACE

STEFANO BIANCU

Università di Roma-Lumsa

s.biancu@lumsa.it

ABSTRACT

For the last years Humanism has been called upon by political and religious leaders. Intellectuals and academics of varied stock and diverse sensibilities mourn the loss of humanist values and call in earnest for their hasty reinstatement. When asked how to restore meaning to the term “humanism”, Heidegger answered: “by providing man with a measure other than himself”. Accordingly, if anything akin to humanism should still be justified, this can only be with the question of the human measure not only as a historical legacy, but also a task and future perspective. This paper aims at imagining a post-humanism that – having worked through the grief for lost anthropocentrism: being “post” with regard to traditionally anthropocentric humanism – has discovered that boundaries certainly constitute an obstacle for humans, but they also constitute the symbolic space that allows for the manifestation of a surplus necessary to human life. That would be a new and promising understanding of the human measure.

KEYWORDS

Humanism, human measure, post humanism, transhumanism, civilisation

According to Eugenio Garin, one of the 20th Century's foremost scholars of Italian humanism and – alongside Ernesto Grassi¹ – one of the most committed advocates of its philosophical nature, the underlying philosophy of Italian humanism may be seen as a continuous enquiry into the *measure* of the human – its limitations and its prospects; a lesson on this measure for the artist, the scientist, the priest, the politician (i.e. what we today term civil society), rather than the professional philosopher; an admonishment to meet the task that the measure itself im-

¹ See E. Grassi, *La filosofia dell'umanesimo. Un problema epocale*, Tempi moderni edizioni, Napoli 1986.

plies.² The human measure as enquiry and admonishment would thus constitute a distinctive feature of 15th-Century Italian humanism.

When asked how to restore meaning to the term “humanism” today, Heidegger answered: “by providing man with a measure other than himself”.³ Accordingly, if anything akin to humanism should still be justified, this can only be with the question of the human measure not only as a historical legacy, but also a task and future perspective.

THE OBSESSION WITH MEASURE AND THE PARADOX OF IM-MEASURABLE MEASURE

What we notice today is a certain obsession with measure. Everything about the human being is being measured: body mass index, lean body mass and body fat percentage, cholesterol levels (good as well as bad) – all indices required to be kept with a given range. Then there is the number of online followers, a clear quantifier of public influence. The intelligence quotient. A scholar’s impact factor and their number of academic publications. Age – chronological and biological. The number of qualifying years towards one’s pension, and the amount of amassed social security contributions. What we are dealing with are quantifiable indicators delivering an allegedly objective basis for qualitative assessments to follow, that means a benchmark to determine the merits and the value of a human being.⁴

Everything is assigned a measure and may be evaluated according to a set of numerical, quantitative parameters that impose a rigid discipline if they are to be met: we are all perpetually on a diet, all subject to frantic pace and harsh discipline in order to meet our given objectives of physical fitness or performance at work. This is how individual human fulfilment is achieved: in work as well as in sex.

There is more: when trying to decide what has value, what deserves attention, what is fair and what is the right thing to do, we delegate the task of determining these matters to measures and numbers. What we are dealing with are judgements that – in the future – might increasingly be entrusted to artificial intelligence. It is plain to see how all this aligns into a twofold, collective flight from liberty: a self-imposed, strict discipline that allows us to meet quantitative standards which take

² See E. Garin *L’umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 251-253 (orig. ed. *Der italienische Humanismus*, Verlag A. Francke, Bern 1947).

³ See F. Fédier, *L’humanisme en question. Pour aborder la lecture de la Lettre sur l’humanisme de Martin Heidegger*, Cerf, Paris 2012, p. 21

⁴ See G. Tognon, *La democrazia del merito*, Salerno, Roma 2016.

the burden of decision-making off our shoulders. This is the “self-dethroning story” of humanity that Richard Sennett wrote about.⁵

However, this is neither the “human measure” pursued in its day by Italian humanism, nor what we would like to put forward for discussion today.

What, then, do we mean when we speak of “human measure”? We are speaking of a paradox, given that our subject is an incommensurable measure, one ever exceeding measurability. A measure not measurable, i.e. not translatable into figures, performance quotas or yield. This is a measure that itself contests, so to speak, the very measurability of the human.

The paradox is the following: the measure of all things – we follow here the definition of the human provided by Protagoras – is itself incommensurable. It does not lend itself to objectification, it is not a thing ready to hand. Even if every possible measure is taken, nothing of its essence can be affirmed. Quite the opposite: the exhaustive measurements may make us lose sight of *the* measure; they serve to reduce the human being to readily available “bare life” (I am borrowing the term from Agamben).⁶ No wonder then that mensuration and assessment remain the foremost instruments of all worldly powers.

To the medieval man, the human measure was limpid. The human was the being positioned halfway between angel and animal, partaking in both and liable to ascent toward the one and descent toward the other. So it still was to Italian humanism, albeit with more emphasis on the possibilities opening up in human destiny. In Pico della Mirandola’s famed *Oratio* the Creator directs the following words to the human: “I have placed thee at the center of the world [*medium te mundi posui*], that from there thou mayest more conveniently look around and see whatsoever is in the world. Neither heavenly nor earthly, neither mortal nor immortal have We made thee. Thou, like a judge appointed for being honorable, art the molder and maker of thyself [*quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor*]; thou mayest sculpt thyself into whatever shape thou dost prefer. Thou canst grow downward into the lower natures which are brutes [*bruta*]. Thou canst again grow upward from thy soul’s reason into the higher natures which are divine [*divina*].”⁷

The human being has thus long enjoyed a position of privilege within an ordered *cosmos*: man is overtly placed in a central and median position between the above and the below, within boundaries both inferior and superior to himself, a

⁵ See R. Sennett, *Humanism*, “The Hedgehog Review”, Summer 2011 (Volume 13, Issue 2), pp. 21-30: 28.

⁶ For the notion of “bare life”, see G. Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Quodlibet, Macerata 2018.

⁷ Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio De homini dignitate* (1486); English translation: Charles Glenn Wallis, Hackett Publishing Company, 1998, p. 5

high and low that he is free to reach out to, debasing or elevating himself. The human measure was immeasurable, but clear.

NEGATED MEASURE: THE INHUMAN

It has been a while since we ceased to inhabit such an ordered *cosmos*, the human being no longer holds a central and median position. The heavens have become desolate, evidence for a qualitative distinction between man and animal has dwindled; in consequence, the very notion of the human measure has become anything but obvious. On the one hand, the human measure has lost its peculiar incommensurability as all qualitative differences to the non-human animal kingdom lose their rationale: what remains is a purely quantitative difference, one that easily lends itself to measurement.

On the other hand, with the heavens emptied, limitations from above are lifted: the criterion of biology is all that remains, and a techno-scientific promise of gradual extension, up to infinity, presents itself. The theocentric, inexpressible transhumanism of Dante - "To soar beyond the human / cannot be / described / in words"⁸ - gave way to an advancement that is potentially perpetual, yet manageable: its progressive and boundless gains may be measured and assessed.

The genealogy of this process, which mostly coincides with the dissolution of a long-untenable anthropocentrism, has had numerous interpretations. Freud derives this genealogy from three blows that our narcissism has had to suffer from Copernicus, Darwin - and Freud himself.⁹ Ricœur points to the teachings of the school of suspicion, namely Marx, Nietzsche, Freud.¹⁰ In the course of these revelations, the human being has discovered that, far from being master of the universe, he cannot claim to be master of himself and of his own house. Humankind's pride had been irreversibly shaken, which is not necessarily a bad thing.

In the wake of the mourning for anthropocentrism, the notion of the human measure has thus become impalpable. The question arises, however, whether this notion has also become irrelevant. To my mind, this is not the case. A demand for measure may still be perceived, if not for a capping measure from above, then certainly for one from below. A measure not intended to comfort a wounded pride, but to serve as a criterion of the human against the ever-present possibility of a negation of the human, the inhuman. A contingency that the tragic history of the 20th century, as well as these first decades of the 21st - from Auschwitz to the

⁸ Dante, *Paradiso* I, verses 70-71; English translation: Jean Hollander, Robert Hollander, Anchor Books, New York, 2008

⁹ See S. Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* (1917), in *Gesammelte Werke*, t. XII, Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1947, pp. 3-12: 7-8.

¹⁰ See P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris 1965, pp. 40-44.

drama of the migrants - have shown to be more than a merely theoretical hypothesis.

HUMANISM - A REGULATIVE IDEAL

It is precisely at this point that humanism enters the scene. The notion itself is polysemic and calls for preliminary clarification. I deem it necessary to distinguish at least three ways in which the term may serve: the historical and historiographic use, the cultural one and the axiological.

Humanism is above all a historical and historiographic term with a descriptive and interpretative function applied to certain points in European (though not exclusively European) intellectual history: Italian humanism of the 15th Century, German new humanism of the 18th (the *Goethezeit*), and the various humanisms of the 20th Century: the pedagogical (Jaeger), the Christian (Maritain), the Marxist (Fromm, Merleau-Ponty...), the existential (Sartre, Jaspers), the many humanisms of the Anglo-American humanist movements. Then there are the reactions to such humanism: the anti-humanisms of the 20th Century (Foucault, Lévi-Strauss, Lacan...) and the post- and trans-humanisms of the 21st.

Still, humanism is also a broad term in culture, or rather a synthesising category that perhaps better than any other expresses the self-consciousness of European civilisation as a whole. As such, humanism is not only a term representative of a given historical period or intellectual current: in this latter meaning, humanism does not rest on the same taxonomic rung as, for instance, Romanticism or the Enlightenment (that is why - I suppose - in Italian we speak of *umanesimo* instead of *umanismo*). What we mean here is a term that serves as catalyst for a *Weltanschauung*, an *ethos* that implies social and political institutions of a certain shape. Humanism is at this point nothing less than an eponim for European¹¹ - and, in consequence, Western - civilisation. That is how it could be identified as the fulfilment of Western metaphysics dating back to Plato (Heidegger).¹² Accordingly, humanism is here understood as that generative category which - for better or worse - gave rise to a particular civilisation: *i.e.* to a culture and its social and political institutions.

Other than being a historical/historiographical and cultural term, humanism also carries axiological meaning; as such, it has performed the role of a regulative ideal. It is no coincidence that at each and every crisis that European civilisation has undergone, humanism has been evoked as a synthesising term standing for

¹¹ See G. Tognon, *Humanism. Reflections on an Eponymous Idea*, in: *Contemporary Humanism - Questioning an Idea: A Time of Fragility, a Time of Opportunity?*, "Munera", special issue, 2019 (forthcoming).

¹² See M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den "Humanismus"*, Francke, Bern 1947.

“civilisation” in a time of barbarism. This has been the case with Italian humanism in the aftermath of the crisis of medieval Europe, and afterwards with the various humanisms of the 20th Century, in the wake of the two World Wars.

Now, these three applications of the term “humanism” – the historical, cultural and axiological – do not belong to the same plane.

In its historical and historiographical meaning, the term “humanism” has a clear and definite referent: precise moments in the intellectual history of Europe and the West. This is no longer the case, however, when the term is applied in the broad cultural sense, and even less so in its axiological meaning: it is worth noticing that in these cases “humanism” functions more as a mythical than logical concept; indeed, it allows no reduction to a Cartesian clear and distinct idea. “Humanism” is *de facto* irreducible, inasmuch as it is polysemic and volatile: it fluctuates with time, with transition from one language to another, and even within the boundaries of a single language.¹³ But it is also *de jure* irreducible, given that “humanism” is not understood here as a descriptive or informative term (conveying some specified conceptual contents), but rather as a regulative ideal that aims to establish a space of reciprocal recognition and a just order of relationships (relationships with ourselves, between subjects, with the world and with what is perhaps beyond the world or at its foundation).

This is a point well appreciated by Foucault: humanism is, to all effects and purposes, a myth.¹⁴ Foucault’s analysis is well known: it is not only that the human ceases to be the object of scientific enquiry, given that human sciences deal with other things (essentially: with structures).¹⁵ It also claims that we can do without “the human” as a moral concept.

The idea of humanity and the category of the human are – within Foucault’s perspective – a historical invention. Accordingly, the anti-humanisms of the 20th Century represent a radical and wholesome attempt to deconstruct humanism (certainly no attempt to affirm the inhuman is meant, as the term might mislead-

¹³ See V.R. Giustiniani, *Homo, humanus, and the Meaning of Humanism*, “Journal of the History of Ideas”, 46:2 (1985), pp. 167-195.

¹⁴ See “Qui êtes-vous, professeur Foucault?”, in M. Foucault, *Dits et écrits (1954-1988)*, tome I (1954-1975), Texte n. 50, pp. 601-620 (or. ed. in P. Caruso, *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, Mursia, Milano 1969, pp. 91-131).

¹⁵ See “Qui êtes-vous, professeur Foucault?”, cit. In the same lines M. Blanchot: “L’homme est absent des sciences humaines. Cela ne veut pas dire qu’il soit éludé ou supprimé. C’est au contraire pour lui la seule manière d’y être présent d’une manière qui ne fasse de ce qui l’affirme ni un objet – une réalité naturelle quelconque –, ni une subjectivité ou encore une pure exigence morale ou idéologique : d’une manière donc qui ne soit ni empirique ni anthropomorphique ni anthropologique” (M. Blanchot, *L’athéisme et l’écriture, l’humanisme et le cri*, in Id., *L’Entretien infini*, Galimard, Paris 1969, pp. 373ss).

ingly suggest), finally to arrive at Levinas's conclusion: it is impossible to speak of the human considered as an individual of a kind.¹⁶

Foucault however goes further and points out how the category of humanism had served to justify a most unlikely array of historical endeavours (l'«humanisme a constitué d'une certaine manière la petite prostituée de toute la pensée, de toute la culture, de toute la morale, de toute la politique des vingt dernières années», as he stated in 1967).¹⁷ According to Foucault, humanism's original sin rests in providing humanity with the pretence of *telos*, an alleged intrinsic and essential purpose. The aim of such a pretence would be to provide legitimacy to humankind's inherent capacity for control (since humans are able to exercise control, this must fundamentally be directed towards some end).

However, in doing so humanism would render humanity some "mauvaises services"¹⁸ (here Foucault stumbles upon Heidegger's own conclusion on the various -isms: "is the damage caused by all such terms still not sufficiently obvious?").¹⁹ Today however – continues Foucault – "l'humanité commence à découvrir qu'elle peut fonctionner sans mythes".²⁰ Humankind can deal without myths: since the world – as we have seen – keeps going once the idea (the myth) of God is removed, why shouldn't the idea (the myth) of the human follow suit?

Even though Foucault is very persuasive in denouncing the role "humanism" has played in legitimising everything, left and right, his argument is lacking at least at one point. I am not making reference to the remark that the world would continue to work without the idea of the human, just as it has continued to work without the idea of God: here I limit myself to a reference to De Lubac's remark about the drama of atheist humanism, namely that man is quite capable of organising the world without God – but ultimately only against himself.²¹

Another point seems to my mind more interesting: Foucault's statement that humanity is able to function without myths. I wonder if this claim is not itself a myth, and thus the outcome of a flawed reasoning: the myth of a humanity devoid of myths. Is it actually the case that we can do without myths and a symbolic order within which to think and live? Is it not the case that a functionalist reason requires

¹⁶ See Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, p. 107 n. 5: "De la critique de l'humanisme résulte peut-être le plus clairement "l'impossibilité" de parler de l'homme en tant qu'individu d'un genre".

¹⁷ See "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", cit., p. 616.

¹⁸ See "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", cit., p. 616.

¹⁹ See M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den "Humanismus"*, cit.

²⁰ See "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", cit., p. 620.

²¹ See H. De Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée* (1944), in H. De Lubac, *Œuvres complètes*, II, Cerf, Paris 1998, p. 10 (" Il n'est pas vrai que l'homme, ainsi qu'on semble quelquefois le dire, ne puisse organiser la Terre sans Dieu. Ce qui est vrai, c'est que, sans Dieu, il ne peut en fin de compte que l'organiser contre l'homme").

a symbolic order of meaning, one established on the basis of founding myths, in order to function? To rephrase: is it not the case that in the absence of a preceding, pre-established, space of meaning reason itself cannot operate? Certainly, all is well from the perspective of rational calculation – the quantitative measures – but what is missing is the treble clef that allows us to read and produce the music. Without a symbolic order, humankind lapses into “bare life” (Agamben): in consequence an abstract category of universal “human” inevitably triggers the expulsion and suppression of diversity (Baudrillard).²² Then, it can easily occur that *Cuique suum*, the Latin principle of justice, granting to each their own, translates into *Jedem das Seine*, the motto placed over the entrance of Buchenwald concentration camp: *summum ius* turning into *summa iniuria*. On the face of it, all is ordered and everyone is allotted their proper measure. But is everything indeed put in order?

It is no coincidence, I said, that humanism has been present on the intellectual scene of every cultural crisis: so it was each time “civilisation” needed to be reasserted against “barbarism” (here I employ the terms in their axiological meaning).

In the axiological sense, “civilisation” – as Tzvetan Todorov pointed out²³ – stands for a recognition of the humanity of all human beings, including those belonging to a civilisation other than one’s own. Civilisation is an acknowledgement of a plurality of modes (as many as there are civilisations) within which humanity itself might be accomplished. Barbarism, on the contrary, is disinclined to make this acknowledgment. Each time the acknowledgment of a humanity other than my own becomes less obvious, a form of humanism – here I employ the historic meaning of the term – rises to its defence. When it rises, it does so not as a historic category charged with a specified content, but in axiological and mythical guise, inclined to reconcile a given civilisation – be it even Europe, the very civilisation that gave rise to humanism – with the regulative ideal of “civilisation”.

The idea of “humanity” and the civilisation that constitute the regulative ideal of humanism – the term used here in its axiological meaning – are they historical inventions, mythical constructs? I believe that there can be no answer other than the affirmative: indeed, they are. Here the deconstructing efforts of anti-humanism may be considered a blessing.

The question is whether we should – or indeed we can – do without a symbolical and mythical space of this kind. Mythical does not mean false, i.e. the opposite of “true”: if a mythical story is not true, it is so because it is not meant to be an account of the facts in a hypothetical past, a report providing empirically verifiable data. What myth lays out is rather the *truth* of history: a truth wherein everyone can recognise themselves and find a pattern on which to found fair relationships

²² See J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris 1976, ch. V.

²³ See T. Todorov, *La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*, Éditions Robert Laffont, Paris 2008.

(relationships with themselves, with others, with the world and beyond). In this sense, terms like “humanism” and “humanity” are to all effects mythical categories that aim to establish a symbolic space where recognition and a just order of relationships are made possible.

HUMANISM OF STRENGTH AND HUMANISM OF FRAILITY

Humanism understood as an axiological category has performed at least two fundamental historical functions. The first has been to legitimise anthropocentric claims, indeed to vindicate the pretence to strength and power of that being which – in every respect – claims to be master of his own house.

The second function is that of instituting a human measure that would allow for the defence of the weakest among human beings: the most vulnerable, those without power and subjected to the power of others. Not, then, a gesture for the preservation of human hubris, but for the preservation of the lowest: the humble, the defenceless.

The first function traditionally performed by humanism – that of vindicating human ambitions – has meanwhile become unfeasible. Some of the moral claims traditionally put forward by humanity, first at the European, then the Western, finally the global level, are being contested from many standpoints, and often with good reason. Among them are: the claim to dominance over nature and that of moral superiority over other animals. There are those who arrive at the conclusion that a world without humans – a world *free* of humans – would be a better world. This is an outlook certainly contrary to that traditionally championed by many forms of humanism,²⁴ but one cannot deny it at least some persuasive force. The ecological crisis is an irrefutable argument in its favour.²⁵

The second function, on the other hand, has been that of securing a boundary from below. This is to say that humanism has traditionally operated as a synthesising category at the centre of a constellation of notions such as, amongst others, “human dignity” and “human rights”. In principle, these are terms universally shared, but as their material and substantial content is not self-evident (any longer), they need to be continuously renegotiated.

Such semantical and material uncertainty constitutes a point of vulnerability, but one altogether inevitable, given the very object is by nature impossible to pin down: the measure of said dignity is immeasurable and cannot be met otherwise than by approximations and recourse to the symbolic space of myth.

²⁴ See R. Brague, *L'humanisme est-il en voie de disparition ? Entretien avec Rémi Brague*, “Cités”, n. 55, 2013, pp. 93-104.

²⁵ See: V. Höfle, *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge*, C.H. Beck, München 1991.

Once again: can we do without such a space? The category of “natural law” serves, to my mind, as a good example: it is a quintessentially mythical category, impossible to implement as a descriptive, clear and articulate idea. But then again, can we do without this kind of regulatory ideal when it comes to asserting the safekeeping of the weakest, namely those not perfectly corresponding to the canonical image of an adult, healthy, civilised, preferably male human being?²⁶

A serving of healthy humility towards the anthropocentric, naive and conceited humanism that strives to push the boundaries of our species ever higher and beyond, is certainly advised. At the same time, a principle is called for that would allow the defence of human boundaries from below: a human measure commensurable with those incapable of fending for themselves.

We are more conscious than ever of how the ecological crisis is bound up with the manifold threats to human dignity, and of their shared foundation in the exaltation of profit as the sole measure of value, with the resulting leftovers – human leftovers included – deemed inadequate, or at any rate not useful for the purpose of ever enhanced performance.²⁷ A reconsidering of anthropocentrism and the defence of human dignity are not only not at odds with each other, but on the contrary, prove mutually supportive. Can humanism lay the foundations for a mythical space capable of supporting a principle of this kind? There is no concealing the fact that the term itself is somewhat worn-out.

If, as stated, humanism – in the cultural sense – is eponymous of a particular civilisation, a civilisation that in humanism – here in the axiological sense, *i.e.* in a recognition of the common humanity – has rediscovered the proper measure of Civilisation, one cannot turn a blind eye to how humanism has today become the catchword that provides legitimacy to a globalised universalism that conceals forms of cultural homogeneousness and economic imperialism.

So: is the mythical and axiological instance traditionally represented by the category of humanism still relevant today? Or are we dealing here with a legacy of solely historical and cultural import, no longer practicable at the end of eurocentrism and the political, scientific and technological supremacy of the West? And therefore a fetish that we ought to liberate ourselves from?

HUMANISM, CIVILISATION, CULTURE

There are two distinct but inseparable claims related to humanism in the axiological sense: the recognition of the shared humanity of all human beings (the uni-

²⁶ In this regard, D. Bonhoeffer’s path is emblematic: facing Nazism, he recognises the need for such a claim as a “natural law”. See D. Bonhoeffer, *Ethik*, (Werkausgabe, 6), Herausgegeben von I. Tödt, H.E. Tödt, E. Feil, C. Green, Kaiser Verlag, München 1998², pp. 163-217 (“Das natürliche Leben”).

²⁷ See Francis, *Laudato si’* (2015).

versal claim) and the nature of this humanity revealed as a task (the particular claim). So, shared humanity as a task falling to each human being, to be carried out in the practice of a free “innovative creativity”.²⁸

In this sense, affirming a formal universalism doesn't suffice: certain material conditions are required for common humanity to be effectively – ergo freely and creatively – realised in each and everyone.

This duality calls for an alliance between the humanist claim and particular cultures, which perform an irrefutable anthropogenic and humanising role, without which free creativity may not be exercised. Humanism's universal claim – the recognition of the shared humanity, the realisation of which is a task falling to every human being – cannot develop in opposition to particular cultures. It can only do so within a “polar opposition” with them, as an axiological and mythical – rather than logical and rational – claim of Civilisation with which every single culture and civilisation can and must be confronted, and measured.

Without culture there is no humanity: a human being stripped of their proper culture is in fact reduced to a disposable “bare life”, excommunicable from humankind. Yet every culture is itself a means to humanisation only on condition that a universal – axiological and mythical – point of reference delivers it from the temptation of narcissistic leaning.

The humanist claim of which we speak should not be mistaken for a dissolving of cultures into conforming universalism. It acts, rather, as every culture's internal spur: as an axiological criterion and a stimulus to openness to the other. In this respect the historical path of humanism – meaning a cultural category – seems to me emblematic and paradigmatic. Traditionally the edifice of humanist culture is traced back to a juncture of Athens, Rome and Jerusalem: Greek philosophy, Latin juridical culture, Judeo-Christian theology. However, these sources require complementing with a few others: the doctrine of good and evil from the Persian tradition, the idea of love in the tradition of the Arab poets, the mysticism derived from Celtic tribes, not to mention the great contributions of the modern era.²⁹

The historical course of humanist culture – and we operate still within the cultural sense of the term – seems thus to provide arguments against the notion of an inevitable clash of civilisations³⁰ and in favour of the notion of inevitable fertilisation between civilisations. A fertilisation which we observe even today, but which requires an axiological standard of a mythical, not only logical, order – that is the

²⁸ See J. Kristeva, *Oser l'humanisme*, “Revue des deux mondes”, septembre 2011, pp. 79-102: 88.

²⁹ See T. Todorov, *La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*, cit., p. 284, which in this regard takes inspiration from Denis de Rougemont's thought.

³⁰ See S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996.

reference to the ideals of humanity and of civilisation, the two building blocks of humanism in the axiological sense.

Clearly, the encounter with the other – be it the individual or a culture – intimidates, and intimidates in as much as external otherness intensifies the hidden otherness inherent to each individual and culture. The external renders the internal substantial and puts it forward.

The sinister other, the disturbing and alarming stranger resides within us: this is the lesson of Erasmus's praise of folly.³¹ The *concordia* pursued by Italian humanism was not a form of homogeneity, but rather an acceptance of the internal otherness constituting our humanity, that which – following Romano Guardini – we may call the dynamic and oppositional structure inherent in reality.³²

Humanism, then, not as a universal claim of reason in which particular cultures are overcome for the sake of a common, abstract humanity, but as recognition of the task of humanity, a task to be carried out in its multiplicity with innovative creativity, a task that begins with the acceptance of otherness and the plurality inherent in each individual and every culture.

THE BOUNDARY AND ITS BEYOND

The regulative ideal, insofar as it is a mythical reference, remains ultimately unavailable and requires constant reworking and reacquisition. Given humanism's many past shapes and guises – here the category is employed in the historic and historiographic meaning – the anthropocentric route is barred to us today. The three blows to our narcissism (Copernicus, Darwin, Freud) and the teachings of the masters of suspicion (Marx, Nietzsche, Freud) have by and large been recognised as irreversible gains to the consciousness of present-day humanity. The human being is aware of not being the master even of his own house. The awareness of this irrevocability, asserted by the advocates of 20th century anti-humanism, was also shared by one of the champions of humanism, Maritain: “Le malheur de l'humanisme classique est d'avoir été anthropocentrique, et non pas d'avoir été humanisme.”³³ There can be no doubt that only non-anthropocentric humanism can come into question, if one is to speak of humanism at all.

This could be a post-humanism of a new meaning, namely: not the overcoming of the traditional boundaries of the human by means of techno-scientific progress,

³¹ On Erasmus and the paradigmatic import of his thought, see C. Ossola, *Erasmus nel notturno d'Europa*, Vita e Pensiero, Milano 2015.

³² See R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz, Werkkreis im Matthias-Grünwald-Verlag, 1925.

³³ J. Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté* (1936), in J. et R. Maritain, *Œuvres complètes*, vol VI (1935-1938), Éditions Universitaires Fribourg Suisse - Éditions Saint Paul, Fribourg-Paris 1984, p. 322.

but the overcoming of traditional anthropocentrism typical of so many past forms of humanism – here in the historical sense – and, eventually, the overcoming of the opposition between humanism and anti-humanism. Such a post-humanism would take shape as a humanism that subjects its mythical and axiological claim to the scrutiny of a deconstructionist and non-anthropocentric anti-humanism.

This outlook offers two competing understandings of post-humanism, that is two possible destinies for humanism. The ground of contention is that of the symbolic space of incommensurability inherent in the human measure and its underlying mythical narrative.

One possible post-humanism pursues, in continuity with the 18th-century philosophical notion of perfectibility, the utopia of the infinite enhancement of the human: this is the myth of an available infinity as an open-ended conquest. What we are dealing with is a negative take on the very limits of the human condition: limits understood as obstructions to a human measure that will not allow itself to be measured or constrained to a benchmark. Within this outlook, the default shape of post-humanism is trans-humanism.

Another possible post-humanism is that which, having incorporated the anti-humanist antithesis, continues the quest for a non-anthropocentric humanism, that is a humanism which rather than dismissing the boundaries, accepts and values them as prerequisite to anthropogenesis.

Post-humanism assumes here the guise of a humble humanism that relinquishes the infinite surpassing of boundaries and instead perceives the discontinuity they cause as the possibility for what Michel de Certeau called instituting rupture (*rupture instauratrice*):³⁴ boundaries as a rupture that opens and allows us to be.

Post-humanism of the first kind remains enclosed within the symbolical and mythical space of gnosticism that subterraneously cuts through the entirety of Western culture, from orphic myths to Descartes and passing through Plato. This is a mythical *imaginarium* wherein the body amounts to pure *res extensa* that confines and checks the infinite prospects of the mind, i.e. pure *res cogitans*.

Within this outlook, post-humanism takes the shape of a trans-humanism understood as victory over the body and an overcoming of its limitations: ultimately, a victory over death.

Post-humanism of the second kind occupies instead the symbolic space of a wise humanism that does not renounce human enhancement and the betterment of material conditions that it allows, thanks to technical and scientific progress. But, at the same time, this is a humanism that recognises that mankind's need to "transhumanise" arises from the experience of boundaries, from a want that belongs exclusively to the human: not to the animal, not to God. This is the symbolic space of accepted and not dislodged boundaries that allows for a dynamics of longing for the beyond.

³⁴ See M. de Certeau, *La Faiblesse de croire*, Seuil, Paris 1987, pp. 183-226.

The aim here is not to juxtapose two post-humanisms, one eliminating all limits and death, and another, the ingenuous, seeking them out. The thing is rather to imagine a humanism that – having worked through the grief for lost anthropocentrism: being “post” with regard to traditionally anthropocentric humanism – has discovered that boundaries certainly constitute an obstacle, but they also constitute the symbolic space that allows for the manifestation of a surplus necessary to human life.

The experience of boundaries reveals that the human measure belongs to an order of incommensurable excess. It is not by chance that one of the meanings of the term “humanus” is “benevolent”.³⁵ The word belongs to a sphere that moral tradition refers to as supererogation: the domain of complimentary surplus. An excess not owed, and yet required for a fulfilled human existence: a sphere of indispensable and incessant symbolical exchange of giving and receiving, not a commercial exchange, but neither a simply disinterested one.³⁶

The saint and the hero are the two emblematic figures embodying this human paradigm,³⁷ which we may consider a trans-humanism that does not lift the boundaries, but recognises them and tends to the surplus inscribed in them.

TO DARE HUMANISM?

To conclude: is “humanism” an ambiguous term, a fetish signifier? Likely so, but – as I hope to have shown – what we are dealing with is a term conveying mythical and axiological reference that we cannot simply do without: not to make our self-esteem great again (as the populist rhetoric of our time would like us to), but as the claim of incommensurability and unavailability of the human measure and thus of championing those who are unable to fend for themselves, particularly in dark times (Arendt).³⁸ But also as a reference point for a just order of relationships, founded on a surplus not owed, and yet required.

In this sense we are certainly at liberty to discard the term “humanism”, but we will then be required to find another, one not yet available. In any case, it is not the terminological precision of a Cartesian clear and distinct idea that we need to concern ourselves with. Rather, our concern lies with recovering a symbolic and

³⁵ See V.R. Giustiniani, *Homo, humanus, and the Meaning of Humanism*, cit., p. 168.

³⁶ See M. Mauss, *Essai sur le don*, “Année sociologique”, series II, 1923-24, vol. I.; later in: Id., *Sociologie et anthropologie*, Puf, Paris 1950.

³⁷ See J. Urmsion, *Saints and Heroes* (1958), in: J. Feinberg, (ed.), *Moral Concepts*, Oxford 1969, pp. 60-73.

³⁸ See H. Arendt, *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeit. Rede über Lessing*, Hauswedell, Hamburg 1960; English Translation, *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, Harcourt Brace, New York 1968.

mythical space that would allow for the unfolding and affirmation of a human measure as incommensurable regulative ideal.

Rémi Brague suggests we understand and practice humanism today as “anti-antihumanism”,³⁹ and so his defence of humanism presents itself not in positive, but in oppositive terms. This seems to me an unsatisfactory solution, because anti-humanism – as we have seen – has had and may yet have its merits, and because we cannot renounce something positive, however unclear and indistinct. In this regard it is true that the term “humanism” is “doomed to be a perpetual signum contradictionis”.⁴⁰

To conclude, I am unable to say whether we ought to dare humanism, as Julia Kristeva suggests.⁴¹

We certainly ought to dare.

³⁹ See R. Brague, *Le Propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Flammarion, Paris 2013, p. 13: “Ce que nous comprenons aujourd'hui par “humanisme” n'est pas une affirmation, mais la négation d'une possible négation. Notre humanisme n'est au fond rien de plus qu'un anti-antihumanisme”.

⁴⁰ See V.R. Giustiniani, *Homo, humanus, and the Meaning of Humanism*, cit., p. 195.

⁴¹ See Kristeva, *Oser l'humanisme*, cit.

FONDAZIONI FILOSOFICHE DI UN FUTURO UMANESIMO*

VITTORIO HÖSLE

Notre Dame University (IN/USA)

Vittorio.G.Hosle.1@nd.edu

ABSTRACT

The essay discusses the similarities between first and second humanism (in the 15th and 18th century respectively), analyses the causes of both their differences and the collapse of the whole humanistic tradition in the 20th century, and investigates which philosophical presuppositions a possible resurgence of the humanistic tradition will have to satisfy.

KEYWORDS

First and second humanism - causes of its decline - possibility of its resurgence

Una riflessione sull'Umanesimo è oggi filosoficamente auspicabile per due motivi. Per un verso, l'autoriflessione costituisce veramente l'essenza dell'uomo: anche un'autoriflessione potenziata, quale è la riflessione su quell'interpretazione umana di sé che indichiamo come Umanesimo, sta senz'altro al centro dell'essenza umana. Per altro verso, alla base di una tale riflessione sta non soltanto una motivazione umana generale, ma anche una particolare, che deriva dal momento storico attuale.

In senso lato, possiamo chiamare Umanesimo ogni movimento intellettuale che nella sua interpretazione della realtà e nella sua teoria dei valori riconosce all'uomo una posizione privilegiata. In senso più ristretto, con Umanesimo si designa tuttavia in particolare quel movimento che, nel tardo medioevo e nella prima età moderna, a partire da una ricezione dell'antichità greca e romana, contribuì in modo decisivo al sorgere del progetto della modernità.

Aumentano oggi i segnali della crisi di tale progetto. Si rendono pertanto necessari un confronto con quel movimento storico concreto e, al contempo, una presa di posizione rispetto ai compiti del presente e del futuro. Ciò vale tanto più per il fatto che non c'è stato un unico movimento umanistico agli inizi dell'età moderna, ma ci sono stati anche un secondo Umanesimo nel tardo XVIII e nel XIX secolo

* Originale tedesco in: V. Hösle, *Die Philosophie und die Wissenschaften*, Monaco 1999, 166-188 und 233-234. Traduzione dal tedesco di Stefano Biancu e Giacomo Chironi

e un terzo Umanesimo nella prima metà del XX secolo: la storia del pensiero europeo più recente ha avvertito il bisogno di un continuo rinnovamento di quel movimento che la costituisce. Tuttavia, il terzo Umanesimo, nonostante sia stato sostenuto da personalità significative, non ha più avuto la vitalità e gli effetti dei due movimenti umanistici precedenti; la sua relativa debolezza è sintomatica di quella crisi del pensiero umanistico che rende urgente una rinnovata riflessione a riguardo di ciò che di esso deve essere salvaguardato e di ciò che deve essere abbandonato¹.

Dato che, come detto, all'Umanesimo in senso stretto appartiene un particolare rapporto con l'antichità greco-romana, il venir meno della considerazione delle lingue antiche e della cultura greco-romana registratosi anche in Europa occidentale soprattutto a partire dalla seconda guerra mondiale, sembra una delle cause della decadenza della cultura umanistica e del suo modo di pensare nel mondo contemporaneo. In realtà, però, quel venir meno è sintomo di una crisi più antica e più radicale: dal momento che le stesse premesse dell'Umanesimo hanno perso di credibilità, i licei umanistici sono sempre meno frequentati e sempre meno persone si convincono del fatto che valga la pena dedicarsi all'apprendimento delle lingue antiche. Dato che un tale apprendimento non è fine a sé stesso, ma è utile - invero non esclusivamente, ma comunque in modo prioritario - per l'acquisizione della capacità di leggere in originale i testi più importanti della letteratura greca e romana, e dato che prevale l'opinione per cui quei testi non hanno particolare valore, ne consegue che ci si concentri sullo studio delle lingue ancora oggi parlate, in quanto mezzi di una comunicazione simmetrica. Il nome "filologia classica" presuppone che le culture delle quali la filologia si occupa siano portatrici di un particolare valore: essendo venuta meno la fiducia in questo principio, il nome viene sostituito con qualcosa di più neutrale, per esempio con quello, certamente altrettanto equivoco, di "scienze dell'antichità".

Il declino della fiducia nel valore paradigmatico della filologia classica non è tuttavia la motivazione più importante del perché nel nostro tempo sia così difficile un "credo" umanistico. Certamente ci si deve rammaricare del fatto che l'antichità greca e romana non abbia più quel fascino che ha emanato per secoli. Le conseguenze delle rotture con la tradizione non sono mai da sottovalutare, e la rottura con la tradizione che si è verificata negli ultimi decenni nel sistema d'istruzione e di cultura europeo è probabilmente la più grave dal XV secolo: è oggi possibile che persone istruite non abbiano letto Omero, Platone, Virgilio e Livio.

Tuttavia, la nostra cultura potrebbe forse risolvere in qualche modo questo problema. Ciò che è allarmante nella crisi dell'Umanesimo è il fatto che l'epoca presente ha perso non soltanto la fiducia nel prestigio sovratemporale degli ideali

¹ Sono debitore, per le seguenti argomentazioni, alla trattazione di K. Jaspers, *Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus* (Stuttgart 1951).

veicolati dalla cultura greco-romana, ma anche la fiducia nell'uomo stesso. Non ci sono illusioni: l'affermazione dell'uomo propria del neo-umanesimo di Goethe e di Schiller è estranea all'attuale sentimento della vita. Le parole d'ordine dell'Umanesimo sono davvero impotenti in un tempo in cui la sfiducia nella natura umana sopravanza persino quella medievale, dato che la fede nell'opera salvifica di un redentore – che nel Medioevo rappresentava un significativo contrappeso all'antropologia pessimistica – viene esplicitamente abbandonata o almeno non costituisce più la base portante della cultura moderna. Per esempio, le messe in scena contemporanee dei drammi di Schiller rendono spesso evidente la distanza dei registi moderni dalle premesse umanistiche schilleriane al punto da rendere ridicola la libertà del pathos propria degli eroi schilleriani, sebbene non sempre in modo geniale. Niente mostra in modo più tangibile la crisi dell'Umanesimo stesso che il fatto che oggi le poesie di uno dei rappresentanti più importanti dell'Umanesimo vengano avvertite come comiche. Oggi il senso di nobile semplicità e quieta grandezza è oggettivamente piuttosto sottosviluppato; l'Umanesimo secolare di Settembrini può davvero strappare al lettore odierno della *Montagna incantata* di Thomas Mann soltanto un compassionevole sorriso. Sebbene Leo Naphta risulti antipatico: dopo le esperienze del XX secolo, la sua immagine di uomo appare meno insulsa di quella di Settembrini a cui egli si oppone.

In quanto segue vorrei, in primo luogo, rappresentare con una semplificazione schematica la novità e gli effetti, a livello di storia mondiale, del primo Umanesimo occidentale; in secondo luogo vorrei chiarificare, in maniera sintetica, i cambiamenti apportati dal Neo-umanesimo; in terzo luogo vorrei fare luce sulle cause e sui motivi del collasso delle convinzioni comuni al primo e al secondo Umanesimo. Infine, vorrei chiedermi, procedendo a tentoni, in quale misura possa risorgere, dalle macerie della tradizione umanistica che coprono palcoscenico del presente, un nuovo pensiero che possa portare avanti ciò che nell'Umanesimo effettivamente può rivendicare una validità sovratemporale.

I. IL PRIMO UMANESIMO

Un testo sintomatico del primo Umanesimo, attraverso il quale è possibile chiarire alcune caratteristiche tipiche di questo movimento intellettuale, è il *De excellentia et dignitate hominis* di Gianozzo Manetti del 1452². Non si tratta, in realtà, della prima opera che celebra la speciale posizione e il valore dell'uomo: è infatti fortemente influenzato dal *De excellentia et praestantia hominis* del 1447 di Bartolomeo Facio. Inoltre, e ancora di più, non costituisce l'esempio più famoso di questo tipo di trattazione così rappresentativa dell'Umanesimo: questo primato spetta naturalmente al *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola del 1486.

² Prima stampa: Basilea 1532.

Nonostante ciò, intendo delineare brevemente l'architettura dell'opera di Manetti perché è particolarmente istruttiva. Il primo libro dell'opera tratta del corpo dell'uomo, il quale viene interpretato come un microcosmo, creato da Dio bello e utile per i compiti dell'uomo. Nel secondo libro si parla dell'anima umana: anzitutto della sua definizione, quindi della sua immortalità e, infine, delle sue facoltà naturali, ovvero l'intelligenza, la memoria e la volontà. Al centro del terzo libro sta l'uomo inteso come unità corpo-spirito e varie sue prestazioni; un peso particolare viene riconosciuto alla capacità umana di svolgere una funzione attiva nella creazione a imitazione di Dio. Il quarto e ultimo libro, infine, contesta l'antropologia pessimistica del Medioevo e in particolare lo scritto *De miseria humanae conditionis* di Lotario dei Conti di Segni, futuro papa Innocenzo III (il cui scritto è rimasto incompleto: era prevista l'aggiunta di una parte sulla dignità dell'uomo): questo papa avrebbe sopravvalutato la miseria dell'uomo e non avrebbe riconosciuto il fatto che senza la sofferenza, la cui esistenza non si può negare, non ci può essere alcuna gioia. Il libro si chiude con una panoramica sulla resurrezione del corpo, ritornato nuovamente bello, e sulla Gerusalemme celeste.

Già dalla descrizione del contenuto risulta chiaro qualcosa d'importante: l'opera, in una forma assai peculiare, prosegue e al contempo supera l'immagine medioevale dell'uomo. Anzitutto, risaltano quei momenti che vanno esplicitamente contro il medioevo e quelli che se ne differenziano implicitamente. La lingua dell'opera si allontana considerevolmente dal latino medioevale: ha come modello il latino classico, in particolare quello di Cicerone. Non soltanto la lingua degli antichi romani, ma anche i loro testi godono di un carattere esemplare: vengono citati continuamente sostituendo argomenti, valgono come autorità. La familiarità con la cultura antica è considerevolmente più grande rispetto al Medioevo. Quanto alle lingue la cui conoscenza è auspicabile, accanto al latino e al greco, c'è anche l'ebraico: gli errori di Innocenzo vengono ricondotti, tra le altre cose, alla sua insufficiente conoscenza di questa lingua³.

Le differenze contenutistiche sono decisive: l'uomo viene valutato positivamente, e anche il suo corpo viene messo primariamente in risalto come luogo positivo nel quale si manifesta la bellezza. Il fatto che l'uomo sia nato nudo non deve essere inteso come segno della sua condizione di essere indifeso, ma ciò accade per ragioni estetiche: la natura non vuole celare con un involucro la bellezza dell'uomo⁴. Al biasimo per la bruttezza dei suoi escrementi viene opposta la loro utilità⁵. Anche la violenza degli impulsi umani, che talvolta supera quella degli impulsi animali, è ordinata a fini superiori: l'impulso sessuale dell'uomo è più forte di quello dell'animale perché Dio vuole un grande numero di esseri umani e per-

³ Op. cit., 213.

⁴ Op. cit., 214.

⁵ Op. cit., 216: lo sputo qualcosa di salubre, lo sterco come mezzo per il concime ecc.

ché così egli dà alle virtù l'opportunità di manifestare la loro forza attraverso il superamento degli impulsi⁶.

L'intero cosmo è creato per gli uomini: numerose attestazioni bibliche confermano la tesi che anche gli angeli sono dei servitori dell'uomo⁷. *A fortiori* vale la rivendicazione del dominio dell'uomo sul resto della natura⁸. A ragione, Ermete Trismegisto e Platone hanno chiamato "divina" la forma umana e Cicerone l'uomo "un Dio mortale"⁹.

Infine, nel famoso discorso di Pico viene definita la collocazione dell'uomo stesso nell'universo: egli può abbassarsi al livello animale o innalzarsi a quello divino; il suo luogo ontologico non è stabilito in modo fisso e definitivo, ma dipende dalle sue scelte.

E ciononostante: anche quando nell'opera si registra una svolta critica rispetto a un'immagine precedente dell'uomo, come quella offerta dal futuro Innocenzo III, il libro di Manetti rimane in grande continuità con la tradizione cristiana. La ricerca neo-umanistica del XIX secolo¹⁰ ha comprensibilmente rimarcato la rottura con la tradizione medievale avvenuta nell'Umanesimo e nel Rinascimento. La ricerca successiva ha tuttavia sempre più riconosciuto come, contrariamente a una prima impressione, gli elementi di comunanza con il cristianesimo medievale siano di gran lunga maggiori rispetto agli elementi di frattura. Per Manetti la fede in Dio è pienamente evidente, come anche quella nell'immortalità dell'anima e nella resurrezione del corpo; è proprio a partire da questa fede che egli può relativizzare le malattie sottolineate da Innocenzo e la mortalità del corpo umano. Anzi, proprio l'esaltazione delle capacità creatrici dell'uomo¹¹, così caratteristica nella maggior parte degli antropologi umanisti e ampiamente mancante nell'antropologia antica, presuppone la fede in un Dio creatore (e gioca per questo un ruolo enorme anche in un pensatore come Cusano, incline a sottili speculazioni metafisiche e perciò solo in parte appartenente all'Umanesimo¹²).

In realtà, il senso della vita del primo Neo-umanesimo si contrappone realmente a quello antico: di ciò Manetti era, almeno in parte, consapevole. Egli si confronta non solo con Innocenzo, ma anche con quelle autorità antiche che credevano che il non esser nato fosse il bene più grande e il morire il più presto possibile il secondo bene più importante¹³.

⁶ Op. cit., 141.

⁷ Op. cit., 137ss. 145.

⁸ Op. cit., 43: «...quasi solus eorum omnium dominus et rex et imperator, in universo terrarum orbe non immerito dominari ac regnare et imperare videatur». Cfr. 134ss.

⁹ Op. cit., 79. 154.

¹⁰ Si pensi solo a: J. Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien* (1860).

¹¹ Cfr. op. cit., 129.

¹² Si legga in particolare *Idiota de mente*.

¹³ Op. cit., 176ss.

La letteratura antica è piena di brani che rimandano alla fragilità dell'uomo come l'altra faccia della sua forza insolita: l'uomo viene chiamato da Pindaro "il sogno di un'ombra"¹⁴. Il fatto che la natura tragica dell'esistenza umana sia più facilmente ignorata dal primo Umanesimo rispetto alla classicità greca, è dovuto alla certezza - ancora solida - della redenzione.

I valori e le forme di pensiero del primo Umanesimo sono rimasti pregnanti per l'Occidente fino al XX secolo. Ancora oggi, soprattutto nei Paesi latini, si può talvolta trovare un tipo umano che ha qualcosa in comune con il modo di pensare di Manetti: in esso le passioni anticlericali si uniscono ad una sintesi, non sempre coerente, di pensieri di origine greco-romana con pensieri cristiani, tuttavia ampiamente secolarizzati, che ne alimentano le rappresentazioni morali. Nella sua retorica, e probabilmente anche nelle sue decisioni, le citazioni classiche prendono il posto di argomenti espliciti; il suo senso per le argomentazioni astratte è, nonostante il suo senso di superiorità, chiaramente inferiore a quello degli scolastici medievali.

Tuttavia, in un punto l'Umanesimo può reclamare di rappresentare, rispetto al Medioevo, un progresso il cui valore non è inferiore a quello dei viaggi d'esplorazione della modernità: a partire dall'Umanesimo, la coscienza occidentale dispone di una lente attraverso la quale poter meglio apprezzare i contrasti dell'attuale forma culturale dominante; quello che quei viaggi hanno ampliato da un punto di vista spaziale, l'Umanesimo l'ha fatto in linea di principio da un punto di vista temporale, anzi l'ha posto nella condizione di riflettersi al di fuori del proprio presente.

Certamente il primo Umanesimo è ancora lontano da ogni relativismo culturale: la cultura antica vale per esso come istanza normativa fino a che può essere resa compatibile con i dogmi fondamentali del cristianesimo.

II. IL SECONDO UMANESIMO

Il recupero dell'Umanesimo nella classicità tedesca ha tra i suoi antefatti un processo di graduale corrosione delle premesse culturali che avevano fatto apparire attrattiva la sintesi tra antichità e cristianesimo operata dal primo Umanesimo: processo di graduale corrosione messo in atto o comunque reso possibile dall'Umanesimo stesso. Che cosa era nel frattempo successo? È necessario ricordare perlomeno quattro fattori.

In primo luogo, la Riforma. Anche se una delle sue condizioni era l'interesse, particolarmente forte e filologicamente strutturato, per un testo - e in questo manteneva una sicura comunanza con l'Umanesimo - si trattava tuttavia di un testo non pagano. I sentimenti antiumanistici di Lutero sono palesi e, anche se Melan-

¹⁴ *Pythia* 8,95s.

tone mostra che il movimento umanistico può essere mediato con il Protestantismo, la svalutazione della tradizione connessa al “sola Scriptura” si rivela nociva per la sintesi tra antichità e cristianesimo ricercata dall’Umanesimo: i Padri della Chiesa erano infatti più vicini ad una tale sintesi rispetto agli autori della maggior parte dei libri del Nuovo Testamento (per non parlare di quelli dell’Antico Testamento). Inoltre, l’esaltazione protestante della soggettività è difficilmente compatibile con l’antico sistema di valori. È significativo il fatto che il più grande umanista, Erasmo, non si convertì alla Riforma.

In secondo luogo, non meno importanti sono le nuove scienze naturali, le quali si differenziano in modo sostanziale da quelle antiche, poiché, fra le altre cose, si collegano alla tecnica e assumono alla lettera il compito di dominio contenuto in *Genesi* 1,28¹⁵.

Alcuni padri della scienza moderna rientrarono invero nella tradizione umanistica (si pensi a Francesco Bacone); tra loro, anche critici della tradizione umanistica come Cartesio, dovettero molto allo studio della matematica antica. Ma una cosa è chiara: chi si dedica agli studi, per esempio quelli richiesti dalla lettura della meccanica e dall’ottica di Newton, non potrà più dare per scontata la classicità – nel senso di una pretesa di verità sovratemporale – degli scritti dell’antichità, perlomeno di quelli di scienze naturali e di filosofia naturale; anche semplicemente dato il carico di lavoro che è richiesto da quello studio, a meno che lo studioso non disponga di un’intelligenza eccellente, sarà difficile per lui occuparsi a fondo di testi antichi, come invece era ancora possibile per gli umanisti.

La scissione tra le due culture inizia a formarsi nel XVIII secolo. L’ideale dei metodi delle nuove scienze naturali ha ripercussioni su tutti i sistemi epistemici. Con Hobbes, anche la scienza politica inizia a trasformarsi secondo il modello moderno, e anche in questo caso ciò ha come conseguenza che la classicità degli antichi soffra una perdita: a seguito della lettura del *Leviatano* di Hobbes, gli scritti di filosofia politica di Platone e Aristotele appaiono facilmente ascientifici.

In terzo luogo, però, ciò che è più importante è il sottile cambiamento del concetto di filosofia, che in parte segue alla Rivoluzione scientifica del XVII secolo e in parte la produce. Le *Meditazioni sulla filosofia prima* di Cartesio rappresentano, nel contenuto e nel metodo, una rottura con la filosofia del Medioevo incomparabilmente più grande rispetto a quella operata da tutte le opere della filosofia umanistica e rinascimentale. Anche se le filosofie di Spinoza e di Leibniz costituiscono dei grandiosi tentativi di collegare i principi cartesiani con elementi della metafisica antica, le può capire soltanto chi è in grado occuparsi di questioni essenzialmente estranee all’Umanesimo.

La storiografia della filosofia degli ultimi decenni ha giustamente richiamato l’attenzione sul significato a lungo trascurato della filosofia rinascimentale, ma tale

¹⁵ Per la differenza tra i due tipi di scienza cfr. V. Höhle, *Philosophie der ökologische Krise*, C. H. Beck, München 1994², 50ss (tr.it. Einaudi, Torino 1992).

riconoscimento non cambia niente circa l'evidente cesura che Cartesio ha rappresentato per la storia del pensiero. Egli rappresenta lo spartiacque fondamentale da cui consegue un diritto della filosofia moderna all'indipendenza. Cartesio ha aumentato le pretese di ciò che si può chiamare "fondazione", come ha fatto la filosofia analitica nel XX secolo. Si può trovare più saggezza in Manetti e Pico che in Cartesio, ma in originalità e acutezza di pensiero essi non sono assolutamente al suo livello. Per la maggior parte di coloro che hanno preso seriamente e fatta propria la sfida cartesiana, l'impostazione di pensiero umanistica è divenuta insipida: un'impostazione che ha sostituito un'autorità - quella della scolastica - con un'altra, ma non si è mai innalzata all'autonomia della ragione. Nella *querelle des anciens et des modernes* diviene chiaro anche per l'arte che la modernità dispone assolutamente di un suo proprio pregio.

Mentre la formazione della moderna scienza della natura fu solo in parte favorita dall'Umanesimo, il quarto motivo del suo declino deriva interamente dall'Umanesimo stesso. Più accuratamente ci si occupava dell'antichità, più si riconosceva che alla sua base non si trovava un unico sistema di valori, ma che essa si era profondamente trasformata nel corso della sua storia. A partire dal XVI secolo, fu studiato il lungo cammino che dalle *Dodici tavole* giunge al *Corpus Iuris Civilis* e, sebbene tale interesse di storia del diritto sia strettamente collegato a questioni pratiche di politica del diritto (dato che il diritto romano era, dopo la sua ricezione, un diritto valido: valido allo stesso modo in cui avrebbero dovuto esserlo i valori antichi), in queste ricerche risiede tuttavia uno dei germi della coscienza storica moderna.

Così come all'inizio dell'Umanesimo al centro dell'interesse stava l'epoca romana e il mondo greco fu studiato in modo sistematico soltanto a partire dal XV secolo, così all'inizio dell'età moderna risultava particolarmente interessante il mondo ellenistico: si pensi al Neostoicismo e al Neopitagorismo del XVII secolo. La ragione è facilmente intuibile: tale filosofia risultava meno estranea di quella, per esempio, dei presocratici, la quale avrebbe attirato un interesse più ampio soltanto nel XIX secolo. Una cosa è certa: più si studiavano le singole epoche dell'antichità, più ci si accorgeva delle differenze esistenti tra di loro. Per Vico è chiaro che le rappresentazioni morali di Socrate si allontanano notevolmente da quelle di Omero. Con ciò, però, l'antichità perde il suo carattere paradigmatico e si impone la domanda: quale antichità? Una volta che si è riconosciuto che alcuni dei propri concetti di valore, considerati scontati, erano per l'antichità del tutto estranei, ecco che essa perde quasi inevitabilmente qualcosa della sua attrattività.

Ciononostante, il metodo di ricerca delle scienze dell'antichità, nel 1800, era ancora conciliabile con quel rinnovato tentativo - del quale all'epoca, in Germania, si occupavano i pensatori e i poeti più noti - di portare la formazione umanistica al centro del sistema di educazione. Ciò che rende questo tentativo di gran lunga superiore ad un approccio meramente "epigonale" è il fatto che esso trova il

suo punto di partenza nei cambiamenti nel frattempo avvenuti nella storia mondiale. Proprio perché la società moderna si differenzia in modo così marcato rispetto a quella antica, si impone un ritorno ai suoi contenuti principali.

Questo nuovo argomento non intacca assolutamente la coscienza storica, nel frattempo raggiunta, delle differenze tra antichità e modernità, e si basa su una valutazione spassionata delle trasformazioni intervenute ad opera della scienza e della tecnica moderne.

In difesa del valore dell'educazione umanistica si registrano due argomenti: uno formale, secondo il quale la familiarità con un'altra cultura permette una distanza critica nei confronti della propria; e uno materiale, secondo il quale proprio la cultura greca (e in misura minore quella romana) rappresenta l'antidoto, urgente e necessario, contro le storture della modernità. La giustificazione di questa seconda tesi consiste nel riferimento a quel tipo di uomo olistico, ancora possibile nell'antichità ma sempre di più compromesso dal processo di modernizzazione.

Si legge in un passaggio caratteristico delle lettere di Schiller *Sull'educazione estetica dell'uomo*: «L'artista è sì figlio della sua epoca, ma guai a lui se ne è al tempo stesso il pupillo o addirittura il favorito. Che una divinità benefica strappi per tempo il neonato al petto della madre, lo nutra col latte di un'epoca migliore e lo porti alla maggiore età sotto un lontano cielo greco. Che torni, quando sarà diventato uomo, come figura estranea al suo secolo, ma non per rallegrarlo con la sua apparizione, bensì, terribile come il figlio di Agamennone, per purificarlo. La materia, è vero, la trarrà dal presente, la forma però da un'epoca più nobile, anzi al di là del tempo, dalla assoluta immutabile unità del suo essere»¹⁶. I valori della cultura greca sono per Schiller eterni. Tuttavia, ne fondano l'importanza non solo la loro validità ideale ed eterna ma anche e proprio la loro contrapposizione a quelle tendenze della modernità che vengono percepite come distruttive. La poesia filosofica schilleriana *Gli dei della Grecia* non vuole ravvivare, ben inteso, la fede nelle divinità greche: rimanda piuttosto alla perdita in termini di percezione del mondo che procede di pari passo con la modernità, e in particolare con le moderne scienze naturali. La Natura non viene più esperita come vivente, ma come macchina: in questo senso il ritorno alla religione greca può offrire stimoli per un nuovo rapporto con la natura. Schiller è tuttavia sufficientemente realista da sapere che il processo della modernità è irreversibile. Egli si rende anzi assolutamente conto del fatto che la nostalgia per la natura stessa non è niente di naturale.¹⁷ In altre parole, egli sa molto bene che la sua poesia è sentimentale e non ingenua, e perciò differente, nel suo nucleo, da quelle della Grecia.

La visione del mondo di Schiller è assolutamente moderna in un punto importante: nel suo kantismo. A differenza dei Greci, lo Schiller kantiano riconosce

¹⁶ F. Schiller, *L'educazione estetica*, ed. it. a cura di G. Pinna, Aesthetica Edizioni, Palermo 2005, 40-41 (lettera nona). Ed or. in *Sämtliche Werke*, V vol., München 1959, 593.

¹⁷ Cfr. op. cit., 711: «Loro (i greci) sentivano naturalmente; noi sentiamo il naturale».

come ultimo criterio normativo qualcosa che non appartiene alla natura, ma che la trascende per principio: la legge morale, la quale non è fondabile empiricamente. La sua critica al rigorismo kantiano e il superamento del dualismo tra filosofia teoretica e pratica in nome della bellezza, non cambiano le cose. Soltanto all'interno di una cornice moderna, ovvero kantiana (molto più lontana dal Cristianesimo di quanto non lo fosse il primo Umanesimo), può essere compresa in modo adeguato la giustificazione schilleriana di un'opzione umanistica. Certo è vero che non tutti i rappresentanti del secondo Umanesimo erano kantiani (Goethe sicuramente non lo era), ma la modernità del Goethe spinoziano non è meno ovvia di quella di Schiller, ed è altrettanto chiaro che la distanza di Goethe dal cristianesimo non è inferiore a quella di Schiller.

III. IL COLLASSO DEL SECONDO UMANESIMO

Perché è venuto meno anche il secondo Umanesimo? Per un verso, per un rafforzamento, nel XIX e nel XX secolo, di tutti quei quattro fattori che avevano già condotto alla crisi del primo Umanesimo. Per altro verso, per alcuni nuovi fattori che hanno reso difficile il rinnovamento del pensiero umanistico. Comincio con un'analisi del rafforzamento dei primi quattro fattori, per poi occuparmi dei nuovi.

In primo luogo, a proposito della Riforma, nella prima parte del XVIII secolo sono venute meno le ultime speranze – che un pensatore come Leibniz aveva ancora coltivato – di un'unione delle due confessioni cristiane dell'Europa occidentale. Questo, fra le altre cose, per via di un fenomeno totalmente nuovo, quello del pietismo, che valorizzò la soggettività in un modo che per Lutero sarebbe stato ancora impensabile. Il distacco dalla tradizione della teologia razionale, che era stata un importante anello di congiunzione tra la filosofia greca e la fede cristiana nella rivelazione, raggiunge il suo punto massimo nel XX secolo nella cosiddetta teologia dialettica: anche se era comprensibile la rivolta contro la cultura protestante, nella cornice di questo nuovo concetto di teologia diventa poco praticabile un riagganciarsi senza rotture all'antichità precristiana.

In secondo luogo, bisogna menzionare il trionfo delle scienze naturali, la cui applicazione pratica trasformò in modo sempre più intenso l'ambiente di vita dell'uomo normale, cosicché l'immediata perspicuità della poesia greca diminuì considerevolmente. Peraltro, anche indipendentemente dal suo utilizzo tecnico, la scienza naturale moderna si distanzia da quella antica: la struttura base concettuale della teoria della relatività e dei quanti si distanzia, perlomeno a prima vista, dalla scienza antica ancora più di quanto non fece la teoria newtoniana; la sua complessità matematica è molto alta, e un pensiero che si dedica ad essa è sempre più raramente capace di quelle prestazioni cognitive che lo studio dell'antichità richiede: ovviamente, vale anche il viceversa. Il valore delle moderne scienze naturali per la

vita appare molto maggiore rispetto a quella delle scienze umane, il che ha inevitabilmente fatto diminuire il prestigio delle *humanities*.

Non soltanto però la forma, ma anche il contenuto perlomeno di una nuova teoria scientifica, si dimostra oltremodo ricco di conseguenze per la decadenza dell'Umanesimo: mi riferisco ovviamente alla teoria dell'evoluzione darwiniana. Al suo interno, la posizione speciale dell'uomo, la quale possedeva un carattere assiomatico in particolare per l'Umanesimo cristiano (ben di meno per la scienza antica, che trattava l'uomo come un animale in mezzo ad altri), sembrò divenire discutibile. La rimozione del pensiero teologico contraddisse, inoltre, una delle ipotesi elementari fondamentali, perlomeno della parte preponderante del pensiero scientifico antico: a partire da Darwin ci dobbiamo interrogare sulle radici del comportamento umano nell'evoluzione che lo precede, e questo, almeno ad uno primo sguardo, è nocivo per una visione antropocentrica.

Mentre l'analisi spregiudicata di quei tratti della natura umana che non sono proprio attraenti era sostenuta presso i moralisti francesi da premesse normative (e in particolare teologiche), lo sguardo sociobiologico sull'uomo è freddo, se non apertamente cinico: l'uomo appare come una macchina di sopravvivenza particolarmente complessa, programmata dai suoi geni nella quale risulta difficile ritrovare qualcosa di divino.

La filosofia moderna, in terzo luogo, ha scardinato un fondamento decisivo tanto del primo quanto del secondo Umanesimo: la convinzione che vi è un valore oggettivo idealmente valido. Dopo lo sfacelo della teologia razionale, e della metafisica platonica che la sosteneva, non è facile rimanere fedeli al modo di vedere secondo il quale i valori sono qualcosa di più che entità psicologiche o sociali; il credere in una storicità radicale dell'esistenza umana fa apparire, per di più, il ricorso alle epoche precedenti come inaccettabile, dato che senza costanti antropologiche e senza norme sempre valide, tale ricorso non è niente più che il capriccio di un antiquario.

Inoltre, non si può capire senza difficoltà come, in assenza di valori che valgano indipendentemente dalle volontà fattuali umane, si possa evitare la conseguenza per la quale i vincitori della storia hanno ragione in ultima istanza. Certamente il XIX secolo ha prodotto metafisiche della storia puramente immanentistiche (quella marxista è la più nota), le quali pretendevano di evitare l'auto-rassegnazione alla realtà presente senza l'assunzione di un punto di riferimento normativo che trascende il mondo, e cioè grazie alla pretesa di poter prevedere la storia futura. Ma questa pretesa è insostenibile, e da lì il positivismo della forza diventa una conseguenza naturale di una visione del mondo immanentista.

Non meno discutibile, e nel nostro contesto bisognosa di dibattito, è l'ulteriore pretesa di queste teorie di fare davvero seriamente i conti con l'Umanesimo. Si può certo concedere che il programma socialista di superamento delle barriere borghesi nella formazione dei cittadini (le quali escludevano grandi strati della po-

polazione dall'accesso al sapere ritenuto valido e paradigmatico) fosse meritorio e obiettivamente legittimo proprio quando si abbracciavano degli ideali morali universali. Ma può essere contestato, a ragione, che l'eliminazione di Dio abbia portato l'Umanesimo alla sua verità.

Ciò che allarma non è la fondamentale rottura con l'Umanesimo cristiano della prima età moderna (le rotture con la tradizione, come già detto, possono essere utili, anzi inevitabili); piuttosto, è inquietante il fatto che, nell'Umanesimo positivista e marxista, l'uomo viene consegnato esclusivamente ai suoi pari senza alcuna possibilità teorica di appello ad un'istanza superiore. La situazione diviene ancora più insidiosa per il fatto che l'uomo al quale viene consegnato l'uomo dell'età postcristiana, non è più l'uomo antico, il quale conosceva senz'altro la sua finitezza e il suo essere a rischio. È invece un uomo che, grazie alla scienza moderna e soprattutto al dominio della natura e della società reso possibile da essa, ha assunto per così dire il posto di Dio a riguardo del suo potere e purtroppo solo riguardo ad esso. Cadere nelle mani di un uomo di tal fatta diviene veramente terrificante.

Una volta che ci si è decisi contro il platonismo, l'esplicito positivismo della forza del tardo Nietzsche mi sembra in ogni caso più coerente delle mezze misure dell'Umanesimo immanente. Nietzsche non è importante soltanto come filosofo, ma anche come filologo classico e come teorico e critico della filologia classica. Infatti, la nuova forma assunta dalla filologia classica del XIX e del XX secolo, che Nietzsche aveva percepito in anticipo, è una delle più sottili cause della decadenza dell'Umanesimo, e una delle più paradossali. Se già nella prima età moderna si era riconosciuto il cambiamento storico avvenuto all'interno dell'antichità, la filologia classica del XIX e del XX secolo ha partecipato al processo di trasformazione, condizionato dall'appena citato processo filosofico, degli *studia humaniora*, in scienze umane che pretendono di essere neutrali per quanto riguarda i valori. Per le scienze sociali, considerando le posizioni di Vico, Montesquieu, Tocqueville, Comte, Marx, Durkheim, Weber e Pareto, questo processo si lascia ripercorrere in maniera molto precisa: alla sua fine sta una considerazione di tutti i sistemi sociali - anche il proprio - per così dire "da fuori", una considerazione che si astiene da ogni valutazione e anzi ritiene di aver smascherato i valori come illusori¹⁸.

Anche se la filosofia classica non si è innalzata ai livelli di astrazione propri delle scienze sociali, e perciò il processo analogo è avvenuto in modo più inconscio che conscio, tuttavia nel XIX secolo si rileva chiaramente uno spostamento d'interesse: non si vuole più imparare *dal* passato percepito come classico, come ancora Theodor Mommsen - senza dubbio uno dei fondatori della storiografia critica, ma anche un cittadino impegnato dal punto di vista politico e di riforma

¹⁸ Vedi il mio saggio *Zur Philosophie der Geschichte der Sozialwissenschaften*, in: V. Höhle, *Die Philosophie und die Wissenschaften*, Monaco 1999, 125-165 e 230-233; traduzione italiana in: *Quaderni di teoria sociale* 5 (2005), 43-87.

del diritto - vuole fare con la storia romana; ma si vuole imparare esclusivamente *circa il* passato, il quale diventa un oggetto di ricerca in ultima istanza estraneo al ricercatore, esattamente come lo scarabeo lo è per l'entomologo.

Questo sentimento di estraneità permette certamente anche l'indagine dei lati oscuri dell'oggetto di ricerca, ignorati quasi inevitabilmente da una considerazione idealizzante orientata in senso normativo. La cosa affascinante, anche se massimamente contraddittoria, della posizione di Nietzsche, è la seguente: da un lato egli riconosce e giudica con grande chiarezza il sottile processo di cambiamento nella filologia classica, che conduce alla presente forma ridotta, la cui rilevanza per la società è molto esigua; dall'altro lato, nonostante tutte le deviazioni rispetto alla ricerca oggettiva a partire da *La nascita della tragedia*, egli ne ha appreso i metodi in modo così accurato che la sua immagine della Grecia si allontana in modo considerevole da quella del primo Umanesimo: Nietzsche conosce senz'altro gli aspetti sgradevoli della cultura greca (si pensi alla schiavitù).

Il ritratto della Grecia da parte della filologia del XIX secolo è incomparabilmente più preciso rispetto a quello dei secoli precedenti; questa precisione non è rimasta senza conseguenze anche per la coscienza generale: il capitolo centrale "Neve" della *Montagna incantata* veicola una visione della Grecia che - nella sua discordanza e nella sua visceralità - si allontana considerevolmente dalla rappresentazione di Hellas fatta da Schiller, proprio perché è una concezione venuta dopo Nietzsche.

Da questa chiara conoscenza delle differenze fondamentali delle rappresentazioni morali della Grecia rispetto a quelle della modernità condizionata cristianamente, deriva il secondo dilemma nei rapporti di Nietzsche con l'antichità. Da un lato Nietzsche ha svolto un ruolo nel processo di relativizzazione di tutti i valori, anzi l'ha accelerato come nessun altro: ha esplicitato in modo radicale ciò che i suoi odiati colleghi filologi provocavano implicitamente; dall'altro lato, Nietzsche non si vuole rassegnare all'indifferenza di tutto e di tutti, ma aspira, al contrario, a una trasvalutazione dei valori e, con ciò, a una sostituzione di quelli validi nel suo tempo con altri nuovi.

Ovviamente, per via delle sue premesse gnoseologiche e metafisiche, Nietzsche non riesce a giustificare la sua opzione in favore di nuovi valori. Le strategie che egli segue sono di tipo diverso: gioca il ruolo del profeta, il cui tono stridulo vorrebbe nascondere la mancanza di argomenti, si avvale in modo brillante di diverse forme d'arte e si richiama all'antichità.

In questo si rivela in maniera notevole il fondo umanistico che ancora permane in Nietzsche; anzi, paradossalmente, si può dire che il Nietzsche relativista dei valori rimane molto più rigorosamente fedele al carattere paradigmatico dell'antichità rispetto ai suoi colleghi filologi, i quali non avrebbero mai avuto l'ardire di professare un relativismo dei valori, ma per forte abitudine, senza la

minima coscienza dell'opposizione alla loro attività, si riempivano la bocca di *topoi* umanistici (si pensi a Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff).

Tuttavia, l'Umanesimo di Nietzsche si differenzia da quello precedente in modo sostanziale: a partire dalla coscienza del cambiamento storico all'interno dell'antichità, egli si rivolge con mordacità, già nel suo primo libro, contro alcuni pensatori e scrittori antichi; in particolare odia Platone, il più importante anello di congiunzione tra cultura antica e cristiana. Al contempo, considera e accetta proprio quei momenti della cultura greca nei quali essa si allontana in modo più chiaro dai moderni condizionamenti del Cristianesimo: tra questi, il carattere pre-universale della sua eticità, compatibile con la schiavitù e l'oppressione di altri popoli. La filosofia morale di Nietzsche certamente non è pre-universale, ma, dal momento che egli conosceva il Cristianesimo, è anti-universale, e dunque, perlomeno quando alla base del giudizio c'è un'etica universale e intenzionale, persino peggiore del peggiore eccesso delle culture pre-universali.

Questo rende il suo Umanesimo il polo opposto rispetto all'Umanesimo cristiano non ancora storicista e della prima età moderna. Non sorprende che, a partire dalle aporie che sono divenute chiare in Nietzsche, difficilmente si dia connessione tra filosofia e filologia classica¹⁹, e che la tradizione dell'Umanesimo sia divenuta generalmente discutibile: forse non è un caso il fatto che una nazione con una tradizione umanistica così forte come la Germania - ma per l'appunto passata attraverso un Umanesimo post-nietzscheano - tra il 1933 e il 1945 sia diventata il soggetto della politica più anti-universale della storia mondiale.

Con ciò si compie il passaggio ai fattori esclusivamente moderni che, accanto al rafforzamento di quelle tendenze anteriori, hanno contribuito allo scardinamento dell'Umanesimo. L'Umanesimo secolare, non più motivato teologicamente o metafisicamente, stette e cadde con una filosofia escatologica della storia, per la quale alla fine del processo di industrializzazione il paradiso entra in terra e la trascendenza viene così abbassata completamente a livello dell'immanenza. Questa speranza non si è compiuta. Al contrario, all'inizio del XXI secolo, l'ottimismo storico del XIX secolo ci sembra addirittura spettrale. E questo per almeno tre motivi.

In primo luogo, la dimensione dei mali morali che il XX secolo ha prodotto va oltre ogni descrizione. Due guerre mondiali e due totalitarismi sicuramente non sono l'unica ma, probabilmente, la cosa fondamentale che la posteriorità assocerà con tale secolo visto dall'alto. Considerando ciò che gli uomini si sono reciprocamente inflitti nei gulag sovietici, nei campi di sterminio nazionalsocialisti, in Cambogia e in Ruanda, la credenza che l'uomo sia per natura buono o comunque lo diventi nel corso della storia, ha qualcosa di folle, o perlomeno di irresponsabile.

¹⁹ Gadamer può essere citato come istanza opposta; infatti la sua filosofia è essenzialmente condizionata dal suo studio della filologia classica. Ma sebbene *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1960) sia un'opera molto impressionante, l'importante visione della storicità dello storicismo non viene portata avanti fino al superamento dello storicismo e fino al recupero di un orizzonte di validità pura, ma in fin dei conti rende servizio al trionfo dello storicismo.

La fiducia nell'uomo è resa molto difficile se si considera il suo fallimento morale, il quale non decresce in alcun modo con l'aumento del suo potere, ma assume soltanto forme più pericolose.

Non esiste una fondata speranza nel fatto che il prossimo secolo sarà più fausto: purtroppo l'ipotesi contraria è sostenuta da argomenti di gran lunga migliori. Due ordini di problemi supportano tale visione pessimistica. Anzitutto la crisi ecologica, che nei prossimi decenni minaccia di aggravarsi in una catastrofe ecologica. Il nostro comportamento ambientale non lede soltanto i principi elementari della giustizia intergenerazionale: molto lascia pensare che l'estinzione di una specie o la sofferenza di un animale sia un male morale in sé, indipendentemente dalle conseguenze per l'uomo. L'uomo non è dunque l'unico essere dotato di un valore intrinseco, e se l'Umanesimo lo dovesse supporre, dovrebbe essere superato se si vuole trovare un nuovo rapporto con la natura, meno disastroso. Cartesio non apparteneva al movimento umanistico del suo tempo, ma il suo antropocentrismo smisurato, che trattava gli animali come macchine prive di sentimenti, è stato sicuramente ricco di conseguenze per l'età moderna e per le forme successive di Umanesimo.

Oltre che dalla crisi ecologica, la sopravvivenza dell'umanità è minacciata dalla crescente distanza tra i Paesi ricchi, formati per una buona parte dall'Europa occidentale, e i Paesi poveri. La speranza in uno sviluppo unitario del mondo non si è compiuta, e ciò porta con sé gravi rischi per la pace mondiale. Tuttavia, così come dietro la crisi ecologica, perlomeno secondo l'opinione di alcuni, si cela una percezione falsa della natura - e cioè una visione antropocentrica, dunque umanistica - così, analogamente, si può sostenere la tesi per la quale il perseguimento privo di scrupoli degli interessi europei fu favorito dall'ideologia umanistica.

L'Umanesimo, si potrebbe domandare, non è un movimento profondamente eurocentrico? Un movimento che, non a caso, ha avuto il suo apice nell'epoca dell'imperialismo europeo e che ora dev'essere posto insieme *ad acta* con esso? L'umanità occidentale ha in generale diritto di elevare la propria tradizione a criterio assoluto? L'umanità europea non rappresenta soltanto una piccola parte della popolazione mondiale, e forse neanche quella economicamente più efficace a lungo termine, come suggeriscono i Paesi dell'Oriente asiatico? Lo studio di altre culture accanto a quella greco-romana a partire dal XIX secolo non ha forse reso chiaro di quali tesori spirituali dispongono queste altre culture: tesori non tutti presenti in Occidente? E non dovremmo essere felici, dato che difficilmente sarebbe stato intrapreso così intensamente lo studio di queste culture straniere senza la fine del carattere paradigmatico della filologia classica, di tale fine?

IV. UN UMANESIMO PER DOMANI

Tutte queste domande ed obiezioni sono da prendere assolutamente sul serio, più seriamente di qualsiasi chiacchiera umanistica che li eviti in modo disonesto. Soltanto chi si pone tali domande ha il diritto morale di sostenere l'Umanesimo in una di quelle modificazioni che lo rendono una posizione sostenibile ancora oggi. Di seguito mi propongo di discutere, per prima cosa, il contenuto teorico dell'Umanesimo e, quindi, il suo riferimento storico all'antichità greco-romana nella forma che mi pare ancora oggi credibile, anzi che può addirittura offrire un orientamento di vita.

Un Umanesimo che sia all'altezza dei tempi deve riconoscere, tra i punti critici fin qui rilevati concernenti il ruolo dell'uomo nella totalità dell'essere, i seguenti punti: l'uomo è innanzitutto parte della natura, alla quale egli rimane legato per la sua genesi e per il suo modo di essere organico. In questo senso, l'espressione "distruzione della natura" è equivoca in quanto, in base alle leggi della conservazione, si può verificare soltanto una trasformazione della natura e non la sua distruzione; alla fine, perciò, delle trasformazioni della natura che l'umanità industrializzata provoca in misura elevata, se continuano in modo incontrollato, avrà luogo anche la distruzione dell'umanità, insieme a quella di tante altre specie. Inoltre, un'etica plausibile riconoscerà che l'uomo non è l'unico essere dotato di un valore intrinseco. Non soltanto perché, possibilmente, il maltrattamento degli animali che abbassa la soglia di inibizione rispetto alla crudeltà verso gli uomini è da condannare, ma anche perché è ingeneroso in sé e indegno per un essere che giustamente rivendica il diritto di godere di una posizione speciale all'interno della natura.

Dunque, a mio avviso, in ciò risiede la verità dell'Umanesimo: l'uomo è tra tutti gli esseri da noi conosciuti quello con il valore intrinseco più alto, ma non è appunto l'unico dotato di un valore intrinseco. In questo senso, mi sembra giustificabile uccidere degli animali ove ciò sia necessario per salvare una vita umana; assolutamente problematica invece è l'uccisione di animali, e in nessun caso ammissibile il maltrattamento, con lo scopo di soddisfare un appetito che può essere soddisfatto in altro modo. A maggior ragione questo vale per lo sterminio di una specie, e cioè anche qui indipendentemente dall'utilità per l'uomo.

La posizione speciale dell'uomo deriva dal fatto che egli può riconoscere valori: ciò significa, però, che i valori devono essere indipendenti dalla sua volontà. Un'etica forte deve abbracciare un realismo morale e quest'ultimo non è compatibile con quella posizione che si può chiamare "antropogenetismo", la quale ritiene che sia l'uomo a porre il valore.

Il preciso statuto ontologico dei valori, ed il modo della loro conoscenza, non può essere discusso in questo luogo: qui mi interessa soltanto che essi, insieme con la natura preumana, appartengono a un'altra sfera dell'essere che deve essere riconosciuta accanto a quella dell'uomo. La religione orbita attorno a questa sfera.

Anche se alcune rappresentazioni di Dio sono contraddittorie, tuttavia il valore irrevocabile delle religioni consiste proprio nel riconoscimento di questa sfera in quanto sacra, ovvero vincolante la volontà umana. Certo l'uomo ha la facoltà di astrarsi da questa sfera, ma così facendo giunge a quei fenomeni che rendono difficile la fiducia in esso. Una fiducia sensata negli uomini, infatti, non può consistere nel ritrovare il senso della storia nel distacco da questa sfera dell'essere: al contrario, tale distacco costituisce il vero pericolo per l'uomo.

Una profonda sfiducia nei confronti dell'uomo empirico, il quale è l'animale intraspecificamente più aggressivo che la natura abbia creato, è senz'altro logicamente compatibile con il rimanere fedeli all'idea normativa dell'uomo alla quale l'individuo ha il dovere morale di avvicinarsi. L'uomo ideale è, tra tutti i detentori di valori immanenti nel mondo, quello supremo a noi noto. Appartiene all'uomo ideale il riconoscimento della dignità umana dei suoi simili, la quale proviene da tale pienezza di valore; oltre a ciò, egli non distruggerà senza necessità i detentori di valore che stanno al di fuori del mondo umano, e piuttosto li aiuterà a realizzare la pienezza di valore per loro possibile.

Se è indubitabile il fatto che l'idea di dignità umana universale sia sorta più ovviamente nell'etica e nella filosofia del diritto dell'ambito culturale dell'Occidente piuttosto che altrove, è però anche vero che tale ambito culturale può rivendicare un interesse particolare non perché si tratta della nostra origine, ma perché, sulla base di questa cultura, sono divenuti possibili un interesse ed un rispetto per le altre - un interesse e un rispetto che non sono stati frequenti nella storia.

Purtroppo, è vero che non sempre la cultura occidentale ha reso giustizia a questo ideale, ma chi intende criticare la storia europea - totalmente a ragione - sotto questo punto di vista non deve perdere di vista il criterio necessario alla sua critica. Proprio chi prende sul serio l'idea di diritti umani universali dovrebbe occuparsi con sincero interesse non soltanto di ogni uomo che incontra, ma anche di ogni cultura, col desiderio di imparare qualcosa non soltanto a proposito di essa ma anche da essa; non c'è dubbio che attraverso lo studio di culture extraeuropee possano essere scoperte alternative alle storture del presente (ricordo solamente il concetto di natura delle culture arcaiche). Tuttavia, non possiamo pascerci nelle illusioni: il progetto della modernità, come è stato concepito nell'era moderna dell'Europa occidentale, è diventato, nel bene e nel male, il destino dell'intero pianeta, e perciò la sua analisi riveste un'urgenza particolare.

La grandiosità della cultura greco-romana consiste nella sua particolare vicinanza e lontananza all'età moderna. Chi è soltanto un filologo classico non comprenderà il presente, per la comprensione del quale è imprescindibile una certa familiarità con la filosofia e la scienza moderne, e ancora di meno aiuterà a dare forma al futuro. Ma chi non sa assolutamente niente del passato greco-romano potrà altrettanto poco indicare una strada per il futuro. La cosa affascinante dell'antichità classica, a differenza delle grandi civiltà del Vicino Oriente, risiede nel fatto che

essa anticipa momenti essenziali dell'età moderna, anche se la maggior parte delle volte in forma di un'alternativa concreta: chi conosce la matematica greca e la giurisprudenza romana può addentrarsi più velocemente nei loro equivalenti moderni e, al contempo, comprendere più rapidamente gli aspetti problematici di questi. Inoltre, bisogna ammettere che ci sono verità senza tempo che l'antichità ha intuito: di particolare valore è la verità intramontabile che esistono verità intramontabili. Per la posizione etica sopra delineata, il platonismo continua a rappresentare il migliore fondamento metafisico possibile.

Le religioni universali rappresentano nell'eticità umana il punto di svolta decisivo della storia mondiale, in particolare le religioni monoteistiche che rappresentano una necessaria, sebbene non sufficiente, condizione per l'idea dei diritti umani, la quale è stata senza dubbio ulteriormente favorita dalla definizione cristiana dei rapporti tra uomo e Dio²⁰. Anche se, dato il concetto di verità della filosofia e della scienza moderna, e in considerazione della mancanza palese della cultura dell'Europa occidentale in rapporto alla natura e alle altre culture, non possiamo identificarci completamente con l'Umanesimo cristiano nel modo in cui esso si è affermato nella storia, tuttavia, la connessione del platonismo e dell'etica universalista - certamente da concretizzare e modificare, ma sicuramente non da abbandonare - rimane la base per ogni nuovo umanesimo.

²⁰ Nella sua lettera a Jean Beaufret, *Über den Humanismus* (in: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern/München 1975, 55-119, 63), Heidegger scrive giustamente che in senso lato «anche il Cristianesimo è un Umanesimo, nella misura in cui, secondo la sua dottrina, tutto dipende dalla salvezza dell'anima (*salus aeterna*) dell'uomo e che la storia dell'umanità appare nella cornice della storia sacra». Non posso abbracciare liberamente la critica di Heidegger all'Umanesimo perché il punto di arrivo di questa critica, il suo concetto di Essere, rimane per me incomprensibile; soltanto una traduzione di "Essere" in "legge morale" permette, a mio avviso, di trovare un senso in quella critica.

L'HUMAINE MESURE OU L'INSTITUTION DES REGISTRES CA- TEGORIELS DE L'HUMAIN ET DU NON HUMAIN

STEPHANE CORMIER

Université Bordeaux Montaigne
stephane.cormier@u-bordeaux.fr

ABSTRACT

Which do we conceptualize like Human in opposition to non Human? The institution of “large shares” or “The Great Divide”, in terms of categories between the Human one and the non Human one, is far from to be always established in various times and Human spaces, such as we generally think it. This apparently natural institution, even expresses, appears after examination much less obviates that we thought it traditionally. For this reason, it constitutes an object of intellectual investigations of choice for many traditional knowledge such anthropology, the history, philosophy, theology, but also for the whole of contemporary sciences. Because, this category institution questions the identity even the EC what we indicate like human, and consequently, like nonhuman. Indeed, about what and which precisely speak us when it is question of Human or the Human ones, about humanity in generic term? What do we seek to describe and qualify under the registers of Human and non Human? Which are the non Human, of the binarism category ones presupposed which institute the registers of conceptual dualism Human/humanity/inhumanity? What do we seek to think in the idea of one “beyond the human one”, which the latter institutes a differentialism between the beings or entities or contrary, seeks with the indifférencier as in certain news of anthropology who challenges any anthropocentrée & humanistic design?

Most traditional definitions tend to affirm that this we claim to conceptualize & to subsume under the concept of “Human” constitutes something like a certain exception in the order of the alive one. What is it exactly of this alleged “human exception”? What does it recover precisely? In addition, to answer the interrogation: “That are the non Human ones and which is the human ones? ”, does not have anything manifesto apart from this we can crudely observe and who allows us to or not retain, more or less, certain features of appearance and the behavior. We could also answer in a provocative and relativistic way: “With each one its Human and its non Human, its humanity and its nonhumanity”, according to the configurations which we institute to return account of the whole of the interactions that we let us have or not with our multiple, material & immaterial, visible & invisible environments! There thus do not exist standards which would tend in manner more or less final and universal to govern the uses category of Human and of the Human one.

For these reasons, the challenge of our short communication will be to expose presupposed and reasons of such an interest category, conceptual and descriptive fundamentally Human for the non Human one which gives an account of the multiple forms of the institution of human the versus the nonhuman one, while founding, in addition, a whole range of beings or of entities going from the one with the other, thus questioning the imaginary and real bases of our

multidimensional assignments in category terms, of identity, anybody, cognitive faculties, various heritages, sensitivity, etc.

KEYWORDS

Human / non Human, Anthropology, Philosophy, Catégorial Institutions, Sciences

Notre propos non exhaustif réfère à une recherche des motifs, des effets produits ou institués par une certaine typification des procédures et thématiques catégorielles qui configure la complexité, la richesse de ce que nous cherchons à circonscrire dans un recueil éthico-rhétorique qui spécifie la signification de l'humain¹. Autrement dit, quels peuvent être les présupposés et raisons d'un tel intérêt catégoriel, conceptuel et descriptif foncièrement humain pour le non humain qui rend compte des multiples formes de l'institution de l'humain *versus* le non humain, en instaurant, par ailleurs, toute une gamme d'êtres ou d'entités allant de l'un à l'autre, interrogeant ainsi les fondements imaginaires et réels de nos assignations multidimensionnelles en termes catégoriels², d'identité, de personne, de facultés cognitives, d'héritages divers, de sensibilité, etc.

Pour ces raisons, nous cherchons moins à soutenir telle ou telle thèse au sujet de « l'humaine mesure » que de chercher à rendre compte de tensions intrinsèques à l'expression d'une pensée définitoire *de* et *pour* cette dernière. Nous prétendons engager ainsi une réflexion anthropo-philosophique sur la fonction, la nature et la valeur des justifications de nos usages institutionnels des registres catégoriels de l'humain qui tend à répondre à l'interrogation suivante : à quelles conditions sommes-nous justifiés à croire, à juger quoi que ce soit en matière « humaine » ?

Cela nous conduit à nous interroger selon une posture réaliste : celle de savoir comment aborder l'irréductibilité ontologique des êtres, des entités, des choses ? Comment pouvons-nous en rendre compte relativement à ce nous croyons, pensons, sans nous fourvoyer en matière de vérité dans un dogmatisme intégriste ou un nihilisme intégral³. Car, ne sommes-nous pas les seuls êtres vivants pour

¹ Fontenay (de) Elisabeth, « animal » article in Piette Albert, Salanski Jean-Michel (Dir.), (2018), *Dictionnaire de l'humain*, Paris, Presses Universitaires de Paris Nanterre, p.24.

² Au-delà de ces interrogations, c'est tout le problème d'une commensurabilité de l'humain qui est posé au travers des possibles alternatives au paradigme de l'humanisme, non seulement en termes d'hybridation catégorielle, en termes d'une inflation conceptuelle dont témoignent les préfixes de *post*, *trans*, *méta*, *hyper*, *quasi* « Humanisme », par l'idée d'humanisme « décentré ou renouvelé », mais aussi le constat d'une part de l'humanité qui cherche à renouveler sa compréhension dans une prolifération de possibles catégoriels et conceptuels afin de penser l'humanisme aujourd'hui à l'aune d'un monde en pleine transition.

³ Alloa Emmanuel & During Elie (Dir.) (2018), *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, Paris, Presses Universitaires de France

lesquels cette revendication de « vérité », constitue une exigence axiologique, normative⁴, en termes logiques, métaphysiques, naturalistes, pragmatiques, signant irréfragablement l'idée de l'humaine mesure. L'humaine mesure a une réelle portée d'objectivité indépendamment de ses figures⁵, car nous avons un besoin de « dire la vérité », de nommer « le vrai », afin de partager et maintenir les formes humaines de la pensée qui témoignent des formes de la vie humaine⁶.

Conséquemment, un faisceau d'interrogations advient : que prétendons-nous conceptualiser comme humain *versus* non humain et selon quelles modalités ? L'institution du « *grand partage* » ou " *The Great Divide* "⁷, en termes catégoriels entre l'humain et le non humain, est loin d'avoir été toujours établie dans les différents temps et espaces humains. Cette institution apparemment naturelle, manifeste, se révèle après examen bien moins obvie tel que nous le pensions généralement ou traditionnellement⁸. Elle constitue un objet d'investigations de choix pour de nombreux savoirs tels l'anthropologie, l'histoire, la philosophie, la théologie, mais aussi pour les sciences contemporaines. Car, cette institution catégorielle interroge l'identité de ce que nous désignons comme « humain », et conséquemment, comme « non humain ». De quoi et de qui parlons-nous précisément lorsqu'il est question d'humain(s), de l'humanité en termes générique ? Que cherchons-nous à décrire et à qualifier sous les registres d'humains, de non humains ? Quels sont les présupposés qui instituent les registres du dualisme conceptuel humains/non humains, des binarisme catégoriels humanité/inhumanité, Humanisme/ non humanisme⁹ ?

Les multiples formes réelles et imaginaires qui constituent l'humaine mesure ou l'institutions des registres catégoriels de l'humain et du non humain, projettent quelque chose d'éminemment profond qui relève d'une logique du même et de l'autre, de l'altérité et de l'identité dont peut témoigner le langage humain, lorsque

⁴ Engel Pascal, *La norme du vrai*, Paris, Gallimard, ; Engel Pascal (2007), *Va savoir ! De la connaissance en général*, Paris, Hermann ; GALINON Henri (2010), *Recherches sur la vérité. Définition, Elimination, Déflation*, Thèse de doctorat de Philosophie, Paris1 Panthéon-Sorbonne ; Wright Crispin & Pedersen N.L.J. (eds), (2013), *Truth and Pluralism*, Oxford University Press.

⁵ Kaplan Francis (1977), *La vérité et ses figures*, Aubier Montaigne.

⁶ Bimbenet Etienne, (2015), *L'invention du réalisme*, Paris, Cerf.

⁷ Pierre Charbonnier (2015), *La fin d'un grand partage. Nature et société de Durkheim à Descola*, CNRS ; DORTIER Jean-François (2009), *Les humains, Mode d'emploi. Nouveaux regards sur la nature humaine*, Editions Sciences Humaines ; Philippe Descola (2005), *Par-delà Nature et Culture*, Gallimard, ; Philippe Descola (2015), *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Editions Quae ; Bruno Latour, « Comment redistribuer le grand partage », article in Centre de Sociologie de l'Innovation Ecole des Mines, *Revue de synthèse*, N°110, avril-juin 1983.

⁸ Voir Christian Grataloup (2018), *Vision(s) du monde. Histoire critique des représentations de l'humanité*, Paris, Armand Colin ;

⁹ Courants « *Post, trans, Quasi, humanité augmentée*, etc. » qui interrogent à la fois la dimension conceptuelle de l'inhumanité et qui résulte d'une critique de l'humanisme comme paradigme intellectuel.

nous mobilisons, par exemple, les lexiques animaliers, nous pouvons en tant qu'humains, tout autant nous inclure que nous exclure. Autrement dit, ce que nous prétendons caractériser comme « humain(s) » et comme « non humain(s) » n'a de sens et d'identité qu'en raison d'une nomination irréductiblement humaine qui ménage aux uns et autres, une certaine place dans un ordre symbolique qui diffère selon les espaces et les temps humains. Car, il n'y a d'humain et de non humain que pour des êtres vivants qui se pensent et se revendiquent comme spécifiquement « humains ». Ce dernier point est sous-tendu pas des conceptions, des présuppositions de ce que seraient le non humain et l'humain qui peuvent être largement divergentes. Elles expliquent les problèmes de convergences disciplinaires, méthodologiques, de possibles ou non comptabilités épistémologiques entre des modalités humaines de considérer, d'instituer et de nous reconnaître dans une humaine mesure graduée, de l'identité à l'altérité, en passant par des états intermédiaires¹⁰.

La plupart des définitions traditionnelles tendent à affirmer que ce nous prétendons conceptualiser et subsumer sous le concept d' « *humain* », constitue quelque chose comme une certaine exception dans l'ordre du vivant. Qu'en est-il de cette prétendue « exception humaine »¹¹ ? Que recouvre-t-elle précisément ? Si, nous pouvons défendre l'idée selon laquelle l'humain n'est pas donné à lui-même de manière obvie, cela provient d'une décision de soi qui consiste à prétendre outrepasser ses déterminations naturelles tout en maintenant, paradoxalement, l'idée d'une évolution naturelle à laquelle toutes les espèces sont parties prenantes dans un devenir global du vivant. L'humaine mesure de l'humain s'éprouve dans la contrainte d'admettre en l'humain quelque chose dont il procède en tant qu'être vivant, principalement et en tant qu'être constitutivement devenu secondairement humain¹². Une certaine conception des processus de naturalisation épistémologique et ontologique des savoirs tant à mettre à mal cette mesure de l'humain dans sa critique de l'affirmation d'un registre de l'exceptionnalisme humain en termes ontologique, épistémique et

¹⁰ Que penser de l'ensemble des gammes d'êtres ou d'entités allant de l'un, humain à l'autre inhumain et inversement, qui interrogent non seulement une certaine nécessité mais les fondements imaginaires et réels de nos assignations multidimensionnelles en termes de catégoriels, d'identité, de personne, de facultés cognitives, d'héritages divers, de sensibilité d'invisibilité, d'immatérialité,

¹¹ Schaeffer Jean-Marie, (2007), *La fin de l'exception humaine*, Paris, éditions Gallimard ; Chapouthier Georges (2006), *Humanité, Animalité : quelles frontières ?* Editions Connaissances et Savoirs ; Chapouthier Georges & Kaplan Frédéric (2010), *L'homme, l'animal et la machine*, CNRS éditions. Schaeffer retient ainsi trois caractéristiques qui lui paraissent essentielles de l'exceptionnalisme : le refus d'adosser l'identité humaine à la vie biologique, la dimension sociale de l'homme permettrait à ce dernier de s'arracher à la nature, La culture constituerait le lieu privilégié de l'identité humaine.

¹² Conception développée par L'idée de « Seconde nature » que l'on trouve depuis Aristote jusqu'à John McDowell et Vincent Descombes.

épistémologiques. Pour ses détracteurs, l'exception humaine résiderait structurellement dans le fait que le propre de l'humain serait d'être une espèce biologique qui saurait s'extraire de l'ensemble de ses formes de vie naturelle car il serait fondamentalement « l'être non naturel ». Cette spécificité humaine, i.e. cette capacité à se déterminer soi-même constituerait alors, la donnée proprement humaine de l'humaine mesure qui le spécifie comme tel. Certaines conceptions constitutives de ce que peut être une connaissance, un savoir ou une science à propos de l'humain, présupposent que la dimension humaine de l'humaine mesure serait d'être radicalement un acte autonome, fondateur de sa propre humanité. Cette possibilité d'une transcendance à l'égard de l'inscription naturelle et d'une différence par rapports aux autres vivants désigne l'idée d'une certaine « exception humaine ». Celle-ci reposerait sur la manière dont l'humain acquiert ses connaissances sur lui-même, en posant que toute connaissance à propos de l'humain exigerait une méthode et un type de connaissance qui se distinguent radicalement des moyens cognitifs qui nous font connaître les autres êtres, vivants ou inanimée. La réflexivité de la conscience incarnerait la possibilité que l'humain est foncièrement autre, ontologiquement parlant, que la nature. A l'inverse, le présupposé d'un naturalisme intégral, en matière humaine, conduirait alors à établir que la connaissance que nous aurions du vivant serait en capacité de produire l'instrument définitif de l'humaine mesure ¹³.

A l'aune des controverses qui engage nos conceptions anti-naturaliste et naturaliste à propos de l'humain ¹⁴, nous pourrions retenir la leçon de Todorov ¹⁵ selon laquelle nous devons céder le moins possible à la pulsion moniste, celle de vouloir absolument tout unifier sous la subsomption d'une seule catégorie unidimensionnelle. Nos besoins existentiels, en termes éthiques, esthétiques, scientifiques ne coïncident pas entre eux et ne requiert pas les mêmes traitements. Car, nos visions du monde ne dépendent pas directement ou exclusivement de nos savoirs. Par ailleurs, si nos connaissances, nos savoirs constituent ou non un reflet du monde, le problème du réalisme et de l'antiréalisme, cependant, ce problème signe sans aucun doute un trait fondamental de l'humaine mesure ¹⁶.

Répondre à l'interrogation : « *Que sont les non humains et qui sont les humains ?* », n'a rien de manifeste en dehors de ce nous pouvons trivialement observer, retenir ou non de certains traits de l'apparence et du comportement. Nous pourrions également répondre « *A chacun ses humains et ses non humains,*

¹³ Schaeffer Jean-Marie, (2007), *La fin de l'exception humaine*, Paris, éditions Gallimard.

¹⁴ Andler Daniel, (2016), *La silhouette de l'humain. Quelle place pour le naturalisme d'aujourd'hui ?* Paris, Gallimard ; Andler Daniel & Collins Thérèse, (Dir.), (2018), *Du neurone à la société*, Paris, Folio Gallimard.

¹⁵ Tzvetan Todorov, " Les sciences humaines et sociales, un regard rétrospectif", in, Y. Brailowsky & H. Inglebert (dir.), (2013), *1970-2010 : les sciences de l'homme en débat*, Presses Universitaires de Paris Ouest Nanterre, pp.461-474.

¹⁶ Bimbenet Etienne, (2015), *L'invention du réalisme*, Paris, Cerf.

son humanité et sa non humanité », selon les configurations instituées par les usages pour rendre compte des interactions que nous avons avec nos environnement pluriels, matériels & immatériels, visibles et invisibles ! Il n'existe donc pas de critères, de normes qui tendraient universellement à régir les usages et les registres catégoriels de l'humain et du non-humain. Néanmoins, pour la plupart des sociétés humaines, être humain relève d'une problématique en termes de ressemblances et de dissemblances, de continuités ou de discontinuités avec non seulement ce qu'elles observent du vivant et de l'inerte, mais également avec des entités résultant de l'abstraction, de la spéculation. « Être » humain ou être « humain », institue et réfère à une aspiration, un certain type d'exigence toujours en devenir, à l'aune de dimensions à la fois descriptives, narratives, normatives et prescriptives. Les nombreuses controverses à la fois épistémologiques, logiques, métaphysiques et ontologiques, sur le fait de savoir si nous sommes à même de définir, décrire ou narrer ce que nous serions, de proroger ou non l'idée d'un « humanisme » dans celles de supposés *trans*humanisme, *post* humanisme ou *quasi* humanisme nous interrogent légitimement.

En effet, à supposer que soit levé l'ensemble des problèmes sur les possibilités ou non de définir l'humain, l'humanité, il reste factuellement le problème résiduel de savoir comment pourrions-nous être à même de les définir¹⁷? Traditionnellement, sous nos latitudes, jusqu'à récemment, l'humain était un concept par lequel nous comprenions et spécifions de manières catégorielles nos singularités dans l'ordre à la fois de l'être et du vivant relevant d'une critériologie à la fois métaphysique et naturaliste. En ce début de XXI^e siècle, ce concept et cette catégorisation semble ne plus vouloir décrire que de manière plus ou moins vague, un ensemble de traits, de caractéristiques, de phénomènes dont la stabilité serait purement transitoire¹⁸, nous conduisant à une nécessaire (re)définition, apparemment perpétuelle, des critères hérités de la diversité des savoirs et pratiques en termes de vertus anthropologiques typifiées¹⁹. Les présuppositions

¹⁷ Wolf Francis, « Peut-on encore définir l'humain ? » article, in Lequin Mathilde, (Dir.), (2018), *Penser l'humain : définitions, descriptions, narrations*, Collection Humanités-Hominités, Paris, Presses Universitaires de Paris Nanterre, pp.21-42. Voir également du même auteur, Wolf Francis, (2010), *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Paris, éditions Fayard.

¹⁸ Fedi Laurent, « L'humain en philosophie : la parenthèse de la culpabilité », Paris, Vrin/*Le Philosophoïre*, vol. 23, no. 2, 2004, p. 134

¹⁹ Par ailleurs, certains modes d'intelligibilité de ce qui se rapporte à l'humain engagent une dimension politique au sein de ce que prétend faire l'épistémologie, telle l'épistémologie politique de Bruno Latour ou bien encore celle des *Cultural Studies*, *lato sensu*. L'une comme l'autre, entendent examiner la dimension politique logé comme une forme d'impensé dans les discours, le langage, les concepts et les présupposés scientifiques en tant qu'ils sont fondamentalement des éléments et des lieux de construction de la réalité et donc par contre coup, de lutte politique. Elles se présentent ainsi comme des sortes d'« épistémologies de la domination » sous toutes ses formes, voire comme des projets de « contre épistémologies ».

de divers ordres métaphysico-religieux, éthiques, épistémologiques, ontologiques, qui sous-tendent nos conceptions et nos pratiques catégorielles, orientent fondamentalement nos activités épistémiques, tout en nous permettant de choisir dans le conflit des explications et des interprétations de ce que nous entendons par humain et non humain²⁰.

Si « l'humaine mesure » ne présuppose pas fatalement « l'humain sur mesure », comme l'énoncent certains discours naturalistes et normatifs, toute la difficulté réside dans le fait de savoir que prétendons-nous mesurer dans « l'humaine mesure », dans une certaine objectivation de soi par rapport à du non soi ? Au demeurant, que signifie « mesurer » lorsqu'il s'applique à nos possibilités d'établir des registres catégoriels de l'humain et du non humain ? Des plus lointains enseignements des récits mythologiques grecs nous mettant en garde contre l'*hybris*, l'humaine démesure, jusqu'au plus anticipatrices réflexions d'un Jacques Ellul²¹ à qui l'on prête la citation suivante, « *Lorsque l'homme se résigne à ne plus être la mesure de son monde, il se dépossède de tout mesure.* » ; la possibilité d'être, de ne pas être ou de ne plus être humain, présuppose la mesure comme le médium par lequel se constitue l'interrogation pérenne d'une faculté cognitive consciente d'elle-même dans la gamme infinie des usages culturels du langage.

Autrement dit, la quantification de la qualification de l'humain et du non humain semble aller de soi. Elle opère comme une présupposition inscrite dans cette faculté définitoire de l'être humain qu'est le langage²², mais qui oublie la multi-dimensionnalité institutionnelle de notre d'humanité²³. Par ailleurs, tout être humain peut prétendre, non seulement se connaître lui-même, mais encore participer à une connaissance de ce qui serait propre à caractériser « l'humanité » puisque cet être humain la constitue et la représente à titre d'exemplaire. Au-delà de la redoutable question de savoir, en quoi « l'exemplaire » humain » exemplifie ce dont il est exemple, ce qui se donne à l'être humain sous le sceau de l'obvie, ne serait-il pas une réponse à une construction qui pourrait s'opérer en lui à son insu ? En d'autres termes, la spécificité de l'humain, i.e. la réalité supposée

²⁰ Voir les diverses théorisations qui combinent les dimensions de la nature biologique, de la société humaine et de la signification symbolique dans certaines formes de l'anthropologie contemporaines qui peuvent aboutir à des définitions élargies de l'humain, d'un au-delà de l'humain

²¹ Jacques Ellul, (1912-1994) est un célèbre historien du droit, sociologue et théologien protestant libertaire français qui fut enseignant à la Faculté de Droit de Bordeaux.

²² Claude Hagège (1985), *l'homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*, éditions Fayard.

²³ De quels humains, « les sciences humaines » nous parlent-elles ? (Problèmes généraux liés aux *Cultural Studies*, *Genders*, *Subalterns*, *Post colonials*, etc.) Problèmes liés à une possible connaissance du singulier *versus* la connaissance universelle : « *Il n'y a de science que du général* » selon Aristote. Problèmes liés à une « *épistémologie de la domination* » entre les genres, les communautés, entre d'autres termes entre les « catégories humaines ».

proprement humaine dont des savoirs et sciences particulières prétendent rendre compte, va-t-elle de soi ?

Cette dernière repose à la fois sur la fragilité des limites d'une souveraineté cognitive sur elle-même²⁴ et sur la « *nécessité logique de référer tout être humain à une instance garante de son identité et qui symbolise l'interdit de le traiter comme une chose.*²⁵ », en raison de propriétés intellectuelle et morales. L'humaine mesure n'est donc ni réductible à une simple donnée naturelle intangible, ni réductible aux seules dimensions, descriptives, normatives et prescriptives du concept et des catégories subsumées par ce dernier. Chercher à définir ontologiquement l'identité de ce que nous serions relève d'une difficulté logique dans la mesure où toute définition est une identité. Comment nous est-il alors possible de définir l'identité de « l'humaine mesure » sans sombrer dans la circularité définitoire ?²⁶

Mais, que prétend mesurer « l'humaine mesure » ? Sommes-nous l'étalon maître/mètre de notre propre étalonnage dans les formes de la vie humaine ? Nous pourrions minimalement définir cette mesure comme le fait d'instituer des correspondances entre un ensemble de traits, en l'occurrence considérés en tant que typiquement humain(s), sur lesquels nous aurions à définir un certain nombre de relations empiriques, et une structure logico-mathématique relevant de raisonnements qui permettent de représenter ces dites relations, prises comme termes de référence. Cependant, il convient de nous interroger sur les conditions d'institution de telles correspondances, par exemple, lorsque les « traits » considérés sont des états ou des faits humains. Nous pourrions questionner la nature exacte du rapport entre ce sur quoi porte effectivement la mesure de l'humain, par exemple, dans les sciences humaines & sociales, et ce que nous prétendons vouloir mesurer. Au-delà d'une élémentaire assignation d'une structure numérique à des propriétés attribuées à des états, des traits, des phénomènes considérés comme humains, la mesure constitue une suite d'opérations effectuées dans un contexte donné et pour laquelle le sens peut être relatif à une pluralité contextuelle, en matière de paradigmes socioculturels, scientifiques, de considérations singulières d'ordre peu ou prou métaphysique. A

²⁴ Supiot Alain (2005), *Homo Juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Paris, éditions Seuil, p.37.

²⁵ *Id.*, p.48

²⁶ Gérardin-Laverge Lorraine, « Identité » article in Piette Albert, Salanski Jean-Michel (Dir.), (2018), *Dictionnaire de l'humain*, Paris, Presses Universitaires de Paris Nanterre, pp.253-261. Comme le souligne l'auteure, la voie alternative à cette aporie repose sur la dimension épistémique, celle de savoir comment chacun d'entre nous peut se reconnaître comme lui-même, dans cette question fictionnelle ou réelle de l'identité personnelle ou réflexive, dans la reconnaissance, la persistance d'un soi ou la reconnaissance d'une individualité d'un point de vue soit internaliste, soit externaliste.

moins de présupposé une stricte isomorphie entre les réalités des dimensions humaines et non humaines, nous courons toujours un risque que la mesure ne devienne autre, la fameuse « mal mesure » dénoncée par le philosophe Montaigne²⁷ et à sa suite par l'historien de l'évolution Stephen Jay Gould²⁸. De manière distincte, l'un comme l'autre, critiquèrent les vues par trop réductrice de leurs contemporains respectifs de ce que devait supposément être une certaine compréhension de l'humaine mesure. L'un et l'autre n'étaient nullement dupe de l'idée selon laquelle toute mesure peut potentiellement en cacher une autre dans sa volonté d'assigner une identité cristallisée à une certaine idée de l'humaine mesure.

En effet, l'être vivant que nous cherchons à cerner dans les différents registres catégoriels de nos discours et pratiques existe-t-il véritablement tel que nous l'énonçons ? Qu'est-ce qu'être et se reconnaître en tant qu'humain dans les diverses formes de la pensée humaine ? A quelles conditions pouvons-nous penser épistémologiquement, ontologiquement ces registres catégoriels ? L'humain et le non humain ne seraient-il pas au fond que de simples mots, concepts, catégories qui recouvrent peu ou prou les réalités d'une certaine pluralité d'être vivants ? Autrement dit, l'idée humanité et de non humanité ne vérifie-t-il pas un geste, sans doute singulièrement humain, qui consiste à construire ce qu'il prétend décrire, à découvrir émerveiller, ce qui ne nous ravit que parce que nous l'avions préalablement projeté et surinvesti dans le réel ? De fait, le problème général des discours à propos de l'identité et l'altérité ne serait-il pas davantage celui du problème des langages humains ? A quelles conditions et selon quels moyens pouvons-nous admettre et reconnaître quelque chose comme l'identité *versus* l'altérité et dialectiquement les penser ? Dès lors, ce que nous désignons sous les termes d'humain, d'humanité, y compris le passage de l'hominisation à l'humanisation, est constitué d'un tissage de continuités et de discontinuités multiformes avec les diverses conceptions de nos différents environnements écologiques, nourrissant ainsi l'exploration culturelle et géographique de nos *borderlands* (frontières, finitudes, limites) pour des investigations en termes anthropologiques²⁹.

Gaston Bachelard soulignait combien « *la connaissance du réel est une lumière qui projette toujours quelque part des ombres.*³⁰ » C'est pourquoi, une analyse conceptuelle de l'ombre de l'humaine mesure est toujours susceptible d'être aux

²⁷ Bouriau Christophe, « Dignité humaine et imagination selon Montaigne » article, in *Camena* n°8, décembre 2010.

²⁸ Jay Gould Stephen, (1997), *La mal-mesure de l'homme*, Paris, Odile Jacob.

²⁹ Descola Philippe, « Anthropologie de la nature » in Collège de France (2018), *Annuaire du Collège de France 2015-2016, Résumé des cours et travaux*, 116^e année, Paris.

³⁰ Bachelard Gaston [1938] (1984), *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une Psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, p.13

prises et ballotés entre une impossible conception strictement métaphysique, Charybde, et son impossible conception exclusivement naturaliste, Scylla, de l'humain, en matière ontologique et épistémique... N'est-ce pas, d'ailleurs, ce dont témoigne l'équivocité sémantique du concept hybride d'« hominisation »³¹, qui réfère *lato sensu* au processus évolutif de la lignée humaine, et qui « *se présente à la fois comme un concept scientifique informé par la biologie de l'évolution mais qui a servi de support à une spéculation philosophique qui reconduit l'unicité de l'humain* »³² généralement dans une vision anthropocentrée, ethnocentrée, essentialiste, téléologique d'un devenir humain et qui se fonde sur une métaphysique spiritualiste. Ceci explique historiquement pour quelles raisons le paléontologue Leroi-Gourhan opposait le concept d'humanisation à celui d'hominisation selon une conception naturaliste, antispiritualiste et anticérébraliste, en privilégiant la thèse de la bipédie humaine, comme marqueur spécifique de l'origine humaine, infligeant ainsi une blessure narcissique à l'orgueil de l'esprit humain pour lui-même³³.

Cependant, au travers des scénarios de l'hominisation fondée sur la bipédie, Leroi-Gourhan reconduit l'illusion métaphysique d'un critère absolu d'un propre de l'humain extensif dans le temps³⁴, mais également réductionniste en ne voyant qu'en l'humain un être guère plus évolué qu'un grand primate, non plus quadrumane mais bimane.³⁵ Le critère de la bipédie et ses usages comme récit de l'origine fonctionne constitue en quelque sorte un transcendantal, la condition de possibilité de toutes les autres supposées caractéristiques d'un propre de

³¹ Terme forgé par le jésuite paléontologue Pierre Teilhard de Chardin en 1923 pour son ouvrage demeuré inédit *L'hominisation. Introduction à l'étude du phénomène humain*. Ce terme fut popularisé par le philosophe Edouard le Roy au cours de la publication de l'un de ses cours du Collège de France intitulé *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*. Teilhard de Chardin présente paradoxalement son concept comme scientifique et anti-métaphysique alors même qu'il repose sur une définition essentialiste de l'esprit humain qui rend compte du concept de « Noosphère » définit dans *Le Phénomène humain* (1957 : 92), comme « la sphère de réflexion, de l'invention consciente, de l'union sentie des âmes » Voir pour l'ensemble de ce développement Lequin Mathilde, « Hominisation », article, in Piette Albert, Salanski Jean-Michel (Dir.), (2018), *Dictionnaire de l'humain*, Paris, Presses Universitaires de Paris Nanterre pp.229-235. Voir également, Stoczkowski ViKtor (1994), *Anthropologie naïve, anthropologie savante*, Paris, CNRS.

³² Lequin Mathilde, « Hominisation », article, in Piette Albert, Salanski Jean-Michel (Dir.), (2018), *Dictionnaire de l'humain*, Paris, Presses Universitaires de Paris Nanterre pp.229.

³³ Leroi-Gourhan André [1964] (2013), *Le geste et la parole*, 2 tomes, Albin Michel

³⁴ Lequin Mathilde, « Hominisation », article, in Piette Albert, Salanski Jean-Michel (Dir.), (2018), *Dictionnaire de l'humain*, Paris, Presses Universitaires de Paris Nanterre.

³⁵ Stoczkowski ViKtor (1994), *Anthropologie naïve, anthropologie savante*, Paris, CNRS. Cette analyse critique nous paraît toujours valide à l'aune de certaines thèses contemporaines en matière d'éthologie et de primatologie.

l'humain³⁶. Ce point met à mal non seulement l'idée que la bipédie puisse soutenir à elle seule véritablement l'hypothèse d'une définition de l'humain³⁷, mais surtout souligne l'oubli des recommandations darwiniennes expliquant que « *l'usage légitime du terme humain dépend de la définition de l'humain à laquelle on se réfère : celle-ci n'est pas unique ni fixée pour l'éternité ; elle résulte de ce qu'on a conventionnellement convenu de considérer comme humain, en fonction du contexte dans lequel ce termes est utilisé.* »³⁸ Il nous faut être vigilant à ne pas substituer à un essentialisme métaphysique, un essentialisme naturaliste tout aussi problématique par les équivoques qu'il peut promouvoir en naturalisant, par exemple, les traits et l'origine critériologique de nos humanités, en l'identifiant à une cause première, penser comme l'absolu commencement de notre phylogénie³⁹.

Nous ne cherchons pas à définir une supposée unicité de l'humain à l'aune d'une conception référente à une anthropologie ethnocentrée. Nous envisageons plutôt la polysémie de « l'humaine mesure », relativement à une épreuve des diversités sémantiques géographiques⁴⁰ et temporelles des legs, des controverses et des perspectives que nous cherchons à circonscrire dans une pensée humanisante de « l'humaine mesure ». Il nous faut reconnaître qu'aucun critère caractérisé, soit comme métaphysique, soit comme scientifique, à lui seul, ne peut prétendre définir en termes de complétude, l'institution des registres catégoriels de l'humain et du non humain⁴¹. Les savoirs et savoir-faire, les usages et les pratiques sur ce

³⁶ Pour de plus amples analyses, voir Lequin Mathilde, « Définir l'humain, définir la bipédie. De la philosophie à la paléanthropologie » article in Lequin Mathilde (Dir.), (2018), *Penser l'humain : définitions, descriptions, narrations*, Collection Humanités-Hominités, Paris, Presses Universitaires de Paris Nanterre ; Lequin Mathilde, « Hominisation », article, in Piette Albert, Salanski Jean-Michel (Dir.), (2018), *Dictionnaire de l'humain*, Paris, Presses Universitaires de Paris Nanterre pp.229. Voir également la thèse de doctorat de Lequin Mathilde, *La bipédie humaine : épistémologie, paléanthropologie, métaphysique*, sous la direction de Thierry Hoquet soutenue le 2 juin 2015 à l'Université Paris 10-Paris Ouest Nanterre,

³⁷ Voir l'antique critique ironique de Diogène le Cynique à propos de la définition platonicienne de l'humain comme « bipède sans plume » dans *le Politique*, 266^e in *Œuvres Complète*, Brisson Luc (éd.), Paris Flammarion, 2014, p.1455.

³⁸ Lequin Mathilde, « Définir l'humain, définir la bipédie. De la philosophie à la paléanthropologie » article in Lequin Mathilde (Dir.), (2018), *Penser l'humain : définitions, descriptions, narrations*, Collection Humanités-Hominités, Paris, Presses Universitaires de Paris Nanterre, p.113. Darwin Charles [1871-1882] (2013), *La filiation de l'homme et la sélection naturelle liée au sexe*, traduction coordonnée par M. Prum, sous la direction de P. Tort, « Champion classique », Honoré Champion, pp.168-171,

³⁹ Lequin Mathilde, *id.*p.125-129

⁴⁰ Christian Grataloup (2018), *Vision(s) du monde. Histoire critique des représentations de l'humanité*, Paris, Armand Colin

⁴¹ A ce propos, nous renvoyons aux analyses critiques faites par le philosophe Etienne Bimbenet à l'encontre des thèses défendues par l'éthologue, primatologue et zoologue Frans de Waal, ce dernier ne voyant en « l'humaine mesure » qu'une différence quantitative & graduelle en termes de ma-

que nous serions et sur ce que nous ferions, participent à la réflexivité de « l'humaine mesure », en termes réels et imaginaires, afin de nous décrire, définir, normer, prescrire : « *voilà ce que nous sommes ou ne sommes pas* » ; car nous ne sommes jamais ce que nous pensons être, indépendamment des discours scientifiques ou non que nous portons sur ce que nous serions supposément. Tout comme une carte n'est pas le territoire⁴², nos représentations discursives de l'humaine mesure ne peuvent qu'être relatives qu'aux variations adéquates et imaginaires de ce que nous projetons sur un réel toujours quelque peu voilé⁴³, et ce d'autant plus en matière d'assignations et de revendications d'identité.

L'humaine mesure est un principe de détermination axiologique auto-référentiel, en tant qu'il présuppose ce qu'il cherche à évaluer, qui prétend caractériser des facultés cognitives, des possibilités et des modalités d'action. Elle constitue une sorte de critériologie d'appréciation de qualités et vertus qui souligne sa valeur. Ainsi, la mesure de l'humain peut s'entendre comme une certaine division temporelle qui rythme les capacités et les possibles humains, selon telles ou telles conditions et sous tels ou tels rapports, dans une dialectique entre le fini et l'infini qui institue les raisons et le sens de cette dites mesure. Si, l'humaine mesure n'est autre que le nom d'une certaine sphère d'objectivité⁴⁴ dont il nous faut à la fois connaître et interroger la singularité, alors une question se pose : que pré-supposons-nous en elle pour nous attacher à nous reconnaître comme humain en termes d'idéalité et de réalité ? Par ailleurs, que cherchons-nous à penser dans l'idée d'un « *au-delà de l'humain* », que cette dernière institue un différentialisme entre les êtres ou entités ou bien à l'inverse, cherche à les indifférencier comme dans une certaine actualité de l'anthropologie qui récuse toute conception anthropocentrée & humaniste⁴⁵ ? Par conséquent, l'interrogation portée à l'humaine me-

tériel génétique qui ferait de l'humain un primate un peu plus développé que les autres, selon une conception naturaliste biologisante unidimensionnelle, celle d'un naturalisme évolutionniste qui ne voie quasiment que « *le singe en nous* ». Voir aussi la critique du neurobiologiste Alain Prochiantz, Professeur au Collège de France, dans son article « De 1.23% à 900cm³, petites différences et grandes conséquences » in Descola Philippe (Dir.), (2018), *Les natures en question*, Paris, éditions Odile Jacob, pp.151-164.

⁴² Korzybski Alfred (2007), *Une carte n'est pas le territoire. Prolégomènes aux systèmes non aristotéliens et à la sémantique générale*, Paris, éditions de l'Éclat.

⁴³ D'Espagnat Bernard (1994), *Le réel voilé. Analyse des concepts quantiques*, Paris, Fayard

⁴⁴ Piette Albert, Salanski Jean-Michel (Dir.), (2018), *Dictionnaire de l'humain*, Paris, Presses Universitaires de Paris Nanterre, p.5-6.

⁴⁵ Voir entre autres, Kohn Eduardo, (2017), *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Paris Zones Sensibles ; Descola Philippe (2015), *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Éditions Quae ; Kalof Linda (2017), *The Oxford Handbook of Animal Studies*, Oxford University Press ; Latour Bruno (2012), *Enquête sur les modes d'existence : Une anthropologie des modernes*, La Découverte ; Leblan Vincent et Mélanie Roustan, « Introduction. Les animaux en anthropologie : enjeux épistémologiques », *Lectures anthropologiques*, 2017/2 ; Viveiros de Castro Eduardo (2009), *Métaphysiques cannibales*, PUF.

sure nous apparaît paradoxale, en prétendant questionner une possible non humanité de l'humain, car cette interrogation signe de manière performative notre mode d'être. Ces questions irrécusablement humaines sont celles posées par l'expérience phénoménologique de ce que cela fait d'être ou de se sentir comme humain(s) dont l'exercice de la pensée, les devenirs des sciences humaines et des sciences de la nature procèdent.

Nonobstant, une interrogation demeure : savoir si nous avons ou non les bons registres catégoriels et conceptuels, les bons usages qui peuvent faire sens pour décrire, définir, narrer, prescrire ce que nous prétendons être, au travers de nos actions et pensées, afin d'être en mesure de rendre compte de ce que nous ne souhaitons pas ou plus être, en prenant activement en compte les conditions de nos existences concrètes, au sens, de ce qui rend nos vies telles qu'elles sont véritablement et ce, à l'aune d'une pluralité des expériences librement jugées comme humaine.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

Andler Daniel & Collins Thérèse, (Dir.), (2018), *Du neurone à la société*, Paris, Folio Gallimard.

Andler Daniel, (2016), *La silhouette de l'humain. Quelle place pour le naturalisme d'aujourd'hui ?* Paris, Gallimard.

Bidar Abdennour, (2014), *Histoire de l'humanisme en occident*, Paris, Armand Colin.

Bimbenet Etienne, (2013) *L'animal que je ne suis plus*, Paris, Folio Gallimard.

Bimbenet Etienne, (2017), *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine*, Paris, Seuil.

Braunstein Jean-François, (2018), *la philosophie devenue folle. Le genre, l'animal, la mort*, Paris, Grasset.

Charbonnier Pierre, *La fin d'un grand partage. Nature et société de Durkheim à Descola*, CNRS, 2015.

Deprez Stanislas, (2012), « Chose, objet, sujet, projet », in Stanislas Deprez et Jean-Baptiste Lecuit (dir.), *L'homme, une chose comme les autres ? Exploration interdisciplinaire de la frontière homme-chose*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture Philosophique », p. 141-160.

Deprez Stanislas, (2010), « De l'arbre cartésien et du bateau de Neurath. Plaidoyer pour des frontières mouvantes », in Jean-Baptiste Lecuit et Jean-Luc Blaquart (dir.), *Repenser l'humain. La fin des évidences*, Paris, L'Harmattan, p. 139-157.

Descola Philippe (Dir.), (2018), *Les natures en question*, Paris, éditions Odile Jacob.

Descola Philippe, « Anthropologie de la nature » in Collège de France (2018), *Annuaire du Collège de France 2015-2016, Résumé des cours et travaux*, 116^e année, Paris.

Diamond Cora, (2011) *L'importance d'être humain & autres essais de philosophie morale*, trad. par E. Halais, S. Laugier et J.-Y. Mondon, Paris, Presses Universitaires de France.

Fedi Laurent, « L'humain en philosophie : la parenthèse de la culpabilité », *Le Philosophoïre*, vol. 23, no. 2, 2004, p. 134-148.

Ferrarese Estelle & Laugier Sandra, (2018), *Formes de vie*, Paris, CNRS éditions.

Grataloup Christian (2018), *Vision(s) du monde. Histoire des représentations de l'Humanité*, Paris, Armand Colin.

Heams Thomas & al. (Dir.), (2009), *Les mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution*, 2 Tomes, Paris, éditions Syllepses.

Houdart Sophie & Thierry Olivier, (2011), *Humains non humains*, Paris, éditions La Découverte.

Jacques D. Daniel, (2012), *La mesure de l'homme*, Québec, éditions du Boréal.

Jay Gould Stephen, (1997), *La mal-mesure de l'homme*, Paris, Odile Jacob.

Latour Bruno, *Enquête sur les modes d'existence : Une anthropologie des modernes*, Paris, éditions La Découverte, 2012,

Laurent Jérôme, (2002), *La mesure de l'humain selon Platon*, Paris, éditions Vrin.

Lequin Mathilde, (Dir.), (2018), *Penser l'humain : définitions, descriptions, narrations*, Collection Humanités-Hominités, Paris, Presses Universitaires de Paris Nanterre.

Lévinas Emmanuel (1987), *L'humanisme de l'autre homme*, Paris, le Livre de poche.

Logier Raphaël (Dir.), (2010), *De l'humain-nature et artifice*, Revue La pensée de midi, n°30, Arles, éditions Actes Sud

Macé Marielle (2016), *Styles. Critique de nos formes de vie*, Paris, éditions Gallimard.

Magnin, Thierry, (2018) *Penser l'humain au temps de l'homme augmenté*, Paris, Albin Michel.

Mauss Marcel & Durkheim Emile, [1901-1902), (2017), *De quelques formes primitives de classification*, édité par E. Brian, J. Salomon & F. Weber, Paris Presses Universitaires de France.

Picq Pascal (2018), *Premiers hommes*, Paris, Collection Champs Histoire, éditions Flammarion.

Piette Albert, Salanski Jean-Michel (Dir.), (2018), *Dictionnaire de l'humain*, Paris, Presses Universitaires de Paris Nanterre.

Piette Albert, Salanski Jean-Michel, (2016), *L'Humain impensé*, Collection Humanités-Hominités, Presses Universitaires de Paris Nanterre.

Revest, Clémence. « La naissance de l'humanisme comme mouvement au tournant du XV^e siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 68e année, no. 3, 2013, pp. 665-696.

Sadin Eric, (2018), *L'intelligence artificielle ou l'enjeu du siècle : anatomie d'un anti-humanisme radical*, éditions L'échappée.

Schaeffer Jean-Marie, (2007), *La fin de l'exception humaine*, Paris, éditions Gallimard.

Stoczkowski Wiktor, (1994), *Anthropologie naïve, anthropologie savante. De l'origine de l'homme, de l'imagination et des idées reçues*, Paris, CNRS éditions

Supiot Alain (2005), *Homo Juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Paris, éditions Seuil.

Teilhard de Chardin Pierre [1955] (1970), *Le phénomène humain*, Paris, Seuil.

Thomas Louis-Vincent, (2018), *Humains, non-humains, extra humains. De la pluralité anthropologique des mondes*, Alboussière, éditions QS?

Tomasello Michael, (2014), *A Natural History of Human Thinking*, Harvard University Press.

Vidal Denis, (2016), *Aux frontières de l'humain. Dieux, figures de cire, robots et autres artefacts*, Paris, Alma éditeur.

Wolf Francis, (2010), *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Paris, éditions Fayard.

Wolf Francis, « Peut-on encore définir l'humain ? » article, in Lequin Mathilde, (Dir.), (2018), *Penser l'humain : définitions, descriptions, narrations*, Collection Humanités-Hominités, Paris, Presses Universitaires de Paris Nanterre.

UOMO, MACCHINA, ANIMALE

PHILIPPE NOUZILLE

Pontificio Ateneo Sant'Anselmo - Roma

philippen35@gmail.com

ABSTRACT

The question of the relationship between human beings and machines, developed today by transhumanism, is often thought of in terms of an increase. But where does this increase begin? Is there something like a “natural” human being, free from any increase? The path followed in this paper, first through Bergson’s reflection on instinct and intelligence and on tools and organs, then through a reflection on education and human adaptability as a form of increase, with the possible separation of human being from its biological condition, and finally through a reading of La Mettrie’s works about man as a machine, questions the models of the cyborg or the replicant and reaffirms human finitude and inalienable belonging to the world of the living, and so of the animal.

KEYWORDS

Death - increase - La Mettrie - machine - transhumanism

1. VERSO IL CYBORG?

Mi sia concesso prendere le mosse da un ricordo personale che mi permette anche di introdurre immediatamente un elemento fondamentale del rapporto odierno tra uomo e macchine, ossia gli schermi e il mondo della comunicazione. Tra le serie televisive che venivano trasmesse in Francia nel periodo della mia infanzia, c’erano in particolare due grandi tipi di storie.

Da una parte, c’erano le serie in cui l’eroe era un animale: un cane, un cavallo, o ancora - in modo più esotico - un canguro o un delfino. Questi animali manifestavano un coraggio e un’intelligenza fuori dal comune ed erano ovviamente i migliori amici dei ragazzi a cui appartenevano. Rispetto a loro, il povero cane che avevamo a casa sembrava piuttosto stupido. Queste serie mostravano una vera comunione e una empatia reale tra animali e umani.

Per altro verso, c’erano delle serie nelle quali apparivano personaggi di forma umana, ma che non erano semplicemente uomini: si trattava piuttosto di ciò che oggi

chiameremmo degli uomini “aumentati”¹; e talvolta erano veri e propri robot con forma umana. Poiché non eravamo ancora al livello dello sviluppo tecnico attuale, questi robot non erano dotati di intelligenza artificiale ed erano semplicemente teleguidati. Eravamo lontani dal modello presentato da Spielberg nel suo film *A.I. Intelligenza artificiale* nel 2001. Ma è in questo contesto che ho potuto apprendere la parola “cibernauta”, che non aveva il significato che ha attualmente in italiano o in inglese, per cui la si utilizza come sinonimo di “internauta”. “Cibernauta” designava questo tipo di macchine, come testimoniato ad esempio in un episodio del 1965 della serie britannica *Agente speciale* che purtroppo gli italiani hanno potuto vedere soltanto nel 1980. La parola era molto strana, ovviamente - e ancora di più appariva inconsueta a me che ero un bambino al momento della prima diffusione di questo episodio in Francia, nel 1973. Tuttavia tale parola ricorda un altro termine coniato soltanto cinque anni prima da Manfred Clynes e Nathan Kline, ossia il termine “cyborg”, contrazione di “*cybernetic organism*”. È interessante notare come, in realtà, i cibernauti della serie televisiva - soprattutto nella loro ultima versione, nell’episodio del 1976 intitolato “L’ultimo dei cibernauti”² - sono più vicini a ciò che intendiamo oggi parlando di cyborg piuttosto che a ciò che significava il concetto di Clynes e Klyne - ma torneremo su questo punto. Più interessanti dei robot umanoidi erano questi uomini aumentati, come nel caso appunto dell’“ultimo dei cibernauti”. L’esempio più famoso che avevamo sullo schermo in questi anni era Steve Austin, *L’uomo da sei milioni di dollari*, che, anche in questo caso, gli italiani hanno potuto scoprire molto più tardi dei Francesi, solamente nel 1981 anziché nel 1975. Questo eroe è un uomo che, dopo un incidente, viene “riparato” e migliorato nella direzione di un aumento delle sue capacità fisiche. La serie non lo presenta né come un “cibernauta”, né un “cyborg”, ma come un “uomo bionico”; tuttavia ci si basa su un romanzo di Martin Caidin del 1972 il cui titolo appunto è *Cyborg*. Negli anni successivi abbiamo visto moltiplicarsi questo tipo di personaggi, sia sul piccolo, sia sul grande schermo. Tra i più famosi, ci sono ovviamente gli Skywalker, padre e figlio, in *Star Wars*: se a Luke viene semplicemente sostituita una mano con un arto artificiale nell’Episodio V, Anakin, al contrario, viene totalmente ricostruito alla fine dell’Episodio III per diventare Dart Fener. Si deve poi anche menzionare RoboCop (nel film omonimo di Paul Verhoeven del 1987): benché si tratti anche in questo caso

¹Sul tema dell’aumento, cfr. Édouard Kleinpeter, *L’humain augmenté* (Paris: CNRS Éditions, 2013); Marc Feix e Karsten Lehmkühler, *Homme perfectible, homme augmenté?*, *Revue d’éthique et de théologie morale* 286 (2015).

²Nel frattempo il titolo inglese della serie era passato da *The Avengers* a *The New Avengers* e quello italiano da *Agente speciale* a *Gli infallibili tre*, mentre quello francese è sempre rimasto lo stesso, *Chapeau melon et bottes de cuir*.

di un uomo aumentato, RoboCop è più vicino ad un robot, come d'altronde il nome lascia intendere, perché la modifica che ha subito ha volutamente intaccato la sua memoria, per separarlo dal passato e dai suoi affetti e sottometterlo totalmente all'impresa cui si deve dedicare. La mitologia contemporanea ci presenta tutta la gamma possibile delle alleanze tra l'uomo e la macchina, dall'esoscheletro di Iron Man all'endoscheletro di Wolverine, dal robot vagamente umanoide di C-3PO di *Star Wars* ai mecha che somigliano perfettamente agli uomini in *A.I. Intelligenza artificiale* e a Terminator. Senza dimenticare quelli che il caso rende esattamente contemporanei alla data odierna, cioè i replicanti di *Blade Runner* (1982), la cui azione è situata nell'anno 2019.

Il lettore ha certamente il diritto di pensare che siamo in piena fantascienza e che i cyborg non esistono. Inoltre, è evidentemente una fortuna che la Los Angeles reale non somigli a quella di Ridley Scott. Ma possiamo negare che ciò che ci è presentato in questi esempi ad un grado elevato sia ciò che sta comunque già operando da molto tempo attorno a noi? Possiamo facilmente determinare fino a che punto arriva l'uomo che qualificheremmo senza problemi come naturale e da dove invece inizia l'uomo aumentato? Esiste qualcosa come un uomo "naturale", oppure non è esattamente l'"aumento" la caratteristica propria e specifica dell'uomo? Nessuno di noi, probabilmente, è esente da una certa forma di accrescimento, anche se si tratta di protesi per lo più separabili, come gli occhiali o gli apparecchi acustici. Tutti abbiamo dei denti ricostruiti, se non dei pezzi di metallo avvitati nelle braccia o le gambe. Potremmo essere ancora più radicali e considerare, come fanno alcuni difensori del transumanesimo, che ogni vestito che indossiamo è una forma di "aumento", pensata per rimediare a una deficienza naturale del nostro organismo.

2. AUMENTO, STRUMENTO E ORGANO

Dal mito di Prometeo in poi, d'altronde, si è soliti sottolineare questa debolezza del corpo umano rispetto a quello degli animali. In un testo famoso, Aristotele le opponeva tuttavia il privilegio dell'uomo che è l'unico animale che possiede una mano:

Quanto a coloro che sostengono che l'uomo non è costituito bene, anzi peggio di tutti gli altri animali (dicono infatti che non ha protezione per i piedi, è nudo e sprovvisto di armi da combattimento), il loro discorso non è corretto. Gli altri animali hanno un solo mezzo di difesa e non è loro concesso di sostituirlo con un altro, anzi devono dormire e fare qualsiasi altra cosa tenendo sempre, per così dire, le scarpe ai piedi, cioè senza deporre la corazza che hanno sul corpo, né possono cambiare l'arma che gli è toccata in sorte.

All'uomo, invece, sono concessi molti mezzi di difesa, ed egli può sempre mutarli, adottando inoltre l'arma che vuole e quando la vuole. La mano infatti può diventare artiglio, chela, corno, o anche lancia, spada e ogni altra arma o strumento : tutto ciò può essere perché tutto può afferrare e impugnare³.

Se facciamo un grande salto nel tempo, vediamo Bergson che, per conto suo, legge la debolezza naturale dell'uomo nell'ambito del gioco tra intelligenza e istinto, di cui il rapporto all'utensile è il luogo: l'intelligenza

si sviluppa completamente soltanto nell'uomo, e questo trionfo si afferma attraverso l'insufficienza stessa dei mezzi naturali di cui l'uomo dispone per difendersi dai suoi nemici, dal freddo e dalla fame. Questa insufficienza, se si cerca di decifrarne il senso, acquista il valore di un documento preistorico: è il congedo definitivo che l'istinto riceve dall'intelligenza⁴.

Questo congedo consiste nella natura stessa dell'utensile usato dall'intelligenza perché "l'istinto compiuto è una facoltà di utilizzare e persino di costruire degli strumenti organici; l'intelligenza compiuta è la facoltà di costruire e impiegare strumenti inorganici"⁵. Ciò che Bergson chiama "istinto" corrisponde a ciò che gli Antichi chiamavano "uso", con una parola ripresa da Agamben. L'animale usa il suo corpo e i suoi organi senza che ci sia bisogno di un apprendimento. Gode naturalmente e immediatamente di una familiarità con se stesso: tale confidenza gli permette un uso siffatto e quello di altri elementi che gli preesistono, come ciò che gli consente di costruire un nido, oppure che produce egli stesso, come fa il ragno per la sua tela. Secondo quanto scrive Seneca a Lucilio:

Guardiamo con ammirazione coloro che sanno danzare, perché la loro mano è pronta a esprimere cose e affetti e i loro gesti uguagliano la velocità delle parole: ciò che a questi l'arte insegna, l'animale lo ha dalla natura. Nessun animale muove con difficoltà le sue membra, nessuno esita nell'uso di sé⁶.

In questo senso, la mano, che per Aristotele ha il vantaggio di non essere un unico utensile ma parecchi, non è tuttavia un criterio sufficiente per definire l'intelligenza, perché con essa rimaniamo al livello dell'uso, anche se esso è molteplice. C'è intelligenza quando questa stessa mano produce gli strumenti inorganici - per riprendere l'espressione di Bergson - di cui ha bisogno per produrre un'altra azione.

³ Aristotele, *Le parti degli animali*, IV, 10, 687a 20-687b 5, a cura di D. Lanza e M. Vegetti (Torino: UTET, 1971), 710-711.

⁴ Henri Bergson, *L'evoluzione creatrice* (Paris: PUF, 2014), 143; trad. it. a cura di M. Acerra (Milano: BUR, 2012, edizione digitale senza numeri di pagina).

⁵ Bergson, *L'evoluzione creatrice*, 141.

⁶ Seneca, *Lettera 121 a Lucilio*, citato in Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi* (Vicenza: Neri Pozza, 2014), 82. Cfr. tutto il capitolo « L'uso di sé », 78-87.

Per questo motivo la scorciatoia mostrata da Kubrick all'inizio di *2001 Odissea nello spazio*, benché molto suggestiva, è falsa: infatti, in quella scena si mostra il passaggio, tramite una dissolvenza, da un bastone gettato in aria da una grande scimmia (che ha capito che poteva servirsene come arma per colpire i nemici o per andare a caccia), ad una nave che attraversa lo spazio, come se non ci fosse soluzione di continuità tra ambedue, come se si trattasse in entrambi i casi di utilizzo dell'intelligenza, con il primo esempio come fonte del secondo. Ora, Bergson rifiuterebbe questa continuità: il bastone non dimostra una intelligenza maggiore rispetto a quella mostrata da un fucello usato da un uccello che prepara il nido, o perfino rispetto a quella di un qualsiasi animale che si nutre di un vegetale o di un altro animale, ma dimostra soltanto un istinto. L'intelligenza è, al contrario, ciò che determina l'uomo come *Homo faber*: “Considerata in ciò che sembra esserne il significato originario, è la facoltà di fabbricare oggetti artificiali, in particolare utensili atti a fare altri utensili, e di variarne la fabbricazione indefinitamente”⁷, cioè fa uscire dall'immediatezza che è quella dell'uso dell'organo, per installare nella distanza rispetto all'azione finale. Dovremmo allora interrogarci sul carattere intelligente di tutte le protesi che possiamo avere oggi e sull'eventuale regressione nella quale ci fanno entrare. L'uomo “riparato”, Luke Skywalker, Steve Austin o chiunque abbia subito un incidente e deve quindi ricevere la sostituzione di membra, hanno appunto soltanto degli organi nuovi, anche se sono eventualmente più potenti dei primi. Si rimane nell'uso e, in questo senso, il cyborg annunciato come il futuro dell'umano o come post-umano non è forse altro che la continuazione dell'animalità dell'umano. Un salto si verifica solo quando l'uomo stesso diventa un “utensile atto a fare altri utensili”, nella fusione del cyborg e del robot, nella sua sottomissione a una potenza economica e tecnica che lo aumenta, non per aprirgli nuove possibilità, ma a beneficio di questa potenza stessa: RoboCop.

Si devono dunque distinguere due livelli di utensili, anche nel caso del cyborg: quello che è naturale o fabbricato, ma che appartiene alla categoria dell'organo e non cambia la struttura globale dell'organismo, e quello invece che è sempre fabbricato e viene ad aggiungersi all'organismo, di solito in modo temporaneo, eventualmente un giorno in modo permanente, apportandogli nuove possibilità, in un accrescimento che non è soltanto quantitativo, ma anzitutto qualitativo: allora l'uso, se vogliamo mantenere questa parola, non sarà più immediato ma richiederà un apprendimento e la lettura appunto di “istruzioni per l'uso”. Perciò, nella sua descrizione degli utensili dell'istinto e dell'intelligenza, Bergson scrive:

⁷Bergson, *L'évolution créatrice*, 140.

Inferiore allo strumento naturale per la soddisfazione dei bisogni immediati, esso [lo strumento fabbricato intelligentemente] ha tanto più vantaggio su quest'ultimo quanto meno urgente è il bisogno. Soprattutto, esso agisce sulla natura dell'essere che l'ha fabbricato, poiché, chiamandolo a esercitare una funzione nuova, gli conferisce, per così dire, un'organizzazione più ricca, essendo un organo artificiale che prolunga l'organismo naturale. Per ogni bisogno che soddisfa, esso crea un bisogno nuovo, e così, invece di chiudere, come l'istinto, il circolo d'azione in cui l'animale si muoverà automaticamente, esso apre a questa attività un campo indefinito in cui la spinge sempre più lontano e la rende sempre più libera⁸.

Il rapporto tra finalità o funzione e organo può allora invertirsi. Lucrezio l'aveva già notato, dicendo che “ciò che è nato genera il suo uso... né la vista fu prima che nascesse il lume degli occhi, né il proferire parole prima che fosse creata la lingua [...]. E insomma tutte le membra precedettero, io credo, il loro uso”⁹. Ciò vale anche per gli organi aggiunti al corpo, come lo smartphone che ci ha prodotto non soltanto la possibilità, ma anche il bisogno di comunicare costantemente con tutto il mondo, mentre prima ne facevamo tranquillamente a meno. La conseguenza di questa separazione dell'organo e della funzione è il possibile uso molteplice di un medesimo organo, che sarà tanto più suscettibile di questa diversità quanto più si allontanerà dalla sua forma naturale, anche se si potrebbe ugualmente pensare che l'utensile fabbricato è finalizzato e destinato a un uso specifico tanto quanto lo è l'organo.

Comunque, è interessante notare come Bergson, a rischio di annebbiare il senso antico della familiarità con sé e dell'uso, considera l'utensile in queste righe come un organo perché si colloca in un pensiero del vivente. Come “organo artificiale”, l'utensile riconfigura l'organismo che riceve così nuove possibilità. Perciò Thierry Hoquet, in *Cyborg philosophie*, distingue l'uomo di Bergson che chiama “Organorg” e il cyborg: “Se Organorg è *Homo faber*, Cyborg, organismo dagli utensili integrati, è un utensile in regime intellettuale: eglei¹⁰ non sarebbe altro che la versione collegata di *Homo faber*”¹¹. Ma soprattutto, secondo lui, il modello è diverso perché, contro “il modello cartesiano dell'Organismo-Macchina” e contro quello dell'Organorg, “le finzioni di Cyborg... suggeriscono di pensare, non gli organismi come delle macchine, neppure le macchine come degli organi (esterni), ma le macchine come degli organismi”¹². Ma facendo questo, si confondono due registri: si va da quello dell'organo e dell'utensile, che è il registro di Bergson, a quello più globale

⁸Bergson, *L'évolution créatrice*, 142.

⁹Lucrezio, IV, 835-841, citato da Agamben, *L'uso dei corpi*, 81.

¹⁰Con questo neologismo proviamo a tradurre il “ille” usato dall'autore nel testo originale, mescolando il pronome maschile francese con quello femminile perché Cyborg non ha un genere.

¹¹Thierry Hoquet, *Cyborg philosophie. Penser contre les dualismes* (Paris: Seuil, 2011), 79.

¹²Hoquet, *Cyborg philosophie*, 60.

dell'organismo e della macchina, che è effettivamente quello di Cartesio e di chi lo segue e quello del cyborg. Ma poiché il cyborg appare in un pensiero che non è più quello del vivente ma quello della tecnica, è probabile che, al contrario di ciò che dice Hoquet, il suo modello sia realmente quello dell'organismo come macchina, e dunque solo poi dopo, conseguentemente, quello dell'organo come un utensile, liberato però da tutta la dimensione metaforica che si può trovare nella tradizione cartesiana. Da ciò, in definitiva, deriva l'esitazione permanente rispetto al cyborg, tra uomo riparato/aumentato e robot.

Comunque, per tornare al nostro punto di partenza, cioè la questione della naturalità dell'uomo, è chiaro per Bergson che essa si manifesta tanto attraverso l'aumento quanto attraverso la semplice nudità di questo uomo. L'intelligenza, come l'istinto, è una manifestazione della "forza immanente alla vita"¹³.

La natura deve aver esitato fra questi due modi di attività psichica, uno sicuro del successo immediato ma limitato nei suoi effetti, l'altro aleatorio ma le cui conquiste, se avesse raggiunto l'indipendenza, avrebbero potuto estendersi all'infinito. Anche qui, del resto, il maggior successo fu riportato dalla parte che comportava il rischio maggiore. *Istinto e intelligenza rappresentano dunque due soluzioni divergenti, egualmente eleganti, di un solo e medesimo problema*¹⁴.

In questo senso, l'uomo aumentato, sia con l'indossare dei vestiti per proteggersi dal freddo, sia con il portare una protesi fissa o amovibile per vedere o sentire meglio, per esempio, compie lo scopo della natura. Tutta la questione è di sapere se ci sono o no dei limiti a questo aumento, al di là dei quali non avremmo più a che fare con un uomo. I termini stessi di transumanesimo e di post-umanesimo suggeriscono che si va al di là dell'uomo. Per secoli ci siamo interrogati sul rapporto dell'uomo con l'animale e sulla differenza che rendeva l'uomo un animale a parte, differenza che chiaramente, ogni volta che era collocata altrove, includeva o escludeva nell'umanità gruppi interi, con un gesto che era dunque tanto politico quanto scientifico o filosofico. È la stessa cosa qui. E questo anche se dimentichiamo il cyborg, e tutta la divertente fantascienza, per assumere un possibile altro punto di vista sull'aumento.

3. AUMENTO, ADATTABILITÀ E RIDEFINIZIONE DELL'UOMO

Tra gli autori che sottolineano la debolezza costitutiva dell'uomo, c'è Rousseau, per il quale:

¹³ Bergson, *L'évolution créatrice*, 142.

¹⁴ Bergson, *L'évolution créatrice*, 144.

noi nasciamo deboli e abbiamo bisogno di forze; nasciamo sprovvisti di tutto e abbiamo bisogno di assistenza; nasciamo stupidi e abbiamo bisogno di giudizio. Tutto quello che non abbiamo dalla nascita e di cui abbisogniamo da grandi, ci è dato dall'educazione¹⁵.

Tra tutti gli animali, l'uomo è quello che ha bisogno di istruzioni per l'uso, e non soltanto per sapere usare oggetti tecnici, ma anzitutto per imparare a usare se stesso, i propri organi e le proprie capacità. Niente sembra più inadatto all'esistenza del piccolo uomo che ha bisogno di anni per cavarsela, mentre qualsiasi animale riesce ad adattarsi in pochi giorni o poche settimane. Una quindicina di anni prima di questo testo di Rousseau, La Mettrie ironizzava già su questa condizione dell'uomo, che è molto più sfavorevole di quella dell'animale:

Quale è l'Animale che morrebbe di fame in mezzo ad un fiume di latte? Soltanto l'uomo. [...] Non conosce né gli alimenti che gli sono adatti, né l'acqua in cui potrebbe annegare, né il fuoco che potrebbe ridurlo in cenere. [...]

Mettetelo insieme ad un animale sull'orlo di un precipizio: vi cadrà solo lui; annegherà, dove l'altro si salverà nuotando. A quattordici, quindici anni l'uomo intravede a mala pena i grandi piaceri che lo aspettano nella riproduzione della sua specie, e già adolescente, non sa ancora molto bene come comportarsi in un giuoco che la natura insegna così velocemente agli animali: si nasconde, come se si avesse vergogna di godere il piacere e d'essere fatto per la felicità, mentre invece gli animali si gloriano di essere cinici, perché sono senza educazione, e quindi senza pregiudizi¹⁶.

L'animale ha uso immediato di sé mentre l'uomo, benché animale, deve acquisirlo lungo gli anni. Soltanto l'uomo dunque ha un'infanzia, che è il tempo della perdita dell'animalità, che avviene molto presto, e dell'apprendimento dell'umanità, che dura per anni, attraverso il distanziamento dall'essere e la dissociazione del linguaggio in lingua e parola, secondo l'analisi che ne fa Agamben. "Gli animali non entrano nella lingua: sono sempre già in essa. L'uomo, invece, in quanto ha un'infanzia, in quanto non è sempre già parlante, scinde questa lingua una e si pone come colui che, per parlare, deve costituirsi come soggetto del linguaggio, deve dire *io*"¹⁷. Ora, se come dice lo stesso Agamben, "*il sé non è nient'altro che uso di sé*"¹⁸, l'uomo è colui che deve cercare se stesso in questi due gesti paralleli e correlativi, che sono la riconquista dell'uso perso di sé e l'acquisizione della parola. La natura dell'uomo prende qui una

¹⁵Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, trad. it. L. De Anna, in *Opere*, a cura di P. Rossi (Firenze: Sansoni, 1972), 351.

¹⁶Julien Offray de la Mettrie, *L'uomo macchina*, in *L'uomo macchina e altri scritti*, a cura di G. Preti (Milano: Feltrinelli, 1955), 44.

¹⁷Giorgio Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia* (Torino: Einaudi, 2001), 50.

¹⁸Agamben, *L'uso dei corpi*, 84.

piega dinamica per significare una perfettibilità dell'uomo, un necessario aumento del dato di partenza, non tramite la tecnica ma tramite l'educazione e l'apprendimento di sé e del mondo. Nel suo libro intitolato *Plurivers*, Jean-Clet Martin si basa su Rousseau per affermare che

l'uomo sfugge alle solidificazioni dell'ontologia. Non avere nulla sul quale poggiare, ecco finalmente la nostra condizione prima e la nostra natura che, in fin dei conti, è di essere senza natura. Diventare uomo, in questo senso, non dipende dunque da una razza, da una specie il cui comportamento sarebbe iscritto nella natura della sua genetica. Soltanto l'educazione supplisce a questa faglia che ci lascia indecisi. L'umanità nell'uomo non dipende né dal nostro istinto, né da nessuna proprietà fisiologica particolare¹⁹.

Ma le conseguenze che l'autore trae da tutto ciò finiscono per disturbare completamente il gioco dell'umano perché se, in definitiva, è la perfettibilità che definisce l'uomo, ogni essere che la possiede può rivendicare per sé il titolo d'uomo.

Sotto il concetto di uomo potrebbero mettersi in fila forse delle nature estremamente diverse, e ciò alla condizione che non siano sottomesse esclusivamente al corpo, al meccanismo di una vita dettata in anticipo. La realtà umana è più concepita come il prodotto di un'etica e di un'etologia che come una determinazione della specie: una forma del desiderio o della volontà, generalizzabile all'infinito, che ci mobilita molto più che una condotta biologicamente spiegabile²⁰.

Questa apertura generosa dell'umanità a specie diverse da *Homo sapiens*, per esempio ad animali che dimostrerebbero una analoga capacità di perfezionarsi, non si verifica senza porre problemi. Il primo è che la definizione è troppo vaga, nel senso che non pone nessun limite inferiore a tale perfettibilità, vale a dire che non dice quale grado minimo si deve raggiungere per entrare nell'umanità. Ora, molti animali hanno forse una certa possibilità di apprendimento e di perfezionamento; almeno questo era quanto mostravano le serie televisive della mia infanzia con cane, cavallo, pony, scimmia o delfino. Da qui a fare del presunto migliore amico dell'uomo - il cane - un uomo, resta comunque un salto che forse non possiamo effettuare troppo presto. Un secondo problema di questa stessa definizione è ovviamente che se da un lato apre, dall'altro esclude, perché ci dobbiamo chiedere cosa fare con gli esseri finora considerati come umani, ma a cui la malattia o una malformazione genetica impedisce di perfezionarsi. Se "la realtà umana è... il prodotto di un'etica e di un'etologia", non troveremo degli individui o dei gruppi umani le cui condizioni sociali implicano esclusione dall'umanità, perché molto limitate sono le possibilità di sviluppo? Secondo questa logica, nella prima versione cinematografica del *Pianeta*

¹⁹ Jean-Clet Martin, *Plurivers. Essai sur la fin du monde* (Paris: PUF, 2010), 81.

²⁰ Martin, *Plurivers*, 82.

delle scimmie, il film di Franklin J. Schaffner del 1968, si devono invertire i termini perché i veri uomini della storia sono le scimmie. Martin conclude conseguentemente il capitolo aperto con Rousseau parlando di *Blade Runner* di Ridley Scott e dei suoi replicanti, proponendone un elogio:

Questo angelo robotico [il replicante] manifesta un'umanità che non dimostrano gli uomini che gli danno la caccia. Egli è più umano di loro. In lui, il genere, l'idea di umanità supera la natura biologica andando verso esemplari cibernetici capaci di vivere in condizioni estreme. Ciò che costituisce l'uomo, dunque, non è più il suo genoma, ma una concezione trasgressiva che un essere si fa di se stesso e del suo corpo, fosse esso composto di silicio. Lo spirito è in ricerca perpetua di sostanze nuove per giungere così all'assoluto, a terre deterritorializzate²¹.

Qui il robot che è in realtà il replicante raggiunge il cyborg originario perché gli inventori della parola volevano designare con esso un organismo aumentato al fine di vivere in condizioni per le quali non è naturalmente adatto, in particolare in viaggi molto lunghi nello spazio. Si trattava per loro di “adattare l'uomo al suo ambiente piuttosto che il contrario”, ciò che viene presentato da T. Hoquet come un'applicazione dell'antica morale stoica. Con l'estensione radicale di questo principio, “è tutto l'umano [...] che si tratta di rendere infinitamente flessibile per piegarlo a tutti i mondi possibili”²². Vale a dire che l'aumento nel progetto originario è legato all'idea di sopravvivenza e sembra diventare tanto più necessario quanto l'avvenire del nostro ambiente ci appare ogni giorno più compromesso in modo irrimediabile. Perciò Olivier Rey, un osservatore molto critico del transumanesimo, scrive:

Probabilmente è anche in questo modo che il transumanesimo deve essere considerato: non come ciò che ci farebbe accedere a una condizione superiore, ma come ciò che permetterebbe di sussistere su una terra diventata del tutto invivibile per gli esseri umani che siamo. Piuttosto che di aumenti, si dovrebbe allora piuttosto parlare di kit di sopravvivenza in un ambiente ostile²³.

Il cyborg nato dalla riparazione, come RoboCop o “l'uomo da sei milioni di dollari”, è anche lui, ovviamente, un sopravvissuto. Ma dal progetto di sopravvivenza a quello dell'aumento, cioè del prolungamento della vita, perfino a quello dell'immortalità, c'è soltanto un passo che alcuni non esitano a compiere, come Laurent Alexandre che non ha dubbi nell'intitolare un suo libro: *La morte della*

²¹ Martin, *Plurivers*, 88.

²² Hoquet, *Cyborg philosophie*, 25.

²³ Olivier Rey, *Leurre et malheur du transhumanisme* (Paris: DDB, 2018), 78.

*morte*²⁴. Tale prospettiva allarga chiaramente all'infinito le possibilità dell'aumento come perfettibilità.

Senza cadere in questi eccessi, Martin prende spunto dall'educazione necessaria all'uomo per passare dall'accrescimento morale a quello tecnico, che inizia non appena l'uomo stesso usa un animale come ausilio a realizzare un progetto, si tratti del cavallo per arare un campo o di quello per tirare un carrello, e arriva fino all'alleanza con la macchina di cui il replicante è forse la forma ultima. "Mediante l'animale o mediante la macchina - scrive - la natura umana trova nuove sostanze per un soggetto in divenire. *La macchina è il corpo glorioso dell'uomo*"²⁵. L'espressione è molto forte, e soprattutto esprime una modifica totale di prospettiva rispetto alla riflessione sei- e settecentesca sull'uomo e l'animale-macchina: si tratta qui di tagliare ogni rapporto dell'uomo con la natura, di sostituire l'organico con il meccanico e non più di trovare nel meccanico un modello di spiegazione del vivente che faccia a meno di ogni elemento creazionista, finalistico e spirituale. Perciò il discorso transumanista finisce con il superamento della morte, perché la macchina sostituisce la natura, perché non si ha più a che fare con del vivente. La personalità o la coscienza è anzitutto o esclusivamente una memoria, cioè un insieme di dati che possono essere trascritti su un supporto informatico e trasferiti da una macchina all'altra. La memoria è stato il fallimento del progetto RoboCop che voleva ridurre l'uomo al robot. Il nuovo uomo aumentato è, al contrario, soltanto una memoria inserita in una macchina. Dunque la questione è di sapere se siamo disposti a rinunciare alla vita in nome, paradossalmente, della stessa vita. La definizione del *Dasein* come essere-in-vista-della-morte, data da Heidegger, nonostante sia stata proposta da uno degli autori meno inclini ad un discorso orientato alla vita e al biologico dell'uomo, rimane il baluardo di chi vuole continuare a pensare l'umano.

4. L'UOMO-MACCHINA E LA NATURA

Questo capitolo del libro di Martin ha come titolo "L'animale macchina". Il compimento dell'animale - e anzitutto quello dell'animale umano - sta nella macchina e nell'affrancamento da una natura che non è altro che un'illusione. Il paradosso è che in nome di questa medesima natura La Mettrie, l'autore che forse ha maggiormente sviluppato l'idea dell'animale-macchina e dell'uomo-macchina, si proclama anti-stoico e denuncia l'illusione radicale che circonda l'educazione.

²⁴ Cfr. Laurent Alexandre, *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité* (Paris: Lattès, 2011).

²⁵ Martin, *Plurivers*, 84 (corsivi miei).

L'autore di *L'uomo macchina*, benché sia uno dei più importanti rappresentanti, su questo punto, della tradizione cartesiana nella quale dicono di inserirsi alcuni dei difensori del trans- o post-umanesimo, è così quello meno suscettibile di venire in loro aiuto. Che non si tratti di “piegare l'uomo a tutti i mondi possibili”, cioè di adattare i suoi desideri a ciò che gli è possibile cambiare e rinunciare a ciò che eccede le sue possibilità, questo è ovvio nel quadro meramente materialista e naturalista che La Mettrie si dà. La sua dottrina della felicità, esposta nel suo *Anti-Seneca*, poggia sul solo accordo con la natura e non sulla virtù, il che significa che l'individuo ne costituisce il centro, con una “rivoluzione copernicana morale”, se si può dire, da cui viene esclusa l'idea di adattamento, poiché si tratta solo di essere ciò che la natura ci ha fatto. Si capisce perché il Marchese di Sade rimanderà a La Mettrie²⁶! La conseguenza è la vanità dell'educazione che, da una parte, è relativa al tempo e al posto in cui uno la riceve e che anzitutto, e per altro verso, non riesce a cancellare le disposizioni naturali che ci sono proprie.

Come si vede, io non mi stanco di ritornare all'educazione, la quale soltanto può darci dei sentimenti e una felicità contrari a quelli che senza di essa avremmo avuto: tale è l'effetto della modificazione o cangiamento che essa introduce nel nostro istinto o nel nostro modo di sentire. L'anima istruita non vuole, non persegue, non fa più quello che faceva prima, quando non era guidata altro che da se stessa. Illuminata da mille nuove sensazioni, essa trova cattivo quello che prima trovava buono e loda in altri ciò che vi biasimava. Vere girandole, noi dunque giriamo continuamente al vento dell'educazione e poi ritorniamo al punto iniziale, quando i nostri organi, ristabiliti al loro tono naturale, ci richiamano a sé e ci fanno seguire le loro primitive disposizioni. Allora rinascono le vecchie determinazioni, mentre quelle che erano state prodotte dall'arte si cancellano: non si è più neppure padroni di profittare quanto si vorrebbe della propria educazione per il bene della società²⁷.

Alla spiegazione naturale della felicità, cioè alla sua essenza come accordo con la natura dell'individuo, La Mettrie aggiunge una spiegazione naturalista basata sui nervi che portano il sentimento di piacere al cervello²⁸. Arriva dunque ad usare l'espressione di “felicità organica”²⁹. È lo stesso materialismo che la sua riflessione sull'uomo-macchina vuole difendere.

Il tema cartesiano dell'animale-macchina fa dibattito prima di La Mettrie. Ne troviamo una traccia, per esempio, in un'opera anonima del 1702, *I colloqui dei caffè*

²⁶ Sul rapporto tra i due autori, cfr. Jean Deprun, “La Mettrie et l'immoralisme sadien”, ripreso in Jean Deprun, *De Descartes au romantisme. Études historiques et thématiques* (Paris: Vrin, 1987), 127-132.

²⁷ Julien Offray de la Mettrie, *Anti-Seneca ossia Discorso sulla felicità*, in *L'uomo macchina e altri scritti*, 145-146.

²⁸ La Mettrie, *Anti-Seneca*, 182.

²⁹ La Mettrie, *Anti-Seneca*, 115 e 118.

di Parigi, dove assistiamo al dibattito tra un cartesiano e un aristotelico, il quale riconduce la tesi dell'uomo-macchina a Cartesio stesso e la presenta come una bestemmia. Secondo questa tesi, dice,

tutte le azioni dell'uomo si possono spiegare con soltanto le molle della macchina del corpo, senza che sia necessario immaginare che l'anima contribuisca in nulla. Ciò ribadisce che l'uomo non è altro che una macchina o un automa, come Cartesio dice della bestia, non osando affermarlo dell'uomo, benché da tutte le proposizioni del suo sistema si poteva congetturare che egli volesse dirlo anche per l'essere umano. Invece i suoi Settatori, più impudenti di lui, non fingono di togliere all'Uomo un'anima che è il soffio e l'immagine della Divinità, non accontentandosi di togliergli l'immortalità della sua anima, che è tutto ciò che i libertini hanno immaginato di più furbo finora, ma gli tolgono anche la sua anima stessa, riducendolo a uno stato più pietoso della bestia, che secondo il sentimento universale dei filosofi ha un'anima distinta dal corpo³⁰.

Alle proteste del cartesiano, il suo avversario risponde che “la più grande grazia che meritavano i Cartesiani era di vedere bruciare i loro Libri, e di essere cacciati fuori dal Regno come degli Eretici e dei turbatori della pubblica quiete”³¹. La minaccia non impedisce a La Mettrie di pubblicare nel 1748 una prima edizione di *L'uomo macchina*, che sarà effettivamente condannata a essere bruciata. Egli torna poi sulla questione con *L'uomo più che macchina*, sempre nel 1748, e *Gli animali più che macchine* nel 1750, opere alla quali si deve aggiungere *L'uomo pianta*, anche esso del 1748. L'aristotelico anonimo dei caffè di Parigi del 1702 e La Mettrie sono in realtà d'accordo sulla posizione di Cartesio che non avrebbe osato parlare dell'uomo-macchina ma soltanto dell'animale per un semplice motivo di prudenza, nonostante fosse il suo vero pensiero. Ciò d'altronde offre a La Mettrie l'occasione di sferrare uno dei suoi attacchi più belli contro i teologi:

Sebbene egli [Cartesio] faccia della retorica intorno alla distinzione delle due sostanze, è evidente che non è che una furberia, un'astuzia stilistica, per far sorbire ai teologi un veleno nascosto all'ombra di un'analogia che colpisce tutti e che i soli teologi non vedono. Perché è essa, è tale forte analogia, che spinge tutti i scienziati e i competenti ad ammettere che quegli esseri fieri e vani, che si distinguono più per la loro presunzione che dal nome di uomini, per quanto desiderio abbiano di innalzarsi, in fondo non sono altro che degli animali e delle macchine perpendicolarmente striscianti³².

Altrove, nell'*Epistola al mio spirito*, dice a se stesso:

Lei doveva essere tanto furbo quanto lo era il vostro compatriota, cioè lasciare gli altri trarre delle conseguenze così pericolose. Cartesio ha dimostrato il più prudente

³⁰ M. le C. de M***, *Les entretiens des cafés de Paris, et les différens qui y surviennent* (Trévoux, 1702), 341-342.

³¹ *Les entretiens des cafés de Paris*, 343.

³² La Mettrie, *L'uomo macchina*, 78 (trad. modificata).

ingegno, e Lei - perché devo sgridarLa -, non è altro che uno sbadato dichiarato. Questo grande filosofo ha detto: l'animale è fatto così; l'uomo è fatto così: ha mostrato i due quadri ma non ha detto: vedete come si assomigliano! Al contrario, ha fatto molto bene a meno dell'anima negli animali per spiegare i loro movimenti, i loro sentimenti e tutta la vastità de loro discernimento, ma non ne ha fatto a meno nell'uomo; ha voluto apparire Ortodosso agli occhi del popolo, e filosofo agli occhi dei filosofi³³.

Questo testo dice esattamente quale è il problema dell'uomo-macchina e dell'animale macchina, cioè la questione dell'anima. La macchina interviene come termine di paragone nella descrizione dell'uomo e dell'animale soltanto perché è chiaro che non ha un'anima. L'aristotelico parigino del 1702 l'aveva osservato correttamente: il materialismo radicale va al di là del semplice discorso libertino che combatte soltanto l'immortalità dell'anima perché esso nega l'esistenza di questa anima³⁴. Il corpo allora diventa soltanto una struttura meccanica i cui sentimenti possono essere spiegati con il gioco degli organi, come abbiamo visto che avviene per il piacere con il sistema nervoso secondo l'*Anti-Seneca*. Non è dunque la macchina come tale che interessa La Mettrie, ma il suo obiettivo è di fondare il materialismo ateo spiegando il vivente senza aver bisogno né di finalità, né di creatore, né di anima, ma con le sole forze della natura.

Abbiamo del resto una situazione molto interessante nella quale interpretazioni e sbagli d'interpretazione delle correnti filosofiche non smettono di incrociarsi. Così, La Mettrie e l'aristotelico del 1702 attribuiscono a Cartesio la tesi inconfessata dell'uomo-macchina e, attraverso di essa, il rifiuto dell'anima. Come La Mettrie dice a se stesso nell'*Epistola*, l'affermazione dell'anima ("antipasto inutile, antipasto di ostentazione e di orgoglio, che la natura non ha preparato; alimento vuoto di cui i buoni spiriti non si cibano") è solo polvere negli occhi che Cartesio ha gettato ai suoi avversari, come egli stesso avrebbe dovuto fare in *L'uomo macchina* e come, del resto farà in *L'uomo più che macchina*³⁵. Tuttavia, lo stesso La Mettrie ha in precedenza criticato Cartesio per il dualismo con cui si concede tutta l'importanza all'anima che, invece, egli vuole eliminare. In questo caso, il discorso cartesiano sull'animale-macchina non può essere allargato all'uomo. Inoltre, questo discorso toglie ogni sensibilità all'animale, essendo quest'ultima dovuta all'anima. Nel suo *Trattato dell'anima* (prima edizione nel 1745), La Mettrie immagina allora il dibattito che avrebbe con un cartesiano:

³³ Julien Offray de la Mettrie, *Épître à mon esprit ou L'anonyme persillé*, in *Œuvres philosophiques*, a cura di F. Markovits, vol. 2 (Paris: Fayard, 1987) 231.

³⁴ In *Gli animali più che macchine* La Mettrie menziona anche lui i libertini ma li assimila semplicemente ai materialisti: "Tanti *libertini* non credono all'Anima, perché non cade sotto i sensi", *Les animaux plus que machines*, *Œuvres philosophiques*, vol. 1 (Paris: Fayard, 1987), 331.

³⁵ La Mettrie, *Épître à mon esprit*, 231.

“Lei non ammette negli animali, dice [il cartesiano], come principio di sentimento, nessuna sostanza che sia diversa dalla materia: perché quindi chiamare assurdo il Cartesianismo se suppone che gli animali siano pure macchine? E quale è la grande differenza che c'è tra queste due opinioni?” Rispondo con una sola parola: Cartesio rifiuta ogni sentimento e ogni facoltà di sentire alle sue macchine o alla materia con la quale suppone che gli animali sono soltanto fatti: ed io provo chiaramente, se non sbaglio, che se c'è un essere, per così dire, plasmato di sentimenti, è l'animale; sembra aver ricevuto tutto in questa moneta, che (in un altro senso) manca a tanti uomini. Ecco la differenza che c'è tra il famoso Moderno di cui ho appena parlato, e l'autore di questa Opera³⁶.

La Mettrie aveva già scritto nel capitolo precedente dello stesso trattato che “una opinione così ridicola non è mai stata accettata dai Filosofi altrimenti che come un badinage di spirito o un divertimento filosofico”³⁷. La Mettrie si dimostra dunque anti-cartesiano in questa opera, e arriva fino ad usare Aristotele contro Cartesio e a “risuscitare... la vecchia e inintelligibile dottrina delle *forme sostanziali*”³⁸.

La relazione che potrebbe aver avuto con l'aristotelico parigino del 1702 è allora più complessa di ciò che sembrerebbe a prima vista perché in un primo momento, quello del *Trattato dell'anima*, entrambi sembrano alleati contro Cartesio, ma questo per dei motivi opposti: per l'aristotelico, a causa del rifiuto dell'anima e, per La Mettrie, a causa della sua affermazione; ciò che permetterebbe a Cartesio di parlare dell'animale-macchina ma non dell'uomo-macchina, salvando così l'anima dell'uomo ma togliendo il sentimento all'animale. Ora, è lo stesso aristotelismo che fa condannare Cartesio dall'uno e dall'altro, ma un aristotelismo che giustifica l'esistenza dell'anima per l'uno mentre permette, secondo l'altro, di farne a meno per giustificare il sentimento dell'animale. In un secondo momento soltanto, quello de *L'uomo macchina*, La Mettrie assume, ma sempre contro il dualismo che stavolta non è pressoché più cartesiano, il doppio discorso dell'animale-macchina e dell'uomo-macchina, apparendo stavolta come il successore diretto degli avversari dell'aristotelico; si è liberato dall'antica filosofia e se, subito dopo *L'uomo macchina*, egli reintroduce l'anima, è semplicemente come polvere negli occhi che infine accetta di gettare ai suoi avversari, come avrebbe fatto Cartesio stesso.

Le dottrine difese nelle diverse opere di La Mettrie sono contraddittorie, come lo sono i loro titoli. È difficile dire se si tratta realmente di un'evoluzione - ma la quasi-contemporaneità dei testi la rende poco probabile - o di una semplice prudenza politica, visto che alcune opere sono state condannate a essere bruciate. Ma è necessario sottolineare l'ampliamento della prospettiva che offre il trattato intitolato

³⁶ Julien Offray de la Mettrie, *Traité de l'âme*, in *Œuvres philosophiques*, vol. 1, 144-145.

³⁷ La Mettrie, *Traité de l'âme*, 139.

³⁸ La Mettrie, *L'uomo macchina*, 74-75. Cfr. *Traité de l'âme*, 151.

L'uomo pianta. Infatti, La Mettrie vi afferma subito l'uniformità della natura³⁹, presentata come una scala sulla quale sono posti tutti gli esseri:

Che magnifico quadro ci offre lo spettacolo dell'Universo! Tutto vi è perfettamente variato, non c'è nessun salto: se vi si passa dal bianco al nero, ciò avviene attraverso un'infinità di sfumature o gradi, che rendono tale passaggio infinitamente piacevole.

L'Uomo e la Pianta formano il bianco e il nero; i quadrupedi, gli uccelli, i pesci, gli insetti, gli anfibi ci mostrano i colori intermedi che addolciscono quel notevole contrasto⁴⁰.

È la conferma di ciò che *L'uomo macchina* aveva già detto, cioè che “dagli animali all'uomo, non c'è un passaggio brusco”⁴¹.

La scienza della natura può senza problema spiegare come funzionano i corpi, il movimento della materia, inclusi le sensazioni e il pensiero⁴², senza che ci sia bisogno di far intervenire né un artigiano divino, né finalità. L'anima razionale, se vogliamo ancora usare questo termine, non è altro che il prodotto di un'organizzazione più complessa del corpo. Ora, è questa nozione di organizzazione che è fondamentale e che, in definitiva, produce la differenza tra l'uomo - ma anche l'animale -, e la macchina. L'organismo naturale si rivela essere più che la somma delle sue parti, le quali dunque non sono puramente intercambiabili come lo sono quelle della macchina; per lo stesso motivo, l'organismo può continuare a vivere anche quando è amputato di alcuni dei suoi membri. C'è una certa auto-produzione dell'organismo attraverso la sua crescita, perfino una eventuale auto-riparazione:

Quello che ha considerato l'Uomo come una Pianta e non gli ha dato essenzialmente molto più stima che a un Cavolo, non ha fatto più torto a questa bella specie che quello che ne ha fatto una pura Macchina. L'Uomo cresce nella matrice tramite vegetazione e il suo corpo si disturba e si ristabilisce, come un orologio, sia tramite le proprie molle, il cui gioco è spesso felice; sia tramite l'arte di coloro che lo conoscono, non da Orologiai (gli Anatomisti), ma da Fisici Chimici⁴³.

È qua, in questa comprensione di sé dell'organismo complesso come totalità, che si può situare l'emergere della riflessività e dunque della coscienza. Potremmo forse vedere in questa posizione di La Mettrie l'antenato delle concezioni sistemiche contemporanee secondo le quali la complessità genera da sé delle nuove realtà e possibilità. Ma quest'approccio di La Mettrie resta in una “storia naturale dell'uomo”, per riprendere il titolo globale sotto il quale ha ripubblicato alcuni dei suoi trattati, tra

³⁹ Cfr. Julien Offray de la Mettrie, *L'uomo pianta*, in *L'uomo macchina e altri scritti*, 88.

⁴⁰ La Mettrie, *L'uomo pianta*, 104.

⁴¹ La Mettrie, *L'uomo macchina*, 32.

⁴² Cfr. Julien Offray de la Mettrie, *Système d'Épicure*, in *Ceuvres philosophiques*, vol 1, 361.

⁴³ La Mettrie, *Système d'Épicure*, 366-367.

i quali *L'uomo macchina*. Ciò dimostra come la questione della macchina sia per lui secondaria e serva soltanto a iscrivere meglio l'uomo nella sola natura.

Tra le conseguenze morali che La Mettrie trae da questo naturalismo radicale, una è la felicità organica già menzionata, e un'altra è l'accettazione tranquilla della morte⁴⁴. Siamo realmente all'opposto di una ricerca post-umana dell'immortalità. Si può ovviamente non condividere la filosofia di La Mettrie ma, se la leggiamo nel contesto attuale, le si deve riconoscere il merito di ricordare, al di là delle metafore meccaniche, che l'uomo è un animale mortale e che solo in quanto tale è anche un vivente - sia detto con tutte le dovute differenze tra l'animale e l'uomo rispetto alla morte, come ci ha ancora una volta insegnato Heidegger. Mentre la "Cyborg filosofia" di Thierry Hoquet vuole "pensare contro i dualismi", come recita il sottotitolo del libro - e tuttavia la falsa filosofia⁴⁵ dei trans- e post-umanesimi pone senza dirlo il dualismo insensato della vita e della morte, separandole -, c'è almeno questa barriera tra il mortale e l'immortale a cui non dobbiamo rinunciare e che determina lo spazio unico nel quale l'uomo ha da inventarsi.

⁴⁴ Cfr. La Mettrie, *Système d'Épicure*, 371-378.

⁴⁵ Falsa perché separa l'uomo dalla morte invece di pensarlo nella sua mortalità.

MON CORPS, MON CAPITAL LA BIOECONOMIE ET LES NOUVELLES FRONTIERES DU CORPS HUMAIN

CÉLINE LAFONTAINE

Université de Montreal

celine.lafontaine@umontreal.ca

ABSTRACT

In a world tainted by the cult of perfect health and the biomedicalization of identity, the value attributed to individual life appears to come increasingly from individuals' capacity to maintain—and even enhance—their biological “capital.” The valorization of “life itself” in the bioeconomy fosters a representation of the body as capital. Stemming from the notion of human capital developed by Gary Becker, the conception of the body as capital is dissociable from the bioeconomy, the ultimate stage of globalized capitalism. Not only does the bioeconomy model dictate all neoliberal politics in innovation and research implemented since the early 1980s, it is redefining the very foundations of citizenship. Maintaining and extending health is therefore seen as an investment that increases individuals' social “value.” This concept of the body as capital is evident in the development of private umbilical cord blood stem cell banks that encourage parents to invest in their children's biological capital. It also shows up in the phenomenon of medical tourism. This article presents a theoretical analysis of the concept of body capital via two phenomena: the development of private cord blood banks, medical tourism, and translational medicine.

KEYWORDS

Body, bioeconomy, biocitizenship, health, capital, biomedicalization

À la suite des thèses foucaaldiennes sur le biopouvoir, le sociologue Nikolas Rose a analysé comment, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, la santé des populations et le bien-être des individus ont pris le relais des grands projets politiques modernes pour s'imposer comme horizon collectif (Rose, 2007a). Sous l'impulsion des avancées dans le domaine de la biologie moléculaire et du génie génétique, on assiste au tournant des années quatre-vingt-dix à une molécularisation de la culture. Cette dernière ne transparait pas uniquement dans la place grandissante accordée aux gènes dans les représentations sociales, mais aussi dans la façon dont les individus se perçoivent et conçoivent leur identité corporelle. À titre d'exemple, tout le projet de la médecine prédictive et de la médecine personnalisée repose sur l'idée que chaque individu devrait connaître son profil génétique afin de pouvoir prévenir certaines défaillances physiques ou, plus positivement, maximiser son potentiel biologique (Noury and Lopez, 2016).

En fait, l'identité à l'ère post-génomique est plus *biologique* que jamais, dans la mesure où les sciences du vivant ont complètement modifié la conception de la vie humaine (Rose, 2007b). Le corps molécularisé de la biologie contemporaine se présente en effet comme malléable et perfectible, pouvant être amélioré par le biais des technosciences. Alors qu'il sous-tendait dans l'esprit des Lumières, un progrès global des sociétés, l'idéal de perfectibilité est ainsi réduit à son versant individualiste et biologique (Le Devedec, 2015). Cette 'culture of life' pour reprendre l'expression de la sociologue Karin Knorr Cetina, (2005) fait de la perfectibilité du corps humain, par le biais des biotechnologies, l'idéal du monde contemporain.

Étroitement liée au néolibéralisme, la biopolitique moléculaire ne vise donc plus à changer le monde, mais bien à perfectionner le corps humain afin de le rendre plus performant. Cette nouvelle politique of the *life Itself* constitue le socle à partir duquel se déploie la bioéconomie (Rose, 2007a). Visant l'optimisation des potentialités productives de la vie en *elle-même*, cette dernière représente le stade ultime du capitalisme globalisé. Non seulement elle canalise l'ensemble des politiques néolibérales en matière d'innovation et de recherche mis en place depuis le début des années quatre-vingt, mais elle participe à la redéfinition des fondements mêmes de la citoyenneté. En fait, La bioéconomie procède d'un dédoublement entre corps-objet et corps-sujet qui dépasse le cadre du dualisme corps/esprit (Lafontaine, 2014). Amorcé avec la science anatomique, le processus d'objectivation du corps se cristallise de nos jours dans la transformation d'éléments corporels en bio-objets tandis que, dans un même mouvement, le corps-sujet est conçu comme une matière plastique pouvant être modifiée et refaçonnée afin de créer son identité (Vermeulen *et al.*, 2012) Loin d'être contradictoire, cette logique de dédoublement du corps contribue à l'extension illimitée de la bioéconomie, qui transforme l'ensemble des éléments corporels et des processus vitaux en marchandises (Waldby and Mitchell, 2006) Ainsi, l'une de ses caractéristiques principales de la bioéconomie est de capitaliser sur la plasticité intrinsèque aux processus vitaux par l'entremise d'une véritable logique d'ingénierie du corps humain et de ses produits dérivés (Thacker, 2005).

Fruit d'une co-construction des sciences de la vie et des politiques néolibérales, l'industrie des biotechnologies repose sur une double logique de la promesse (Rajan, 2006). Dans le cas des technologies biomédicales, il est clair que l'espoir de guérir des maladies encore incurables, de prévenir le cancer et de retarder les effets néfastes du vieillissement, procède d'un système de valeurs qui dépasse largement les simples questions financières (Lafontaine, 2015). Lorsqu'on mobilise la peur de la mort et la quête d'une jeunesse éternelle, c'est en fait la valeur de la vie en elle-même qu'on met jeu non pas uniquement dans sa réalité matérielle (*zoe*), mais dans sa dimension existentielle (*bios*) (Lafontaine, 2009a). La bioéconomie est en cela indissociable d'une biocitoyenneté, c'est-à-dire d'une nouvelle forme de citoyenneté centrée sur l'optimisation des potentialités biologiques et corporelles

des individus. Fondée sur une conception du corps comme capital, la biocitoyenneté néolibérale prends de multiples formes, comme en témoignent le développement des banques privées de sang de cordon et l'expansion du tourisme médical. Cet vise donc à cerner la conception du corps comme capital à travers l'analyse de ces deux phénomènes.

LES BIOBANQUES DE SANG DE CORDON : LE CORPS COMME INVESTISSEMENT

Dans un univers culturel marqué par le culte de la santé parfaite et par la biologisation des identités, le sens octroyé à l'existence apparaît de plus en plus tributaire de la capacité de chaque individu à maintenir, voire à augmenter son « capital » biologique (Rose, 2007a, Lafontaine, 2014). Porteuse de la promesse d'inverser les effets délétères du temps, la médecine régénératrice incarne parfaitement cette ambition de prolonger la vie pour accroître son existence (Lafontaine, 2009b). Possédant le pouvoir de se transformer et de se spécialiser, les cellules souches canalisent tous les espoirs de cette nouvelle médecine qui ne cherche plus à guérir, mais à régénérer. Présentés dans la littérature scientifique comme des super-héros cellulaires dotés de pouvoirs magiques, ces bio-objets nourrissent l'imaginaire contemporain d'une jeunesse éternelle (Burns, 2009). Parce qu'elles sont pluripotentes et qu'elles peuvent se multiplier à l'infini, les cellules souches embryonnaires représentent l'étalon-or de la bioéconomie (Franklin, 2006). L'attention médiatique entourant les cellules pluripotentes et leurs fabuleuses facultés, ne reflète toutefois pas la vaste étendue des recherches en médecine régénératrice qui portent, pour une très grande part, sur des cellules souches autologues, c'est-à-dire des cellules prélevées chez un patient, traitées et finalement retransplantées. Davantage que les cellules souches embryonnaires, elles incarnent le rêve de l'auto-régénération, soit de celui d'un corps autonome contenant en lui-même la source de sa longévité (Lafontaine, 2015).

Lancés à la découverte de nouveaux gisements de cellules souches, les chercheurs en médecine régénératrice, ont trouvé, depuis le début des années deux mille, des territoires corporels encore inexploités. Constituant un terrain très fertile en cellules souches, le corps féminin est ainsi devenu une mine d'or pour l'industrie biomédicale (Cooper and Waldby, 2014). Moins flamboyantes que les cellules souches embryonnaires, les cellules du sang placentaire ou sang de cordon, occupent pourtant une place centrale dans la bioéconomie du corps humain (Santoro, 2014). Contrairement aux autres types de cellules souches, celles contenues dans le sang de cordon possèdent des vertus thérapeutiques avérées, notamment pour le traitement de certaines formes de leucémies. Le succès des greffes, réalisée grâce au sang de cordons, a motivé l'instauration de banques de sang de cordon dans de nombreux pays. Recueilli et congelé lors de

l'accouchement, le sang de cordon a donné lieu à deux modèles opposés de mise en banque : l'un public et l'autre privé (Waldby, 2006).

Suivant une conception néolibérale de la santé, les entreprises spécialisées dans la collecte et la congélation du sang de cordon offrent aux femmes « d'investir » dans la santé de leur famille, plus particulièrement de leurs nouveau-nés afin d'assurer leur avenir biologique. Dans leur livre *Tissue Economies : Blood, Organs, and Cell Lines in Late Capitalism*, Catherine Waldby et Robert Mitchell ont montré comment cette logique de l'investissement biologique participe d'une nouvelle économie du corps humain (2006). Sous l'impulsion des recherches en médecine régénératrice, les cellules souches de cordons sont apparues comme une réserve de vitalité qui pourrait éventuellement permettre de soigner un cancer ou une maladie dégénérative. Malgré un manque total de données scientifiques prouvant les bienfaits médicaux d'une telle entreprise, on voit fleurir un peu partout sur la planète des banques privées de sang de cordon qui s'adressent, par voie publicitaire, directement aux femmes enceintes. Réservées aux familles de classes moyennes et aisées, ces banques proposent en fait une *biosurance*, pour reprendre la terminologie commerciale de la clinique canadienne Ovo (Clinique Ovo, 2017). À défaut d'avoir une réelle valeur médicale, cette *biosurance* possède néanmoins une valeur hautement symbolique. Elle promet ni plus ni moins d'assurer une meilleure santé et une plus grande longévité à ceux qui y souscriront (Lafontaine, 2015).

La pertinence scientifique et le statut éthique des biobanques privées de sang de cordon sont loin de faire l'unanimité parmi la communauté internationale de médecins et de bioéthiciens. Dans un avis publié en 2012, le *Comité Consultatif National d'Éthique pour les sciences de la Vie et de la Santé* a d'ailleurs réitéré son refus de voir s'installer en France ce type d'entreprise dans le domaine biomédical. Parmi les arguments évoqués pour interdire une telle pratique commerciale figure le manque de preuve de leur utilité médicale, mais aussi et surtout le rejet d'une nouvelle forme de commercialisation du corps humain qui vient ébranler l'édifice de la solidarité sociale sur laquelle repose la santé publique (2012). Dans la mesure où la greffe de sang de cordon constitue un traitement déjà pratiqué pour soigner certains cancers, le développement des banques privées pourrait nuire à l'approvisionnement des banques publiques. Les femmes qui choisissent « d'investir » dans l'avenir biologique de leur bébé privent donc, sans le vouloir, la communauté de cette précieuse ressource vitale qui pourrait éventuellement être bénéfique pour un patient. Sachant que les chances qu'un enfant dont le sang de cordon a été prélevé à la naissance puisse un jour l'utiliser pour se soigner sont très faibles, il est possible de voir la prolifération des banques privées comme le signe de l'affirmation néolibérale d'une nouvelle biocitoyenneté (Waldby and Mitchell, 2006). Ainsi, il n'apparaît pas étonnant que ce modèle entrepreneurial se soit imposé sans trop de débats en Grande-Bretagne et en Amérique du Nord. Par

exemple, au Canada on compte pas moins de dix banques privées de sang de cordon.

Fortement opposée au développement des biobanques privées de sang de cordon, la bioéthicienne Donna Dickenson a montré comment ce modèle commercial constituait une nouvelle forme d'exploitation du corps féminin (2008). Au même titre que les cellules souches embryonnaires, les cellules de sang de cordons sont indissociables de la fonction reproductive du corps féminin. En présentant la conservation du sang de cordon comme une forme d'assurance santé personnalisée destinée à prémunir leur enfant en cas de maladie grave, les biobanques privées de sang de cordon exercent donc indéniablement une pression sur les futures mères (Haw, 2016). On promeut ainsi un nouveau modèle de la « bonne mère », soit celle qui veille sur l'avenir biologique de son enfant en investissant dans une *biosurance*. Alors même que les bienfaits de cette forme de préservation privée sont contestés, l'aspect financier de cette pratique induit une inégalité sociale des enfants dès leur naissance. Non seulement tous les enfants ne sont pas égaux devant la mise en marché spéculative de leur futur biologique, mais leur santé est de plus en plus perçue comme un bien privé dans lequel on peut investir afin d'accroître leur capital vital (Lafontaine, 2015).

LE MODELE L'OREAL DE L'AUTO-GENERATION : « PARCE QUE JE LE VAUT BIEN »

Le modèle entrepreneurial des biobanques de sang de cordon atteste que les produits du corps humain sont désormais l'objet d'un large commerce globalisé emblématique d'une conception du corps comme capital. Le fait qu'une compagnie de renommée internationale comme *Virgin*, spécialisée dans le divertissement de masse et les médias, décide en 2007 de se lancer dans les biobanques en créant la *Virgin Health Bank* montre bien que l'on est face à une culture néolibérale de la santé centrée sur la consommation individuelle (*Virgin Health Bank*, 2017). Davantage impliquées comme donneuses et comme ressources dans la bioéconomie des cellules souches, les femmes représentent aussi la cible privilégiée du marketing de la *biosurance*. En plus de s'adresser directement aux femmes enceintes pour les inciter à conserver le sang de cordon de leur nouveau-né, l'entreprise américaine *CryoCell* sollicite désormais les femmes de la classe moyenne à investir dans leur futur biologique en congelant leur propre sang menstruel dont on a récemment découvert qu'il était riche en cellules souches. Pour une somme de 1 374 \$ pour une année ou de 4 075 \$ pour une congélation de 25 ans, les Américaines peuvent donc s'offrir une *biosurance* censée leur garantir de pouvoir un jour s'auto-régénérer en cas de maladie (*CryoCell International*, 2017). Alors que les cellules de sang de cordon représentent une ressource rare et précieuse, les cellules de sang menstruel constituent, au contraire, un déchet corporel abondant face auquel les femmes

entretiennent une relation ambivalente (Fannin, 2013). À la fois symbole du cycle vital et signe de l'infécondité, le sang menstruel est constitutif de l'identité corporelle des femmes, comme l'atteste les rites entourant les premières règles dans la plupart des cultures. En octroyant une biovaleur au sang menstruel, la biobanque *CryoCell* offre donc aux femmes de transformer un symbole d'infertilité en source de régénération vitale. En choisissant d'investir dans les promesses de la médecine régénérative, les femmes qui congèlent leur sang menstruel constituent l'une des expressions les plus radicales de la biocitoyenneté néolibérale (Fannin, 2013). Élevées dans le culte de la santé parfaite, les jeunes femmes occidentales d'aujourd'hui ont grandi dans un univers culturel où le mot d'ordre est « mon corps, mon capital » (Dikenson, 2008). Rendues culturellement plus sensibles face aux signes du vieillissement, elles sont, depuis des décennies, dans la mire des compagnies de cosmétiques qui leur promettent une jeunesse éternelle. Flairant le potentiel économique d'une biobanque de sang menstruel, la compagnie *CryoCell* va plus loin en offrant aux femmes la possibilité de capitaliser sur leur avenir biologique (Cryo-Cell, 2017). Même si la validité scientifique d'une telle entreprise est plutôt douteuse, elle actualise la formule néolibérale de la compagnie L'Oréal « because I'm worth it ».

DE L'ECONOMIE DE LA PROMESSES AU CORPS-CAPITAL : LE CAS DU TOURISME D'EXPERIMENTATION

La valorisation de la « vie en elle-même » dans la bioéconomie favorise une représentation du corps comme capital. Le maintien et le prolongement de la santé apparaissent alors sous l'angle d'un investissement qui augmente la « valeur » sociale des individus (Lafontaine, 2014). Cette conception du corps comme capital-capital transparait nettement dans le développement de banques privées de cellules-souches de cordons ombilicaux qui incitent les parents à investir dans le capital biologique de leur enfant (Haw, 2016). Elle transparait aussi dans le phénomène du tourisme médical et, plus spécifiquement, du tourisme d'expérimentation.

Dans le contexte néolibéral de la privatisation croissante des systèmes de santé, l'affirmation de la biocitoyenneté qui en découle a donné lieu à un consumérisme nouveau genre : le tourisme médical. Le culte de la santé parfaite et la volonté de maintenir, d'améliorer et de prolonger les potentialités biologiques individuelles ont ainsi favorisé le déploiement d'un immense marché global des soins de santé (Connell, 2016). L'expression « tourisme médical » recoupe des réalités fort diverses allant de la chirurgie esthétique à la transplantation d'organes en passant par les soins dentaires spécialisés et la médecine régénératrice. L'étendue des pratiques regroupées sous ce vocable est telle que l'on a vu apparaître récemment des termes comme « tourisme de procréation » et même « tourisme de la mort » dans le cas de patients qui se rendent dans des pays, notamment la Suisse, où

l'euthanasie et le suicide assisté sont légalisés (Connell, 2013). Partie intégrante de la bioéconomie globalisée, le tourisme médical est devenu pour certains pays d'Asie un élément important de leur croissance économique (Wilson, 2011). L'expansion fulgurante du marché asiatique des soins de santé constitue l'une des manifestations les plus claires de la bioéconomie caractérisé par un modèle consumériste des soins de santé s'exprimant à travers l'internet et les réseaux sociaux (Lafontaine, 2014). De fait, c'est principalement par l'entremise d'internet que les compagnies offrant des traitements médicaux rejoignent leurs clients étrangers (Lysaght and Sipp, 2016). À titre d'exemple, la Thaïlande, qui est l'une des principales destinations du tourisme médical, dispose d'un portail officiel où l'on retrouve l'ensemble des traitements offerts qui vont des soins dentaires à la chirurgie de changement de sexe ((thailandmedtourism, 2017). On propose ainsi aux patients-consommateurs des forfaits « tout-inclus » qui comprennent les frais de voyage, les traitements, le séjour dans des hôpitaux hôteliers luxueux et même des visites touristiques. Misant sur l'exotisme, la compagnie sud-africaine, *Surgeon & Safari*, s'est particulièrement démarquée dans ce domaine en proposant des séjours combinant une intervention chirurgicale à un safari (2017).

Le tourisme médical a pris ces dernières années une telle ampleur que certains pays d'Asie, dont l'Inde, la Thaïlande, Singapour et Taiwan, se livrent à une guerre de prix afin d'offrir les meilleurs forfaits possibles. Le portail du site internet de la *Indian Medical Travel Association* dont la page d'ouverture présente une liste d'interventions chirurgicales accompagnée d'un tableau indiquant les prix selon les pays, illustre parfaitement ce phénomène (2017). Selon le géographe John Connell, il s'agit en quelque sorte d'une « globalisation inversée » dans la mesure où se sont majoritairement des patients venant de pays développés qui se déplacent vers des pays en émergence pour obtenir des soins de santé (2013, p.1). Au-delà du consumérisme et de l'affirmation d'une biocitoyenneté néolibérale, l'expansion du marché global des soins de santé soulève des enjeux sociaux, éthiques, politiques et économiques de première importance. Parmi les raisons permettant d'expliquer le développement du tourisme médical, on retrouve les prix des traitements, les listes d'attente interminables pour certaines chirurgies comme c'est le cas au Canada, le contournement de certaines restrictions notamment en matière de procréation assistée, l'accès à des organes pour une transplantation et le recours à des traitements expérimentaux qui ne sont pas approuvés dans les pays d'origine (Crozier and Baylis, 2006, p.300). Chacune de ces raisons révèle des transformations majeures relatives au déploiement de la biocitoyenneté néolibérale.

Loin d'être des vacanciers, les patients migrants sont souvent très vulnérables et désespérés. Plusieurs d'entre eux se voient contraints de se déplacer pour recevoir un traitement qu'ils ne pourraient obtenir autrement faute de ressource financière, tandis que d'autres cherchent désespérément à réaliser leur désir d'enfants. Pour certains, le voyage médical représente leur dernier espoir de recevoir l'organe qui

leur permettrait de survivre ou le traitement miracle qui leur redonnerait la santé (Thomson, 2011). L'emploi du mot tourisme contraste aussi fortement avec le caractère parfois très risqué et illicite des interventions médicales pratiquées dans des pays où les normes en matière d'expérimentation sur des sujets humains ne tiennent pas toujours compte des conventions internationales (Connell, 2013). Dans le cas du tourisme de transplantation, la sociologue Charis Thompson souligne à juste titre le lien étroit existant entre cette pratique et le trafic d'organes humains (2011). Face à la pénurie d'organes disponibles dans les pays occidentaux, les patients incurables ferment souvent les yeux sur la provenance de ceux qu'ils reçoivent dans les cliniques du Brésil, de la Chine, de l'Inde, du Pakistan ou de l'Afrique du Sud. On touche ici au point de rencontre entre les deux corps de la bioéconomie, soit le corps-objet et le corps-sujet.

L'Inde et la Chine possèdent toutes deux une industrie du tourisme médicale en forte croissance qui a pour particularité d'offrir, en plus de tous les types de chirurgies imaginables, des traitements expérimentaux dans le domaine de la médecine régénératrice. Attirés par les multiples promesses portées par la recherche sur les cellules souches, un nombre grandissant de patients souffrant d'une maladie dégénérative ou demeurés handicapés suite à un grave accident décident de contourner les règles en vigueur dans leurs pays d'origine afin de bénéficier d'un traitement de la dernière chance (Wahlberg and Streifellner, 2010). Dans le cadre d'une étude menée auprès de patients atteints d'une maladie neurodégénérative venus en Chine pour bénéficier d'une transplantation de cellules foetales, l'anthropologue Priscilla Song a forgé l'expression « pèlerins des biotechnologies » pour désigner ces malades migrants en quête d'un traitement miracle (2010). Davantage que le concept de tourisme médical, la notion de pèlerinage biotechnologique permet de rendre compte des logiques culturelles profondes sur lesquelles se fonde l'économie de la promesse caractérisant l'expansion de la bioéconomie. Effectuant un parallèle historique entre les pèlerins du Moyen-Âge et les patients voyageurs se rendant dans des destinations lointaines en vue d'une guérison miraculeuse, Priscilla Song fait ressortir à travers ses entretiens les dimensions quasi religieuses des espoirs suscités par la recherche sur les cellules-souches (2010). La croyance en la toute-puissance de la science biomédicale joue en effet un rôle primordial dans le choix d'entreprendre un long voyage afin de s'exposer volontairement aux risques liés à des traitements expérimentaux. Malades et désespérés, les patients-migrants se montrent très sensibles aux promesses thérapeutiques de la médecine régénératrice, même si la recherche est encore largement à l'état expérimental (Song, 2010). Qu'elle soit relayée par des forums de patients ou présentée directement sur les sites des cliniques, l'information disponible sur les traitements expérimentaux à base de cellules souches s'apparente davantage à des publicités trompeuses qu'à de l'information médicale à proprement parlé. En fait, les sites internet s'adressant directement aux patients tendent à surestimer les prétentions thérapeutiques par

rapport aux données scientifiques et les risques sont, au contraire, sous-estimés (Darren and all, 2008; 594).

Les milliers de patients qui entreprennent un pèlerinage pour recevoir des injections de cellules souches occupent une double position au sein de la bioéconomie : celle de consommateurs et celle de cobayes au service de l'innovation biomédicale. Il s'agit en fait d'une nouvelle forme de clinical labor dans laquelle le patient assume à la fois les risques corporels et financiers de l'expérimentation (Waldby and Cooper, 2014). Parce qu'elle incarne le double espoir de régénérer les corps et de revitaliser l'économie, la médecine régénératrice est au cœur de la bioéconomie du corps humain (Lafontaine, 2015). Lorsque les promesses technoscientifiques s'adressent aux espoirs les plus profonds de l'être humain, comme celui de combattre les maladies et d'effacer les effets délétères du temps, il s'avère difficile de résister à la force d'attraction spéculative.

Les patients-pèlerins qui sillonnent désormais la planète en quête d'un traitement miracle ou d'une cure qui leur redonnerait leur vitalité sont en quelque sorte les précurseurs d'une biocitoyenneté globalisée. Ils sont la manifestation tangible d'une mutation dans la façon de concevoir la médecine et l'expérimentation biomédicale dont les contours éthiques, politiques et culturels s'enracinent dans la doctrine néolibérale. Ils incarnent de manière radicale le retournement historique par lequel le droit d'exposer son corps aux risques de l'expérimentation scientifique devient un symbole de liberté (Lafontaine, 2014).

CONCLUSION

Qu'il soit question des banques de sang de cordons ou du tourisme médical la biocitoyenneté s'exprime par une volonté de contribuer à même son corps à l'innovation biomédicale. Dans le cas des banques privées de sang de cordons, la possibilité de capitaliser sur la conservation de ses potentialités biologiques induit de nouvelles formes d'inégalités sociales, car, même si elle demeurent spéculatives, les promesses de la médecine régénératrice nourrissent l'espoir de prolonger la vie de ceux qui auront conservé leur sang de cordons. La mise en valeur de la « vie en elle-même » a aussi conduit à la rencontre des deux corps de la bioéconomie à travers le passage de l'*in vitro* à l'*in vivo*. Fondée sur une économie de la promesse et de l'espoir, la bioéconomie participe d'une refondation complète des cadres politiques hérités de l'après-guerre. À mesure que s'effacent les références au procès de Nuremberg au profit d'une biocitoyenneté néolibérale, c'est en fait les cadres politiques du monde issus de l'après-guerre qui s'estompent. Dans le contexte de la globalisation des soins de santé et du vieillissement de la population, c'est l'idée même de la santé publique qui est menacée. Face aux coûts grandissants des soins et la démultiplication des innovations biomédicales, les inégalités déjà présentes risquent de s'accroître. D'autant plus que, comme on l'a vu, la

globalisation de la recherche biomédicale contribue à engendrer de nouvelles formes d'exploitation biologique.

REFERENCES

Amiel, P. (2011) *Des cobayes et des hommes. Expérimentation sur l'être humain et justice*. Paris : Belles Lettres.

Becker, G. (1994) *Human Capital : A theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*. The University of Chicago Press.

Becker, G. and Elias, J.J. (2007) Introducing Incentives in the Market for Live and Cadaveric Organ Donations. *Journal of Economic Perspectives* 21(3): 3-24.

Burns, L. (2009) "You are our Only Hope": Trading Metaphorical "Magic Bullets" for Stem Cell "Superheroes". *Theoretical Medicine and Bioethics* 30(6): 427-442.

Cambrosio, A. and Keating, P. (2011) Clinical Trials in the Age of Personalized Medicine. *Journal of Medicine and the Person* 9(3): 91-98.

Caufiels, T., Lau, D., Menon, D., Ogbodu, U., Stafinski T. and Taylor, B. (2008) Stem Cell Clinics Online : The Direct-to-Consumer Portrayal of Stem Cell Medicine. *Cell Stem Cell* 3(6): 591-594.

Cetina, K.K. (2006) The Rise of a Culture of Life. *European Molecular Biology Organization Reports* 6: 76-80.

Clinique Ovo. (2014) Ovo Fertilité, <http://www.cliniqueovo.com/>, accessed 16 February 2017.

Azoulay, M. et al (2012) *Utilisation des cellules du sang de cordon ombilical, du cordon lui-même et du placenta et leur conservation en biobanques*. Paris, France : Comité Consultatif National d'Éthique pour les sciences de la vie et de la santé, avis 117.

Connell, J. (2013) Contemporary Medical Tourism: Conceptualisation, Culture and Commodification. *Tourism Management* 34: 1-13.

Connell, J. (2016) Translational Health: Global Markets and Local Marginalisation in Medical Tourism. In: B. Parry, B. Greehough, T. Brown and I. Dyck (eds). *Bodies Across Borders. The Global Circulation of Body Parts. Medical Tourist and Professionals*. Asgate, pp. 75-93.

Cooper, M. (2012) The Pharmacology of Distributed Experiment - User-generated Drug Innovation. *Body and Society* 18(3-4): 18-43.

Cooper, M. and Waldby, C. (2014) *Clinical Labor: Tissue Donors and Research Subjects in the Global Bioeconomy*. Durham: Duke University Press.

Cryo-Cell international. (2013) Banking Menstrual Stem Cells, <http://www.cryo-cell.com/menstrual/stem-cells>, accessed 16 February 2017.

Crozier, G.K.D. and Baylis, F. (2006) The Ethical Physician Encounters International Medical Travel. *Journal of Medical Ethics* 36: 297-301.

Discenson, D. (2008) *Body, Shopping: Converting the Body Parts to Profit*. Oxford: Oneworld.

Douglas, S. and Lysaght, T. (2016) Dislodging the Direct-to-Consumer Marketing of Stem Cell-Based Interventions from Medical Tourism. In: B. Parry, B. Greehough, T. Brown and I. Dyck (eds). *Bodies Across Borders. The Global Circulation of Body Parts. Medical Tourist and Professionals*. Ashgate, pp. 211-222.

Fannin, M. (2013) The Hoarding Economy of Endometrial Stem Cell Storage. *Body & Society* 19(4): 32-60.

Franklin, S. (2006) Embryonic Economies: The Double Reproductive Value of Stem Cells. *BioSocieties* 1(1):71-90.

Haw, J. (2016) Corporeal Commodification and Women's Work: Feminist Analysis of Private Umbilical Cord Blood Banking. *Body & Society* 22(3): 31-53.

Health and Wellness Tourism Thailand. (2015) Hospital/ Clinics/ Spas, <http://healthandwellness.tourismthailand.org/>, accessed 17 February 2017.

Lafontaine, C. (2009a) The Postmortal Condition: From the Biomedical Deconstruction of Death to the Extension of Longevity. *Science as Culture* 18(3): 297-312.

Lafontaine, C. (2009b) Regenerative Medicine's Immortal Body: From the Fight against Ageing to the Extension of Longevity. *Body & Society*, 15(4): 53-71.

Lafontaine, C. (2014) *Le corps-marché. La marchandisation de la vie humaine à l'ère de la bioéconomie*. Paris: Seuil.

Lafontaine, C. (2015) Aging in the Era of Regenerative Medicine: Analysis of Aging-related Representations among Canadian Researchers. *The Sociological Quarterly* 56(1): 62-79.

Le Dévédec, N. (2015) *La société de l'amélioration. La perfectibilité humaine des Lumières au transhumanisme*. Montréal: Éditions Liber.

Lopez, J. and Noury, M. (2016) Nanomedicine and personalised medicine: understanding the personalisation of health care in the molecular era. *Sociology of Health & Illness*, advance online publication 26 October 2016, doi: 10.1111/1467-9566.12502.

Mitchell, R. and Walbdy, C. (2006) *Tissue Economies, Blood, Organs and Cell Lines in Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.

Novas, C. (2006) The Political Economy of Hope: Patient' Organizations, Sciences and Biovalue. *BioSocieties* 1(3): 289-305.

Rajan, K.S. (2006) *Biocapital. The Constitution of Postgenomic Life*. Durham and London: Duke University Press.

Rose, N. (2007*a*) *The politics of the Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century.* Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Rose, N. (2007*b*) *Molecular Biopolitics, Somatic Ethics and the Spirit of Biocapital.* *Social Theory & Health* 5: 3-29.

Santoro, P. (2011) *Liminal Biopolitics: Towards a Political Anthropology of the Umbilical Cord and the Placenta.* *Body & Society* 17(1): 73-93.

Song, P. (2010) *Biotech Pilgrims and the Transnational Quest for Stem Cell Cures.* *Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness* 29(4): 384-402.

Thompson, C. (2011) *Medical Migrations Afterword: Science as Vacation.* *Body & Society* 17(2-3): 205-213.

Thacker, E. (2005) *The Global Genome: Biotechnology, Politics and Culture.* Cambridge: MIT Press.

Virgin Health Bank (2009) *Virgin Health Bank*, <http://www.virginhealthbank.com/home>, accessed 16 February 2016.

Tamminen, S., Vermeulen, N. and Webster, A. (2012) *Bio-Objects. Life in the 21st Century.* Franham: Ashgate.

Wilson, A. (2011) *Medical Tourism in Thailand.* In A. Ong and N. N. Chen (eds). *Asian Biotech: Ethics and Communities of Fate (Experimental Futures).* Durham: Duke University Press, pp. 118-143.

Walbdy, C. (2006) *Umbilical Cord Blood: From Social Gift to Venture Capital.* *BioSocieties* 1(1): 55-70.

PERSONALIZED MEDICINE AND *COMPLEXIO* “WHAT IS HUMAN?” AS A MEDICAL QUESTION*

CHIARA BENEDEUCE

Università Campus Bio-Medico di Roma
c.beneduce@unicampus.it

ABSTRACT

In this paper, I show the parallelism between the Galenic concept of “complexion” (*complexio*, in Latin) as it was used in the medieval medical and natural-philosophical texts and the current concept of “personalized medicine”. In this way, I point out to what extent the parallelism between personalized medicine and the medieval notion of “complexion” is nowadays relevant to inquire the *proprium* of the “human” in a bio-medical framework. For, the medieval notion of “complexion” as “substantial quality” optimally worked as to deal with the problem of reconciling the “case-by-case” approach of medicine with the need of a unified bio-medical account of the “human”. Against the background of this reasoning, I further suggest that a mesoscopic perspective on the living organisms, as the one entailed by the concept of “complexion” and used in current scenarios of Systems Biology, could be advantageous to the bio-medical investigations on “what is human”.

KEYWORDS

Complexion, personalized medicine, human, substantial quality, mesoscopic perspective.

1. INTRODUCTION: PERSONALIZED MEDICINE FROM A HISTORICAL PERSPECTIVE

In recent years, the concept of “Personalized Medicine” (PM) has acquired a central place in medical literature. The definition of PM is in itself controversial and widely debated. The connection between “personalization” and genotype is easy to follow given that the biological genetic paradigm still dominates today and that knowledge about the genes of a patient is, to some extent and for certain diseases, useful for tailoring treatment to the patient’s condition. In a broader sense, however, “personalizing medicine” means considering the variability of the human body in itself and in relation to its context in order to make diagnoses and treatments that are the most fitting and effective for the individual patient. This second,

* I thank prof. Marta Bertolaso, prof. Alfredo Marcos, and dr. Alessandro Giuliani for their comments on an earlier draft of this paper. I also thank prof. Céline Lafontaine for her useful remarks.

broader sense of PM touches upon an evident fact: each patient is a complex system with all his/her idiosyncrasies, co-morbidity, intolerance profile, metabolism, and psychological attitude.¹

Scholarship has not ignored the antecedents in pre-modern science and medicine of this broader conception of PM. Yet, although some references to ancient and early-modern medicine can be found in the current literature,² a precise history of PM has not been retraced. The longevity of the old question “Is medicine a science or an art?” and the fact that “personalization”, “particular”, and “individual” are already implied in the concept of medicine as “τέχνη” or “ars” both suggest the continued relevance of retracing a comprehensive history of PM. It should be further noted that the medieval period has been particularly overlooked with regard to the history of PM, despite the fact that medieval scientific texts preserve a rich body of medical theories and practices in line with the theoretical premises of PM. Avicenna’s famous position on the difference between philosophy and medicine is one clear example. According to Avicenna, philosophical knowledge is based on ultimate principles, while medical expertise is based on sense observations of particular situations. In controversial cases in which the natural-philosophical and the medical traditions held opposite views on milestones in human biology (such as sensation, nutrition, and reproduction), the different views of philosophers and physicians were ascribed to their respective ways of looking at living organisms. The philosophical way is led by rational reasoning that goes beyond sensation and grasps the first causes of the phenomena, while the medical way is guided by sense experience that adheres to phenomena.³ Thus, the latter way, i.e. the viewpoint of nature proper to the medical domain, already implies a

1 The literature on PM is vast. I list a few contributions that deal directly with the definition of PM: J. Schildmann and J. Vollmann, “Personalized Medicine: Conceptual, Ethical, and Empirical Challenges”, in: T. Schramme, S. Edwards (eds.), *Handbook of the Philosophy of Medicine*, Springer, Dordrecht 2017, pp. 903-913; X. Guchet, *La médecine personnalisée. Un essai philosophique*, Les Belles Lettres, Paris 2016; A. Gamma, “Personalized and Precision Medicine”, in: M. Solomon, J. R. Simon, H. Kincaid (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Medicine*, Routledge, Taylor & Francis Group, London 2016, pp. 397-407; W.K. Redekop and M. Mladi, “The Faces of Personalized Medicine: a Framework for Understanding its Meaning and Scope”, *Value in Health: The Journal of the International Society of Pharmacoeconomics Research*, 16,6 Suppl., 2013, pp. S4-S9; S. Shleiden et alii, “What is Personalized Medicine: Sharpening a Vague Term Based on a Systematic Literature Review”, *BMN Medical Ethics*, 14, 55, 2013, pp. 1-12; K. K. Jain, *Textbook of Personalized Medicine*, Springer, Dordrecht 2009.

2 See E. Abrahams and M. Silver, “The History of Personalized Medicine”, in E. Gordon and S. Koslow (eds.), *Integrative Neuroscience and Personalized Medicine*, Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 3-16. In 2014, a conference has been organized at John Hopkins University with the title “Individualized Medicine in Historical Perspective. From Antiquity to the Genome Age” (<https://www.hopkinshistoryofmedicine.org/content/international-conference-history-individualized-medicine>).

3 See J. Chandelier, “Medicine and Philosophy”, in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht 2011, pp. 735-742.

strong idea of personalization and assumes that the physician's sight should be oriented towards the particular condition of the patient observed by the senses.⁴

In my view, the clearest opportunity for retracing a history of personalized medicine in the Middle Ages lies in the concept of "complexion". In the following section, I show the clear-cut parallelism between PM and the medical view coming from the concept of "complexion" (*complexio* in Latin) as it was used in medieval medical and natural-philosophical treatises.⁵

2. PERSONALIZED MEDICINE AND *COMPLEXIO*

Complexio ("κρᾶσις" in Ancient Greek) is one of the pivotal concepts in Galen's medical theory. It is the balanced blend of the primary qualities (hot, cold, wet, and dry) that results from the mixture of the primary elements (earth, air, water, and fire)⁶. Since Galen incorporated the Hippocratic idea of "humors" into

4 A reference to what has been called "Avicenna's personalized medicine" is found in R. Moeini et alii, "Historical Root of Precision Medicine: An Ancient Concept Concordant with the Modern Pharmacotherapy", *DARU Journal of Pharmaceutical Science*, 27, 7, 2017, pp.1-2. The literature on the problem of medicine considered as an art/science and on the tension between medical doctrine and medical practice is vast, especially for Scholastic medicine. I mention only one book that directly addresses the issue of the individual/universal in medieval medicine: R. Cardini and M. Regoliosi (eds.), *Umanesimo e Medicina. Il problema dell'individuale*, Bulzoni, Roma 1996 and especially the contribution by Chiara Crisciani within that volume: C. Crisciani, "L'individuale nella medicina tra Medioevo e Umanesimo. I 'Consilia'", pp. 1-32.

5 Maaïke van der Lugt has already presented two papers (to my knowledge, unpublished to date) on the link between personalized medicine and complexion: "Individuality, Complexion, and the Limits of Personalized Care in Medieval Medicine" presented at the John Hopkins conference mentioned in footnote 3 above and "Individual Complexion and Personalized Care in Medieval Medicine" presented at the University of Cambridge in 2017 (<http://talks.cam.ac.uk/talk/index/85341>).

6 On the late medieval concept of "complexion" see especially L. Thorndike, "De Complexionibus", *Isis*, 49,1958, pp. 398-408; N. G. Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, The University of Chicago Press, Chicago 1990, pp. 101-104; P.-G. Ottosson, *Scholastic Medicine and Philosophy. A Study of Commentaries on Galen's Tegni (ca. 1300-1400)*, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 127-194; Michael R. McVaugh, *Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia, II, Aphorismi de gradibus*, Universitat de Barcelona, Barcelona-Granada, 1975, pp. 9-10 and pp. 20-22; G. Zanier, "Il problema della complexio e la nozione del vivente in Marsilio di Inghen", *Esercizi Filosofici/Testi*, VI, 2002, pp. 69-77; V. Groebner, "Complexio/Complexion. Categorizing Individual Nature. 1250-1600", in L. Daston and F. Vidal (eds.), *The Moral Authority of Nature*, The University of Chicago Press, Chicago 2004, pp. 361-383. The history of the translation of the word/concept of κρᾶσις into the Latin word/concept of "complexion" is not at all a linear one, as Danielle Jacquart has described in an article of 1984, see D. Jacquart, "De crasis à complexio: note sur le vocabulaire du temperament en latin médiéval", in G. Sabbah (ed.), *Textes médicaux latins antiques*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne 1984, pp. 71-76. And there is not a unique definition of the concept of "complexion" emerging from medieval texts. I took here the definition of "complexion" as given by Joel Kaye in his book *A History of Balance* of 2014, with some minor

his medical theory, the concept of “complexion” is also linked to the balance of blood, yellow bile, black bile, and phlegm⁷. The concept of “complexion” forms the idea of “health” as a balanced state of the body and its parts. In other words, a balanced complexion implies bodily health, while an imbalance causes a pathological condition in the organism. The Galenic concept of complexion appeared in the Latin cultural milieu through the translations of Galen’s works and through the mediation of the Arabic sources⁸; it played an important role both in medical theories and in medical treatments. As far as the medieval medical theorists were concerned, the concept of “complexion” was incorporated into reflections on living organisms, especially in commentaries on Galen. The concept of complexion was also used in other conceptual frameworks, such as natural philosophy or theology. As far as natural philosophy is concerned, *complexio* appears in commentaries on Aristotle’s *De generatione et corruptione* (i.e., philosophical texts that discuss primary qualities and elements) and in more strictly biological texts, like commentaries on Aristotle’s *De anima*, *Parva naturalia*, and *De animalibus*⁹.

In late medieval medicine and natural philosophy, complexion was conceived as a comparative and relational entity. Not fixed nor immutable, complexion was relativized according to the internal and external conditions of a singular species, an individual body, and a particular organ; a perfectly balanced complexion was thought impossible to find in nature. The underlying idea was that the elements and humors in the body were configured for *each* individual organism and in a peculiar and nonreplicable way in each instance. In the wake of Galen and Avicenna, late medieval scientists discussed complexion in terms of *temperamentum ad pondus* and *temperamentum ad iustitiam*. The *temperamentum ad pondus* is a perfectly tempered complexion as it is an absolute average between qualities and

changes, see J. Kaye, *A History of Balance, 1250-1375. The Emergence of a New Model of Equilibrium and its Impact on Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 128-240.

7 Note that the word “complexion” and the word “temperamentum” mostly overlapped in medieval scientific literature. However, “complexion” was usually used as a more technical term referring to the mixture of qualities, while “temperamentum” was most often referred to the humoral blend.

8 The concept of “complexion” appeared in the Latin cultural milieu especially through the mediation of Avicenna’s *Canon* and Averroes’s *Colliget*, through the Pantegni, and through the translation of the *Περὶ κρᾶσεων* into the Latin *De complexionibus* by Burgundio of Pisa in the late Twelfth century.

9 The use of the concept of “complexion” in the natural-philosophical and theological traditions has been overlooked in scholarly literature. The concept of “complexion” in natural-philosophical texts have been addressed by some of the authors quoted in footnote 7 above and 11 below. A recent conference organized in Cluj gathered experts in the history of philosophy discussing the theory of humors and the concept of “complexion” also under natural-philosophical respects. The conference was titled “Medicine and Philosophy. The longue durée of the humoral theory” and took place on May 10-11, 2019. Within the same conference, also a paper on the use of the concept of “complexion” in theological writings has been presented, i. e., Gabriella Zuccolin, “Thomas Aquinas on Bodily Complexion”.

so an optimally-blended mixture. The *complexio temperata ad pondus* lays at a supposedly precise middle point in a theoretical continuum between two extreme primary qualities. It was also defined as a *complexio per intellectum*, entailing the idea of something never found in nature and posited on a purely theoretical level. The elements and humors of the *temperamentum ad iustitiam*, on the other hand, are not disposed in a static and invariant configuration that is perfectly balanced according to a precise measurement. The *temperamentum ad iustitiam* always requires the concept of “proportion”. The humors of the *temperamentum ad iustitiam* are configured proportionally and in the way most suitable for a particular organ, single organism, or natural species to operate in a given situation. This means that health is the result of a state of the humors whose proportions vary from case to case. And this is why “health” was often defined as an “adjustment” of the humors *ad iustitiam*. The *complexio temperata ad iustitiam* was also called “real” (*realis*); for only a proportioned rather than an exact (*punctualis*) configuration of the humors can actually be applied to natural entities. However, medieval authors often described the balance (or imbalance) of organisms in terms of *complexio lapsa* (where *lapsa* means “fallen”). The proportioned adjustment of humors, which guarantees an organism’s health, is the balance that medieval physicians aimed to realize. But the reality of nature is always different. In nature we find *complexiones lapsae*, i.e. non-tempered complexions that deviate from an ideally balanced complexion. This also explains why medieval authors often talked about complexions in terms of *complexiones respectivae*; physicians and natural philosophers of the late Middle Ages theorized that a complexion occurring in nature, in order to be deemed more or less balanced, and therefore the most healthy and long-lasting, must always be compared to the *complexio temperata ad iustitiam*, taken as the archetypical complexion. Complexions are *respectivae* also because the complexion of an organism or an organ cannot be called “balanced” or “healthy” without being compared to the complexions of other species or organs. In general, the absence of naturally occurring, perfect complexions makes it impossible to describe the best complexion or which complexion would guarantee the longest life expectancy. Several contingent conditions, both external and internal to the organism, can affect humoral configuration and influence health conditions. As a consequence, the physician must endeavor to cure the imbalance of a particular complexion in order to obtain the best possible condition for the individual patient.¹⁰

This overview has shown the main traits of the comparative and relational conception of “complexion” held by medieval scientists. The ideas of “health” and

10 See D. Jacquart, *La médecine médiévale dans le cadre parisien, XIVe-XVe siècle*, Fayard, Paris 1998, pp. 391-402; C. Beneduce, “John Buridan on Complexion. Natural Philosophy and Medicine in the Fourteenth Century” in: C. Beneduce and D. Vincenti (eds.), *Oeconomia corporis. The Body’s Normal and Pathological Constitution at the Intersection of Philosophy and Medicine*, MEFISTO Supplement 7, ETS, Pisa 2018, pp. 41-49.

“disease” entailed in this view on bodily constitution immediately recall the underlying inspiration for the contemporary trend of “personalized medicine”. A physician’s evaluation must consider the special conditions that pertain to or affect a particular patient. Nowadays, this especially applies to cancer, neurodegenerative, and autoimmune diseases. Since cancer, neurodegenerative, and autoimmune diseases are nonlinear, systemic, multi-level pathologies that lack strict criteria for measurement and indexing,¹¹ a personalized approach to diagnosing and treating such complex pathologies is especially appealing to researchers and clinical practitioners in these respective medical fields. By and large, the theoretical framework shared by PM and medieval theories on complexion seems to be as follows: medicine works better with particulars than with universals; it is based on sense observation of individual situations; and it does not rely upon overly generalizing principles. In other words, this framework appears to be a reformulation of Avicenna’s medical approach to nature, i.e., that medicine is not oriented towards universal principles and first causes but should take into account the complexity of reality observed in individual cases.

3. PERSONALIZED MEDICINE AND THE NOTION OF “HUMAN”

Medicine and PM in particular focus on individual cases and take into account bio-medical variables in bodily constitution, affected organs, and states of health and illness. One possible consequence of this approach is that any universal notion of “human” loses all meaning as regards the realm of bio-medicine. However, we regularly qualify diseases, organs, and the body and other medical objects with the adjective “human”. So how can PM be compatible with a general notion of “human”? We may also expand the scope of the challenge by asking which directions bio-medicine and the bio-medical humanities should take in order to investigate the *proprium* of the “human”. Against the background of my parallelism between PM and pre-modern theories of complexion, I point out that medieval scientists tried to provide a definition of the “human” within discussions on *complexio*. Finally, I underline to what extent the parallelism between the medieval notion of complexion and PM may motivate new inquiries into bio-medical definitions of the human.

In the Late Middle Ages, physicians produced elaborate theories on complexion that also influenced how the human being and human nature were described

¹¹ In cancer, for example, the recognition of the different levels of the tumor microenvironment does not constitute a separation or isolation of each level but, on the contrary, an invitation to explore the complex dialogue between those levels. See M. Bertolaso, *Philosophy of Cancer. A Dynamic and Relational View*, Springer, Dordrecht 2016.

in a bio-medical domain.¹² In late medieval medicine, medieval scientists had to deal with the following problem: if the physician must consider the particularity of the individual body and individual, ever-differing complexions, how is it still possible to speak about the “human being” within a medical framework? In other words, medieval physicians had to find an interpretation of *complexio* that allowed them to keep the medical discourse focused on a general idea of “human” while at the same time retaining the character of variability distinctive to *complexio*. They solved the issue by describing complexion in terms of “substantial quality”.¹³ Substantial quality is not a substance (the essence of the “human” as substantial form or soul); nor is it an accident (a merely contingent material occurrence within the human body). It is a property possessed by all human beings that is different in each person. Contrary to a substance, complexion as a substantial quality can be subject to variation. And contrary to an accident, complexion is a property that transverses all individual persons/patients. In the words of Joël Chandelier and Aurélien Robert:

... la complexion [,] se trouve précisément à l’interface entre la matière et la forme, entre la substance et l’accident, entre ce qui est purement corporel et ce qui appartient à l’âme. La notion de complexion permet ainsi de conserver l’unité de l’espèce humaine d’un point de vue métaphysique – tous les êtres humains ont la même forme substantielle – tout en acceptant une variation infinie de degrés dans la complexion – chaque individu a une complexion singulière, quoique toujours humaine.¹⁴

Furthermore:

De même, tous les hommes n’ont pas exactement la même complexion, mais tous ont une complexion proprement humaine qui varie selon le plus et le moins. Ainsi, bien que la complexion ne soit ni la substance de l’homme, ni son âme, elle est coextensive à l’humanité et indique quelque chose de sa nature, autrement dit de ce qui distingue l’homme des autres espèces naturelles.¹⁵

Complexion is therefore *coextensive* with humanity but is not an essence in itself and so justifies the variability implied in medicine. With this reading of the concept of complexion, medieval physicians managed the theoretical tension between the universality of the notion of “human being” and the individuality implied in their own conception of bodily constitution. This allowed them to make room for a general idea of “human nature” within their discipline, while maintain-

¹² Most of my reconstruction in this section follows the article by J. Chandelier and A. Robert, “Nature humaine et complexion du corps chez les médecins italiens de la fin du Moyen Âge”, *Revue de synthèse*, IV, 134, 2013, pp. 473-510.

¹³ Chandelier and Robert reconstruct the historical-philosophical background for this concept, see J. Chandelier and A. Robert, cit., esp. pp. 480-485.

¹⁴ J. Chandelier and A. Robert, cit., 484-485.

¹⁵ J. Chandelier and A. Robert, cit., 482.

ing their conception of medicine based on a case-by-case perspective on each organism. More specifically, through their concept of “complexion” as substantial quality they shaped a medical reading of the *proprium* of the “human” that retained universal traits while being compatible with their individually-oriented medical theory and practice. In doing so, they succeeded in binding the unity and universality of the “human” with the multiple possibilities of its manifestations and variations.¹⁶

The triumph of PM that accompanies today’s bio-medical sciences presents us with an analogous scenario. Philosophers and medical scientists are faced with the similar challenge of constructing a concept of the “human” that works within the highly pluralistic and individually-oriented approach of modern medicine. However, the challenge of the twenty-first century is, at the same time, more difficult and more urgent. “Personalizing medicine” in our century is concomitant with an ever-increasing amount of medical information; the challenge posed by processing vast collections of medical data makes the need for common criteria in medical research and practice all the more apparent.¹⁷ Along with these considerations, bio-medical scientists and philosophers of the life sciences would do well to continue to regard “what is human?” as a core research-question and not to underestimate the importance of making the case-by-case approach of PM compatible with a unitary notion of “humanity”.

In pursuing this aim, the medieval theory of complexion again appears to be an interesting and relevant case study.

In a certain sense, there is at least one evident difference between the respective challenges facing medieval and contemporary medicine. As mentioned above, medieval scientists elaborated upon the concept of “complexion” in terms of “substantial quality” and thus found a way to reconcile the general notion of “human nature” with the contingency of medical facts. However, that reconciliation seems to have held together more easily for them than it does in modern times. For medieval scientists had to deal with the problem of keeping a general notion of the “human” within a particulars-based science, *but* they had a strong theoretical touchstone at their disposal, namely, the universal notion of “human” as defined by the soul or the substantial form (as in the Aristotelian tradition). Their problem, then, was to characterize complexion such that it neither coincided with

16 Cf. J. Chandelier and A. Robert, cit., 476. The compatibility between a general notion of “human nature” and the unique individuality of each person had been the focus of Alfredo Marcos’ work: A. Marcos, “Sentido y diferencia. Una reflexión sobre el sentido de la vida humana en la era tecnocientífica”, *Pensamiento. Revista de investigación e Información filosófica*, 73, 276, 2017, pp. 425-444 and A. Marcos and M. Pérez, *Meditación de la naturaleza humana*, BAC, Madrid 2018. Marcos (2017) argues that the Aristotelian concept of “difference” could work as an interface between the general idea of “human nature” and the knowledge of each individual or concrete person.

17 On the problem of data related to in silico modeling and personalized medicine, see S. Green and H. Vogt, “Personalizing Medicine: Disease Prevention in silico and in socio”, *Humana. Mente Journal of Philosophical Studies*, 30, 2016, pp. 105-145.

that concept of human as “substantial form” nor collapsed under the quasi-infinite transience of the natural accidents. This becomes evident when we consider that medieval physicians had also to make their notion of *complexio* as a “substantial quality” compatible with the soul. How do the substantial form and the substantial quality of the body interact? Their solution ran as follows: the soul is received in matter on the basis of the degree of perfection of complexion which prepares the soul to be received by the body.¹⁸ On the contrary, twenty-first century bio-medicine does not have a common theoretical framework with a clear notion of the “human”. Modern bio-medical research lacks a strong philosophical idea or consensus on “what is human?”

Nevertheless, the parallel issues within the medieval theory of complexion and PM is still stimulatingly relevant to the modern-day bio-medical question of “what is human?” Medieval physicians described “complexion” as at the *interface* of form and matter, soul and body. It is a sort of *in-between structure* that allows them to keep the particular manifestations of medical facts unified under a transversal idea of “human being”. Complexion as a quality emerges from particulars (the elements and the humors), without the particulars of the body being able to express that quality when isolated from one another. Complexion is the quality resulting from the integration of the elements and humors on a broader scale. In this sense, complexion emerges from matter, but it is not matter. At the same time, that more comprehensive scale in which the particulars are displayed is not the formal principle of the body in the same way as the soul is the substantial form of the body. For complexion is a mutable configuration, varying from person to person at different moments of the person’s life. Contemporary research in bio-medicine and the bio-medical humanities would benefit from adopting a similar approach; that is to say, by searching for a characterization of the *proprium* of the human on a *mesoscopic* (middle-of-the-road) level of analysis. This is in fact an increasingly popular line of research in the bio-medical field of Systems Biology. Systems Biology adopts a holistic perspective on biology that considers living systems by integrating microscopic information into a more comprehensive scale. Moreover, Systems Biology argues that living systems cannot be understood only in terms of molecular biology; rather, the connection of molecular parts at a higher level is also required to grasp an organism’s physiology and pathology. The theoretical idea of Systems Biology is that the sum of the parts generates a quality which is not possessed by any singular member of the system, such that the parts in isolation cannot reveal any relevant information of the living organism as a whole. Systems Biology thus seeks to connect in-between abstraction and biological evidence by studying “the gap between molecules and life”,¹⁹ the local and the

18 J. Chandelier and A. Robert, cit., p. 485.

19 F.C. Boogerd, F.J. Bruggeman, J.-H.S. Hofmeyer, H.V. Westerhoff (eds.), *Systems Biology*. Philosophical Foundations, Elsevier, Amsterdam 2007, p. 6.

global. Such mesoscopic (epistemological) perspective on living systems in very general terms means that biological explanations are to be framed not within the microscopic level of genes, proteins, or metabolites but at an intermediate position between the microscopic level and the macroscopic level of the organism.²⁰ Finally, the bio-medical question “what is human?” could be answered by adopting a systemic approach to the understanding of the human that entails relating both the microscopic and macroscopic. And the evidence seems to show that late medieval physicians were our forerunners in this regard.

4. CONCLUDING SUMMARY

This paper shows the parallels between the medieval theory of complexion and some theoretical traits of contemporary personalized medicine. This allowed me to point out a crucial problem intrinsic to both frameworks: the need to reconcile the “case-by-case” approach of dealing with medical facts with a unified bio-medical account of “what is human?” Medieval physicians solved the problem by describing complexion as a “substantial quality”. Along this line of reasoning, I argued that a mesoscopic consideration of the living organism within the systemic framework of Systems Biology could be advantageous to bio-medical investigations of the “human”, looking at how impressively the medieval notion of complexion recalls us systemic nuances.

My reflection also suggested that a multidisciplinary humanistic perspective on personalized medicine, one that interlaces the history of philosophy and the philosophy of the bio-medical sciences, may yield new insights with regard to the concept of “personalized medicine” itself.

²⁰ See M. Bertolaso, A. Giuliani, L. De Gara, “Systems Biology Reveals Biology of Systems”, *Complexity*, 16, 6, 2011, pp. 10-16; S. Green (ed.), *Philosophy of Systems Biology: Perspectives from Scientists and Philosophers*, Springer, Dordrecht 2017; M. Bertolaso, A. Giuliani, S. Filippi, “The Mesoscopic Level and Its Epistemological Relevance in Systems Biology”, in A. X. C. N. Valente, A. Sarkar, Y. Gao (eds.), *Recent Advances in Systems Biology Research*, Nova Science Publishers, Hauppauge, NY 2014, pp. 19-36. New concepts in bio-medicine such as “morphogenetic fields” and “biological attractors” precedes in this direction. See M. Bertolaso and J. Dupré, “A Processual Perspective on Cancer”, in: D. J. Nicholson and J. Dupré (eds.), *Everything Flows, Towards a Processual Philosophy of Biology*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 321-336; M. Bertolaso, *Philosophy of Cancer*, cit.

UN'ETICA DELL'IMMIGRAZIONE ALLA RICERCA DELLA MISURA UMANA*

WALTER LESCH

Institut de philosophie & Faculté de théologie

Université catholique de Louvain

walter.lesch@uclouvain.be

ABSTRACT

An ethical approach to migration has to face the complex reality of irregular immigration as a challenge to the protection of the borders by sovereign states. The situation in Europe since 2015 has led to a rise of populism and to a polarization of the political debate in many countries. On the other hand, the presence of asylum seekers has also triggered new expressions of solidarity. The article explores the levels of responsibility of persons and institutions concerned by the need for humanitarian aid and for the administration of applications for asylum according to the rule of law and international commitments. The ideal of hospitality can help to support just and fair procedures without being the answer to all questions. Individual and structural degrees of action have to be distinguished. Religious beliefs play a particular role in the ongoing European debate on strangers, borders and human rights. The ethics of migration urgently needs such inspirational resources in order to close the gap between theoretical argumentation and practical morality.

KEYWORDS

Irregular migration, refugees, open or closed borders, hospitality, humanitarian aid.

Perlomeno dall'autunno del 2015, l'Europa sta facendo esperienza di quella che viene maldestramente chiamata "crisi migratoria".¹ Il termine è ambiguo perché non sempre sappiamo che cosa il vocabolario allarmista della crisi esattamente evoca. Sono in crisi prima di tutto i migranti, nella difficile e improbabile attuazione del progetto dei loro sogni di una vita migliore in un paese ospitante, eventualmente di loro scelta. Sono in crisi i paesi europei, perché non riescono a gestire né la sicurezza dei loro confini né l'accoglienza di un numero cospicuo di stranieri. L'immigrazione suscita paura, induce cambiamenti nella cultura politica delle società e apre la strada ai populismi di destra, con le loro semplicistiche pro-

* Traduzione dal francese di Francesca Simeoni.

¹ Per uno stato dell'arte cfr. Jean-Baptiste Noé, *Le défi migratoire. L'Europe ébranlée*, Paris, Bernard Giovanangeli Éditeur, 2015.

messe di un'autorità politica che riprenda controllo sugli accessi al territorio nazionale.

Di fronte a queste preoccupazioni, le posizioni etiche che predicano una cultura dell'ospitalità non aiutano in automatico ad eliminare i problemi. Al contrario, discorsi buonisti sulla necessità di accogliere senza riserve il maggior numero di stranieri provocano ancora più meraviglia e rabbia tra quei cittadini che rimangono scettici a riguardo di un'apertura smisurata. Anche se l'etica cristiana va più verso la direzione della tolleranza e di uno sguardo costruttivo sull'immigrazione, essa non dispone della formula magica per risolvere una volta per tutte un problema spinoso che non perderà rapidamente di attualità. C'è una famosa distinzione tra due tipi di etiche che è ritornata nel dibattito sulla migrazione: si tratta della differenziazione introdotta da Max Weber tra un'etica della responsabilità e un'etica della convinzione.²

Nel contesto dell'immigrazione, le tendenze sembrano essere chiare. Sarebbe irresponsabile non considerare la portata di un problema sociale e ignorare la limitata capacità delle strutture d'accoglienza. I protagonisti di un'etica della convinzione, al contrario, insistono sul dovere assoluto di aiutare i migranti, rispettare i loro diritti fondamentali e combattere qualsiasi manifestazione di xenofobia. Le buone intenzioni sono lodevoli, ma si scontrano con una realtà piena di tensioni. Questo è il motivo per cui la postura della responsabilità incontra echi più favorevoli, nel senso di un'obiettiva analisi di una situazione complessa. Persone dotate di forti convinzioni potrebbero non vedere tutti gli aspetti di questa complessità perché ritengono di conoscere già l'unica posizione morale possibile. Tuttavia, il conflitto tra responsabilità e convinzione può rappresentare una caricatura delle sfide politiche perché presuppone una conoscenza chiara di quale sia un buono e un cattivo uso della convinzione e della responsabilità. Convinzioni chiare implicano necessariamente un atteggiamento critico e responsabile. E una scelta responsabile ha bisogno di determinazione e convinzione per argomentare e agire in modo appropriato.

Le riflessioni che seguono rinunciano a uno schema binario e sono ispirate a un modello caro alla tradizione dell'etica sociale cristiana: il metodo "Vedere-Giudicare-Agire", che conserva la sua rilevanza anche al di fuori del contesto storicamente definito da Joseph-Léon Cardijn. Per prima cosa si esamineranno alcuni elementi dell'analisi descrittiva del problema della migrazione. Quindi saranno posti a tema l'identificazione degli attori e i rispettivi livelli di responsabilità. Il terzo punto affronterà i criteri di discernimento all'interno di un'argomentazione etica. Nelle sezioni quattro e cinque, si discuterà del passaggio dalla riflessione all'a-

² Per contestualizzare i due concetti cfr. Gilbert HOTTOIS, « Éthique de la responsabilité et éthique de la conviction », dans *Laval théologique et philosophique* 52, 2, juin 1996, p. 489-498.

zione, prima a livello delle istituzioni e delle organizzazioni competenti, quindi a livello di una responsabilità dell'agire, alla ricerca della sua credibilità umanista.³

1. L'IMMIGRAZIONE IRREGOLARE

Anche i paesi che non sono ufficialmente definiti come terre di immigrazione hanno sempre sperimentato l'arrivo di stranieri nei loro territori e hanno più o meno esplicitamente gestito politiche di integrazione al fine di stabilire una coabitazione tra cittadini e stranieri nell'ambito dei propri confini. Quando gli stati membri dell'area Schengen hanno rimosso i controlli alle frontiere interne, questa facilitazione della mobilità ha contribuito allo stesso tempo al rafforzamento delle frontiere esterne. L'accesso all'Europa somiglia all'entrata in una fortezza che protegge gelosamente la propria sicurezza e sovranità e che diffida di qualsiasi immigrazione che sfugga al controllo dei guardiani del suo spazio. Le cose sono diventate ancora più complicate in un contesto di minacce terroristiche intese come un pericolo che proviene dall'esterno.

Nonostante la trasformazione sovranazionale delle politiche di confine in Europa, lo status di straniero è ancora soggetto a decisioni riservate agli stati nazionali che si pronunciano sulla legalità o l'illegalità della permanenza di un migrante. Tutti dovrebbero poter lasciare il loro paese d'origine liberamente. Ma non esiste un equivalente diritto alla libera scelta di un paese ospitante. Nel XXI secolo, dopo la crudele esperienza degli effetti dei nazionalismi, siamo ancora legalmente determinati dai documenti emessi dalle nostre amministrazioni. Ci sono passaporti che danno il privilegio di una grande libertà di movimento nel pianeta. Altri passaporti riducono significativamente la mobilità internazionale dei loro titolari perché provengono da paesi considerato problematici. L'ideale della cittadinanza come partecipazione attiva alle procedure democratiche del paese di cui si è cittadini ha una conseguenza ancor più stringente, ovvero la regolamentazione dello status internazionale dei cittadini da parte delle autorità di ciascuna amministrazione nazionale. Ogni divergenza rispetto a questa normalità crea inevitabilmente delle situazioni di irregolarità.

Perlomeno dall'estate del 2015, stiamo facendo esperienza in Europa di un gran numero di migranti definiti irregolari. La loro presenza disturba e interpella. La loro visibilità è aumentata dall'attenzione dei media, che rafforza l'impressione

³ Le riflessioni che seguono si ispirano a un'argomentazione più distesa, pubblicata sotto forma di libro: Walter LESCH, *Kein Recht auf ein besseres Leben? Christlich-ethische Orientierung in der Flüchtlingspolitik*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 2016. Cfr. anche: Christian MELLON, « Migration », in Laurent LEMOINE, Éric GAZIAUX, Denis MÜLLER (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2013, p. 1314-1324 ; Kristin E. HEYER, *Kinship Across Borders. A Christian Ethic of Immigration*, Washington, DC, Georgetown University Press, 2012.

di una situazione senza precedenti e potenzialmente inquietante. Non sfuggiamo a immagini trasmesse dai media che alimentano sia la visione della realtà sia la strutturazione dell'immaginario attraverso sguardi - a volte neutri, a volte ideologicamente orientati - sull'immigrazione di massa e sulla perdita del controllo. Pochissime questioni di attualità hanno tanta forza polemica nella sfera pubblica quanto l'arrivo di migranti.

Poiché il dibattito è carico di emozioni, le analisi neutrali sono rare. Due reazioni spontanee si verificano frequentemente. Sono così distanti l'una dall'altra che una mediazione è quasi impossibile. Una prima attitudine è quella di dire che dobbiamo mettere da parte tutte le strategie politiche di fronte a persone in difficoltà che semplicemente hanno bisogno di empatia e sostegno. I migranti meritano rispetto e assistenza umanitaria⁴ prima di entrare in un dibattito sul loro status legale e sulle misure da adottare per gestire la situazione a lungo termine. Gli aiuti di emergenza devono avere la priorità rispetto alle misure di dissuasione e di chiusura delle frontiere. Invece di considerarci vittime di un'inaccettabile intrusione, dobbiamo comprendere delle persone che sono vittime di violenza e di persecuzione nei loro paesi d'origine.

Una postura molto diversa è quella della sfiducia nei confronti dello straniero, la cui presenza è considerata illegittima. I reportage sulle rotte dell'immigrazione clandestina, sui trafficanti e contrabbandieri, rafforzano questa impressione di un'infiltrazione che deve essere fermata. Tuttavia, la criminalizzazione sistematica dei migranti perde di vista quanto sia difficile arrivare in un paese d'asilo senza la minima infrazione di norme amministrative. Questo è il motivo per cui nelle scienze sociali si preferisce il termine un po' meno peggiorativo di migrazione "irregolare" (anziché "illegale"). "Nessuno è illegale" è uno slogan che si può leggere sugli striscioni di molte manifestazioni in favore dei migranti. Si tratta di dare uno status morale e legale a ogni persona umana, indipendentemente dalle irregolarità amministrative. Migranti privi di documenti e richiedenti asilo sono titolari di diritti umani, nonostante la trasgressione delle frontiere e lo stato precario della loro permanenza. Uno Stato di diritto ha procedure corrette da applicare in questi casi e non deve cedere alla tentazione di un panico morale che conosce solo i riflessi della stigmatizzazione, dell'ostilità e del rifiuto. In ogni caso, verrà esaminata la legittimità di una domanda di asilo. Ecco perché non c'è motivo di deplorare la perdita del controllo se i migranti possono essere correttamente registrati e accompagnati dopo l'arrivo sul territorio di un paese membro dell'Unione europea.

Dietro questo benevolo tentativo di pacificare una situazione difficile, c'è comunque il desiderio di ridurre il nucleo controverso della questione dell'immigrazione a una chiara differenza tra i richiedenti asilo (la cui legittimità può essere va-

⁴ Cfr. Didier FASSIN, *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Paris, Seuil, (prima ed. 2010) 2018.

lutata) e i "migranti economici" (che non hanno buoni motivi di ammissione nonostante l'indiscutibile sofferenza che ha motivato la loro migrazione).⁵ Questo modello di argomentazione rivela l'imbarazzo nel trovare un equilibrio tra due posizioni: l'impossibilità di accogliere tutte le miserie del mondo e la necessità di rispettare le norme del diritto internazionale, che proibisce formalmente il respingimento al confine delle persone che possono potenzialmente richiedere lo status di rifugiato. Non siamo più in un mondo di nazioni che sorvegliano costantemente l'assoluta integrità dei loro confini. Nell'era della globalizzazione, questi confini sono attraversati senza problemi dai migranti (lavoratori, visitatori, turisti, ecc.) a beneficio di tutti. Questa normalità diventa un dovere morale nel caso in cui le persone lascino i propri paesi per cercare un rifugio temporaneo o duraturo all'estero. I criteri che definiscono lo status di rifugiato ai sensi della Convenzione di Ginevra del 1951 sono ancora attuali. Un rifugiato inoltra una domanda di asilo perché non può tornare nel paese d'origine senza timore di persecuzioni per motivi politici o religiosi o a causa dell'appartenenza a un gruppo i cui diritti fondamentali non sono rispettati.

C'è ovviamente un problema nella giustificazione di questa differenza tra una categoria di persone particolarmente privilegiate dal diritto internazionale e un'altra categoria di migranti che soggettivamente sono portatori di motivi comprensibili per fuggire da una situazione senza speranza e tentare la fortuna altrove. I paesi che sono le destinazioni preferite dei migranti si trovano di fronte al dilemma di mettere in scena una vera concorrenza tra vittime⁶ nel decidere sulle loro possibilità di raggiungere una vita migliore.

Quella che percepiamo come la realtà conflittuale del nostro mondo è già profondamente segnata da interpretazioni controverse. Non esistono immagini innocenti che potrebbero riportare semplicemente i fatti prima di valutarli. La velocità delle informazioni ci pone di fronte il più direttamente possibile a immagini di persone in marcia verso i confini europei. Assistiamo in diretta a naufragi nel Mediterraneo e vediamo la fatica e la gioia delle persone che arrivano nel paese dei loro sogni, il quale si rivela in alcuni casi come un altro inferno. In termini di sentimenti, l'impatto dei media amplifica sia l'empatia che le reazioni scettiche o ostili. In altre parole, i professionisti della comunicazione hanno una pesante responsabilità nella rappresentazione della crisi migratoria, la quale riflette solo una piccola parte della disuguaglianza globale e dell'ingiustizia che mettono in questione lo sciovinismo delle persone che hanno il privilegio di vivere in circostanze relativamente comode e pacifiche. In questi stessi paesi, naturalmente, ci sono anche per-

⁵ In favore della pertinenza di tale distinzione, cfr. David MILLER, *Strangers in Our Midst. The Political Philosophy of Immigration*, Cambridge (Mass.)/London, Harvard University Press, 2016, chapitres 5 et 6.

⁶ Prendo in prestito tale espressione da Jean-Michel CHAUMONT, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte, 1997.

sone che vivono in situazioni di disagio e che si sentono discriminate rispetto all'attenzione data a persone in difficoltà provenienti da altrove. Essi vedono solo l'irregolarità della situazione degli stranieri, i quali diventano dei concorrenti nell'accesso alle risorse limitate dell'assistenza sociale.

2. CHI È RESPONSABILE?

Per sapere come agire in modo responsabile, dobbiamo prima identificare gli attori che possono davvero influenzare il corso degli eventi. Un appello generale alla responsabilità non cambierà nulla se non è chiaro chi deve prendere l'iniziativa. Sentirsi toccati dalla portata della questione umanitaria dei migranti è un passo importante verso la responsabilità. Ma vedremo che non dobbiamo perdere di vista i diversi livelli di azione. La crisi migratoria è l'esempio di una sfida di livello internazionale. Sarebbe illusorio voler risolvere tutti i problemi a livello nazionale o a livello di incontri tra persone. Per altro verso, l'evocazione permanente di questa complessità può anche servire da scusa e paralizzare qualsiasi presa in carico di azioni che vanno realizzate il più rapidamente possibile. La retorica sull'etica della responsabilità è inutile se non contribuisce a una reale responsabilizzazione di coloro che possono, anche se modestamente, fornire elementi di soluzione.

La risposta a un problema politico deve essere prima di tutto politica. La regolamentazione dell'immigrazione fa parte dei poteri dello Stato, che idealmente ha i mezzi per reagire adeguatamente all'accoglienza di stranieri che si trovano sul suo territorio. È molto indicativo il fatto che il nuovo mantra dei politici evochi principalmente misure al di fuori dei confini territoriali. Secondo costoro, occorre fare tutto il possibile per combattere le cause dell'esodo e porre fine alle reti di trafficanti. Chi potrebbe affermare il contrario? Questi sono certamente aspetti importanti in una serie di strategie complementari. Se fosse possibile porre fine alle guerre e alle dittature, ci sarebbe solo da rallegrarsene. È anche chiaro che i trafficanti di migranti stanno approfittando della difficile situazione delle persone per fare più soldi. Se queste bande non esistessero più, ci sarebbero meno migranti. Il non detto che questo ragionamento veicola consapevolmente o inconsapevolmente è il messaggio: stiano a casa loro! Che ci lascino tranquilli con i loro problemi! È sempre più facile liberarsi del peso della responsabilità identificando i colpevoli altrove.

Un tale ripulirsi la coscienza è possibile anche in forma più cinica. Invece di parlare delle ingiustizie come cause della migrazione, ci rivolgiamo ai migranti considerandoli padroni del proprio destino. Quando si lascia il proprio paese e si mette in pericolo la propria vita e la vita dei propri cari sui pericolosi sentieri dell'esodo, occorre sopportare le conseguenze di questo comportamento fuori dal normale e privo di alcuna garanzia di successo. La scelta della rotta del Mediter-

raneo consiste nel rischio calcolato di essere salvati dal naufragio. In una tale ottica di calcolo di costi e benefici, di rischi e di vantaggi, il migrante è visto come un avventuriero che cerca il suo posto in un mondo generalmente ostile, ma parzialmente aperto all'accoglienza di coloro che fanno una scommessa e pagano la tariffa richiesta dai trafficanti e, secondo una visione libertaria della migrazione internazionale, dalle società che accettano persone che hanno abbastanza soldi per iniziare una nuova vita. Ancora una volta, tale atteggiamento è l'espressione di una negazione della nostra responsabilità e della legittimazione di una politica di deterrenza. Che i migranti si arrangino! Che soprattutto nonentino sulla solidarietà dei paesi in cui cercano rifugio!

Un caso particolarmente delicato di immigrazione irregolare è lo stato precario dei giovani che arrivano in un paese, con i loro genitori o da soli, senza i documenti necessari. Negli Stati Uniti, ci sono 800.000 di queste persone soprannominate *dreamers* (sognatori),⁷ provenienti principalmente dal Messico o da altri paesi dell'America Latina. Mentre l'amministrazione Obama dal 2012 ha cercato di farli uscire dall'illegalità attraverso il Deferred Action for Childhood Arrivals (DACA), l'amministrazione Trump li sta minacciando di espulsione. Da un punto di vista strettamente giuridico, si trovano ovviamente in una situazione irregolare senza aver consapevolmente commesso il reato di non aver rispettato le leggi degli Stati Uniti. Spesso ben integrati in scuole, università e imprese, la loro espulsione rappresenterebbe una perdita economica e culturale. È quindi molto più ragionevole regolarizzare il loro status e fare un gesto di accoglienza e incoraggiamento nello spirito del famoso sogno americano. Il caso degli immigrati più vulnerabili mostra l'importanza di un progetto politico che non si limiti all'attuazione di strategie di deterrenza e alla spietata esecuzione di norme rigide.

Contro tutte le misure irresponsabili, occorre constatare senza ambiguità che l'accoglienza dei migranti non è semplicemente una questione di benevolenza e misericordia. Le persone che vengono da noi hanno dei diritti e gli Stati che li accolgono (o li rifiutano) hanno dei doveri. Da un punto di vista etico, siamo chiamati a identificare livelli di azione responsabili ed efficaci. Chi deve occuparsi dei rifugiati? E come farlo al meglio?

Una politica migratoria realistica deve mobilitare diversi registri di azioni:

- una concertazione internazionale che tenga conto dei contatti e della cooperazione in materia di affari esteri;
- una politica interna che assicuri il coordinamento delle procedure amministrative e delle questioni di pubblica sicurezza;

⁷ Il termine si riferisce al progetto di legge « DREAM Act », acronimo di « *Development, Relief, and Education for Alien Minors Act* », che ha conosciuto una storia controversa fin dalla sua prima presentazione nel 2001.

- una politica comunale che è la chiave del successo, dato che spesso sono i comuni a fornire accoglienza e alloggio in loco agli stranieri;
- una partecipazione attiva di gruppi e individui della società civile, dato che qualsiasi politica di accoglienza e integrazione richiede un atteggiamento favorevole dei cittadini e una disponibilità alle attività di volontariato. Senza questo supporto, neanche il miglior dispositivo politico funzionerebbe.

Questo approccio alla responsabilità a più livelli ha il vantaggio di evitare da una parte la trappola di una falsa moralizzazione del dovere individuale e dall'altra la trappola di una dissoluzione delle competenze nell'anonimato delle grandi strutture. L'accoglienza degli stranieri rimane un compito politico che riguarda le relazioni tra i paesi, la registrazione delle domande di asilo, l'amministrazione delle procedure in materia di alloggi, salute, istruzione. La complessità della gestione richiede un insieme di competenze professionali che devono essere garantite dalla collettività. Anche con le migliori intenzioni, una singola persona sarebbe sicuramente sopraffatta dall'ampiezza dei compiti da svolgere con giustizia ed equità. L'indispensabile contributo dei volontari dipende dall'esperienza di persone appositamente formate per svolgere il proprio lavoro in un contesto esigente dal punto di vista umano.

Questo modo di enfatizzare la dimensione sociale dell'aiuto ai migranti non significa che il valore dell'impegno personale debba essere minimizzato. La nostra percezione della sfida rimane in gran parte determinata da analogie che accentuano il livello della comunicazione interpersonale molto più dell'astrazione di una burocrazia statale. L'appello all'ospitalità indica chiaramente il radicamento del nostro vocabolario morale in una tradizione antica che non è estranea a un'ispirazione religiosa o filosofica.⁸ Ma non possiamo imporre un atteggiamento di solidarietà e ospitalità allo stesso modo di come possiamo imporre il rispetto delle regole di base che si applicano a tutti i cittadini. L'analogia della casa privata che apre le porte agli stranieri in cerca di riparo potrebbe essere troppo impegnativa per persone che si sentono incapaci di condividere e di rendersi disponibili per gli aiuti umanitari. L'aiuto volontario e generoso presuppone una capacità che non può essere generalizzata.

La delicata questione delle molteplici responsabilità verso i migranti richiede una risposta sfumata che mantenga la dimensione morale e individuale del problema senza trascurare le questioni politiche che sono inevitabilmente presenti, specialmente nella presa in carico di un numero significativo di migranti, che non sono tutti riconoscibili come rifugiati politici e che devono in ogni caso percorrere

⁸ Cfr. Guillaume LE BLANC, « Politiques de l'hospitalité », in *Cités. Philosophie - Politique - Histoire* 46/2011, p. 87-87 ; Gérard BENSUSSAN, « Difficile hospitalité. Entre éthique, droit et politique », in *Cités. Philosophie - Politique - Histoire* 68/2016, p. 15-32 ; Fabienne BRUGERE/Guillaume LE BLANC, *La fin de l'hospitalité. L'Europe, terre d'asile ?*, Paris, Flammarion (prima ed. 2017) 2018.

un lungo cammino per giungere a una decisione responsabile da parte dalle autorità competenti. Lo scetticismo riguardo a un approccio esclusivamente moralistico ha il vantaggio di meglio canalizzare le emozioni e di meglio comprendere il margine di manovra dei decisori.

3. CRITERI DI DISCERNIMENTO

Dopo un chiarimento provvisorio delle responsabilità dei vari attori, dobbiamo ora affrontare il secondo aspetto dello schema "Vedere-Giudicare-Agire". Il fenomeno etico della responsabilità è caratterizzato da una relazione tra diverse categorie: *sono responsabile delle mie azioni riguardanti le persone P1, P2, P3, ecc. in ragione di motivi R1, R2, R3, ecc.* L'agente responsabile risponde a qualcuno. Si trova in una relazione comunicativa che è giustificata da una serie di argomenti. Nel caso di un'azione politica a favore dei migranti, il destinatario degli atti responsabili è il migrante in quanto essere umano e detentore di diritti. Lungi dall'essere oggetto di una paternalistica benevolenza, egli incarna un vero interlocutore morale. Ma perché dovremmo riconoscerlo come nostro fratello o sorella in un mondo di soggetti liberi e uguali? La domanda non è insignificante perché troppo spesso assistiamo al rifiuto dei migranti da parte di cittadini che non si sentono minimamente preoccupati per il loro destino. Possono deplorare forse la loro angoscia, ma senza trarne la conseguenza di andare loro incontro e di una relazione di aiuto.

L'elenco degli argomenti in favore dell'aiuto è lungo e si basa su diverse tradizioni dell'umanesimo. Non tutti i motivi menzionati hanno lo stesso peso, ma costituiscono altrettante sfaccettature di una medesima responsabilizzazione. Ecco solo alcuni aspetti di prospettive che si rendono reciprocamente complesse.

L'argomento più potente ed evidente, indipendentemente da ogni convinzione religiosa, è l'inevitabile necessità di aiuti umanitari. I migranti che arrivano in Europa hanno bisogno di persone che diano loro da bere e da mangiare, che li ospitino, che curino i loro problemi medici, che facilitino la comunicazione in un contesto straniero. Ogni essere umano ha bisogno di questo sostegno minimo, in nome della propria dignità e in nome dell'umanità della società ospitante, che tradirebbe le fondamenta della propria civiltà se rimanesse testimone passiva della miseria dei migranti. L'urgenza di un intervento immediato e professionale non ammette scuse o retro-pensieri strategici. Essa spinge all'azione come nel caso del Dr. Rieux nel romanzo *La Peste* di Albert Camus.

L'argomento umanitario è spesso combinato con una seconda riflessione, che è legata a una responsabilità storica di alcuni paesi occidentali nei confronti dei paesi del Sud dai quali provengono molti migranti. Questi ultimi fuggono da sistemi di sfruttamento e intimidazione sorti nell'epoca coloniale e postcoloniale. Non c'è sempre un nesso causale diretto tra l'esodo dei migranti e gli effetti problematici

della dominazione del Sud da parte dei paesi industrializzati, oggi destinazioni da sogno per molte persone che non vedono un futuro nel proprio Paese. L'arrivo di migranti in Europa provoca cattiva coscienza negli europei consapevoli della situazione estremamente privilegiata su scala globale nella quale essi vivono.⁹

La cattiva coscienza ha una controparte positiva nel richiamo a un comportamento solidale in un mondo che dispone di risorse sufficienti per consentire a tutti di beneficiare della destinazione universale dei beni. Tale evocazione di solidarietà ha forti radici nell'etica cristiana, la quale afferma l'appartenenza di tutti gli esseri umani a una sola grande famiglia umana. Poiché il riferimento all'immaginario familiare è già complicato nelle dimensioni di una vera famiglia, esso non provoca un così grande entusiasmo se i doveri familiari sono generalizzati al livello dell'intera umanità.¹⁰

L'appello alla solidarietà non è persuasivo quando è presentato unilateralmente come impegno altruistico. L'appartenenza ad una comunità solidale implica la reciprocità delle azioni a favore dell'altro. Questa dimensione è condensata in una delle formule più famose appartenente a diverse tradizioni etiche: la regola d'oro. Siamo sensibili al destino dei rifugiati perché potremmo trovarci noi stessi nella situazione di perdere i nostri diritti e le nostre libertà e di cercare rifugio in un altro paese che rispetti i diritti fondamentali degli indigeni e degli stranieri. L'ipotesi dell'applicazione della regola d'oro può essere facilmente testata in un esperimento mentale come il seguente: ti svegli e ti rendi conto che sei un rifugiato siriano¹¹. Quale sarà il tuo progetto di vita? Che cosa ti aspetti dal paese in cui arrivi senza avere la minima certezza di poter ottenere un permesso di soggiorno? L'esercizio di mettersi nei panni dell'altro non porta frutto in modo immediato perché

9 Un altro esempio di prospettiva storica è il fondamento dell'asilo nella legge costituzionale tedesca. L'importanza dell'asilo non può essere compresa senza riferimento alle vittime del nazismo, una delle principali cause di ondate migratorie involontarie, persecuzioni ed espulsioni, nel 20° secolo. L'esperienza degli apolidi è una fonte dell'idea di un "diritto ad avere diritti" (Hannah Arendt) e dell'ideale della cittadinanza cosmopolita. Cfr. Didier FASSIN, « Le droit d'avoir des droits », in *Hommes et migrations* 1282, 2009, p. 20-23. Online: <http://hommesmigrations.revues.org/433> (14 dicembre 2018). Tutta la problematica si trova già nello strordinario breve testo di Arendt del 1943 « *We Refugees* ». Cfr. la traduzione francese: Hannah ARENDT, « Nous autres réfugiés », in *Pouvoirs* n° 144 (2013/1), p. 5-16. L'idea centrale è ripresa da Giorgio AGAMBEN, « Beyond Human Rights », in *Open* n° 15 (2008), p. 90-95 (l'originale italiano è del 1993). Online: <https://novact.org/wp-content/uploads/2012/09/Beyond-Human-Rights-by-Giorgio-Agamben.pdf> (14 dicembre 2018).

10 Il disagio nei confronti della retorica della "famiglia umana" ci mette di fronte alla sfida più ampia della metaforizzazione della condizione umana nella complessa articolazione di distanza e prossimità. Cfr. Olivier ABEL, « 'Comment peut-on être humain ?' De l'humanité métaphorique à l'action humanitaire », in Oliver ABEL & al., *Humanité - humanitaire*, Bruxelles, Publications des Factés universitaires Saint-Louis, 1998, p. 1-17.

11 Cfr. Matthias KATZER, « Die Goldene Regel und unser Umgang mit Flüchtlingen », in Thomas GRUNDMANN et Achim STEPHAN (dir.), « Welche und wie viele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen? » *Philosophische Essays*, Stuttgart, Reclam, 2016, p. 98-109.

l'evidenza dell'obbligo morale di fronte alla domanda di asilo di un rifugiato non è un automatismo. La sofferenza dell'altro ci interpella senza attivare necessariamente i riflessi della solidarietà di fronte alla grandezza di una sfida che non verrà meno dopo un intervento isolato. La discrepanza tra la comprensione teorica dell'obbligo morale e il passaggio all'atto rimane notevole e diminuisce considerevolmente l'impatto di un linguaggio di predicazione e di esortazione, così come anche di un linguaggio dell'argomentazione.

Lo slancio dell'impegno è impotente pure rispetto alla realtà delle frontiere, che possono certamente essere denunciate come arbitrarie e moralmente ingiuste. Le dinamiche della globalizzazione hanno facilitato la circolazione di merci, flussi finanziari e servizi, ma non promuovono allo stesso modo la mobilità delle persone,¹² che si trovano più che mai confrontate a ostacoli insormontabili. Che ne è delle frontiere? Dovremmo aprirle, anche solo per ipotesi, per avere un'idea dei privilegi di cui gode chi circola liberamente? Lo scenario volutamente provocatorio delle frontiere aperte è al centro di un'etica dell'immigrazione¹³ che intenda mettere tra parentesi i benefici di cittadini ben protetti dietro le loro mura. È responsabilità dell'etica quella di decostruire le tradizioni che ci danno la sicurezza di meritare il conforto di un'oasi di pace a cui gli altri non possono accedere. L'etica disturba perché mette in dubbio le certezze e rivela le varie dimensioni di una presa di coscienza su scala globale.

4. DALLA RIFLESSIONE ALL'AZIONE

Dopo aver esaminato le opzioni intellettualmente giustificabili, ci volgiamo ora verso l'azione. Piuttosto che parlare vagamente di impegno ispirato dall'umanesimo, è più interessante vedere esempi di attività concrete che sorgono dalla convinzione di svolgere un ruolo nella lotta per i diritti dei migranti.

Queste iniziative sono principalmente ispirate dalla speranza di lottare per un mondo più giusto senza passare sotto silenzio ostacoli che non possono essere ignorati. Quando ci si rende disponibili come difensori dei migranti, è ingenuo farlo con un angelismo che nega le profondità della malvagità umana a tutti i livelli. L'idealizzazione dello straniero come esotica rivelazione della bontà può solo portare alla delusione, perché tra i migranti probabilmente ci sono molte persone

¹² Cfr. la ricostruzione della storia delle regole della mobilità internazionale di Marie MONNET, *Homo viator. La libre circulation des personnes entre ancienne et nouvelle mondialisation*, Paris, Cerf, 2014.

¹³ Joseph H. CARENS, *The Ethics of Immigration*, New York, Oxford University Press, 2013. Carens è un riferimento fondamentale nei dibattiti filosofici e di scienza politica a partire dal suo articolo iniziale « Aliens and Citizens : The Case for Open Borders », in *The Review of Politics* 49 (1987) n° 2, p. 251-273. Cfr. anche Benjamin BOUDOU, *Le dilemme des frontières. Éthique et politique de l'immigration*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2018.

sgradevoli e insopportabili esattamente come in qualunque segmento della popolazione autoctona. Coloro che sospettano in generale che essi siano disonesti o addirittura criminali, stanno giocando con il fuoco di una stigmatizzazione pericolosa e risvegliano i demoni di un populismo identitario incapace di interagire positivamente con altre culture e altre religioni.

Va notato che esiste una pratica ben consolidata, che nel contesto cristiano non necessita di essere inventata: molte organizzazioni e associazioni di ispirazione cristiana costituiscono un riferimento per professionisti e volontari. Il Servizio dei Gesuiti per i Rifugiati, fondato nel 1980 da Pedro Arrupe, è forse uno degli esempi più coerenti e convincenti riconosciuti all'interno e all'esterno degli ambienti ecclesiali. Sono innumerevoli le persone che offrono tempo, denaro ed esperienza per contribuire a un lavoro umanitario di qualità, che non necessariamente soddisferà tutti i bisogni, ma che è al centro della lotta quotidiana per un mondo più giusto.

Questa esperienza pratica dà credibilità all'azione dei cristiani che contribuiscono attivamente al dibattito pubblico e hanno così un impatto sulla responsabilizzazione di tutti i cittadini e dei decisori politici. È importante che le voci cristiane siano udibili là dove le controversie sulla questione migratoria mancano di sfumature e di coraggio, dato che è molto più facile alimentare posizioni di difesa nazionalista e coltivare la paura dell'altro.

La virtù dell'ospitalità non resta una promessa vuota quando persone motivate dalle loro convinzioni non temono di entrare in conflitto con i protagonisti di una lotta legalistica all'immigrazione irregolare. L'ospitalità presa sul serio può essere tradotta in atti di disobbedienza civica: il sostegno a persone minacciate di espulsione, l'apertura di chiese come luoghi di asilo, ecc. Tutti questi impegni indicano che credenti e non credenti lasciano la loro zona di comfort all'interno di una tranquilla religione del benessere.

5. CONCLUSIONE: ETICA, UMANESIMO E RELIGIONE

Molte pratiche e atteggiamenti condivisi con i non cristiani non necessitano di una esplicita legittimazione religiosa. Ci sono gesti umanitari così ovvi che il ricorso a una razionalità religiosa è quasi un supplemento che ostacola e complica inutilmente la collaborazione di tutte le donne e gli uomini di buona volontà. La teologizzazione troppo spinta di un'etica della migrazione è indicativa di ben noti problemi nell'articolazione della relazione tra fede e morale, teologia ed etica.

Un esempio spettacolare della deduzione diretta dell'azione cristiana a partire da una convinzione ultima, è stata data dal card. Woelki, arcivescovo di Colonia, che ha celebrato la messa del Corpus Domini 2016 su una barca di migranti posta

di fronte alla cattedrale.¹⁴ Secondo lui, la barca siriana simboleggia la sofferenza e la speranza dei migranti che cercano una vita migliore in Europa e incontrano europei scettici o ostili. Ma il rifiuto dei migranti è un rifiuto di Cristo: «(...) Cristo si identifica così tanto con queste persone che egli è qui nel mezzo di questa barca. E noi, in questa ricca Europa, abbiamo il dovere di permettere a queste persone di avere una nuova vita in pace, nuove prospettive. La gente continuerà ad arrivare perché le cause della loro fuga rimangono. Verranno, ma per altre strade, ancora più pericolose».¹⁵

Si tratta di elementi di una "teologia della migrazione"¹⁶ che riecheggia i discorsi di papa Francesco sullo stesso tema, un tema molto presente sin dalla sua prima visita a Lampedusa nel 2013.¹⁷ L'accoglienza del migrante è presentata come un luogo di verifica della credibilità dell'atteggiamento del credente.

Nonostante la forza del gesto simbolico, una predicazione come quella del cardinale Woelki non è unanime tra i cristiani, che si dividono a riguardo dell'applicazione del metodo del "Vedere-Giudicare-Agire" alla questione migratoria. Apparentemente, la prudenza dei teorici dell'etica cristiana non aiuta a decidersi. Nel gergo dell'etica, si potrebbe dire che l'accoglienza degli stranieri è un gesto supererogatorio, non un obbligo assoluto. Possiamo essere generosi, ma non siamo obbligati moralmente a esserlo in circostanze difficili.

Sono forse il guardiano di mio fratello? Possiamo immaginare che vi siano diverse risposte accettabili alla questione dell'accoglienza dei migranti? Che grado di pluralità interna al cristianesimo è possibile tollerare prima di dichiarare lo *status confessionis*? Il cristianesimo contemporaneo si trova di fronte a una scelta decisiva nella pratica della sua difficile responsabilità nei confronti dell'immigrazione. Dal momento che i partiti populistici e xenofobi sono popolari tra gli elettori in tutta Europa, è meglio non perdere di vista il fatto che essi mobilitano anche un numero significativo di cristiani scontenti nei confronti di una politica di immigrazione aperta oltre lo stretto indispensabile umanitario. Anche se il dibattito sull'acco-

14 Claire LESEGRETAIN, « À Cologne, le cardinal Woelki dit la messe sur un bateau de migrants », in *La Croix* du 29 mai 2016, online: <https://www.la-croix.com/Religion/Monde/A-Cologne-cardinal-Woelki-celebre-messe-bateau-migrants-2016-05-29-1200763643> (14 dicembre 2018).

15 Fonte: *La Croix*.

16 Cfr. gli articoli in Judith GRUBER et Sigrid RETTENBACHER (dir.), *Migration as a Sign of the Times. Towards a Theology of Migration*, Leiden/Boston, Brill/Rodopi, 2015. Cfr. anche lo studio molto documentato di Daniel G. GROODY, « Crossing the Divide: Foundations of a Theology of Migration and Refugees », in *Theological Studies* 70 (2009), p. 638-667.

17 Cfr. Omelia del santo padre Francesco a Lampedusa, online: https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html (14 dicembre 2018). Cfr. anche il messaggio per la giornata mondiale del migrante e del rifugiato 2018, online: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/migration/documents/papa-francesco_20170815_world-migrants-day-2018.html. Egli ricorda qui una volta di più quello che un giorno potrebbe essere identificato come il filo rosso del suo pontificato.

glienza dello straniero è scomodo, non vi sfuggiamo perché la questione divide anche all'interno della Chiesa¹⁸.

La barca dei migranti allestita a Colonia è diventata un oggetto famoso e ambito, ben più che i migranti. Esposta all'interno della cattedrale fino a novembre 2016, è stata trasferita in un'altra chiesa della città come parte di un presepe natalizio. Da allora, parrocchie cattoliche e protestanti possono offrirsi di ospitarla. Anche il *Landesmuseum* di Hannover l'ha inclusa in una mostra. Dopo altre stazioni, l'oggetto ha trovato collocazione definitiva nel *Haus der Geschichte* di Bonn.

Morale della favola: è più facile ospitare un oggetto simbolico che i migranti in carne e ossa. Difficile responsabilità... Il problema che neanche le migliori azioni potranno eliminare è il fatto che la migrazione non è un fenomeno isolato, un malfunzionamento da riparare per tornare tranquillamente a una vita normale. La migrazione e tutti i suoi effetti sono sintomi di squilibri molto più ampi, che richiedono un'analisi dettagliata e paziente. In attesa di risultati, i drammi intorno a noi continuano indipendentemente dalla legalità o dall'illegalità dei percorsi di immigrazione. Se non vogliamo rimanere spettatori impotenti di naufragi¹⁹ che rischiano di diventare banali a causa dell'elevata mediatizzazione, dobbiamo fare delle scelte: posizionarci politicamente, decostruire i discorsi dell'odio e contribuire il più possibile a iniziative che salvano la dignità dell'essere umano in quanto storia di un Dio discreto, povero e misericordioso.²⁰

18 Walter LESCH (dir.), *Christentum und Populismus. Klare Fronten ?* Freiburg i.B., Herder, 2017.

19 La formula fa riferimento al titolo di un libro del filosofo Hans BLUMENBERG, *Naufrage avec spectateur. Paradigme d'une métaphore de l'existence*, Paris, L'Arche, 1994.

20 Cfr. Marie MONNET, *Dieu migrant*, Toulouse, Domuni Press, 2017.

DEBUNKING FAKE HUMANITIES CRITICAL REASONING FROM OVID TO RO- BOETHICS

FABRIZIA ABBATE

Università degli Studi del Molise

Dipartimento di Medicina e Scienza della Salute

fabrizia.abbate@unimol.it

ABSTRACT

We assume that the sense of being human involves our critical attitude of reasoning, but when we come across the roots of this capability, we get lost in logic, philosophy of language, metaphysics, neurobiology and ethics. Nowadays, the expression “debunking fake news” is the practice of calling into question or denying false, exaggerated or unscientific statements. In accordance with that definition of debunking, is it possible to debunk fake humanities? And, above all, which are the fake humanities we are referring to? Our proposal aims to discuss this foundation of common reasoning – which relies on the “human measure” – through ancient myths and the idea of *Metamorphoses*, that the Roman poet Ovid delivered to us in his poem as a kind of predisposition to debunking; then moving forward in the article, we will look through the hermeneutic lens of one of the latest debates between the French philosopher Paul Ricoeur and the neuroscientist Jean Pierre Changeaux about human being’s identity, which will help us to engage critically the ethical aspects of upcoming metamorphoses such as Robotics.

KEYWORDS

Debunking, Metamorphoses, Identity, Roboethics, Hermeneutics.

When we talk of “human measure”, we easily remember that humanity has named itself *homo sapiens*, “wise man”, making wisdom converge with the practice of measurement. We assume that the sense of being human involves our critical attitude of reasoning, but when we come across the roots of this capability, we get lost in logic, philosophy of language, metaphysics, neurobiology, and ethics. Nowadays, the expression “debunking fake news” means to expose the falseness or hollowness of an idea or belief. Then, according to that meaning, we ask ourselves: is it possible to debunk fake humanities? And which are these fake humanities we are referring to?

We can refer either to a non authentic sense of humanity, or to a simulated, represented and, ultimately, artificial forms of humanity. So, our considerations will start from the debunking attitude of reasoning, then, move forward to metamorphic images of humanity, as the ones represented in ancient myths described by Ovid in his celebrated poem. Finally, when we run into a complex concept

such as the transformation of human nature, we will take advantage of the contribution of hermeneutical studies on human identity, offered by Paul Ricoeur, to set up an ethical toolbox in order to deal with upcoming metamorphoses such as humanoid robots and prosthetics.

1. DEBUNKING: A WORD JUST FOR COMMUNICATION LANGUAGES?

What is debunking? In the dictionary: to *debunk* means to prove that an idea or belief is not true. When something is debunked, it can be assumed that the idea or belief has been shown to be a pretentious or false claim or idea. To confute, refute, discredit can be equivalent in some respects.

The verb *debunk* was first used by an American writer, William Woodward, in 1923, to mean "take the bunk out of something", where "bunk" stands for "nonsense".

In journalism, debunking fake news is the practice of calling into question or denying (making use of scientific methods) false, exaggerated or unscientific statements. It is easy to use in reference to paranormal phenomena, religious revelations, for example, or conspiracy theories, as well as manifestly unfounded medical information. Debunking suggests that something is not true, but often can be also merely untrue, it can even be a sham. We can simply disprove a myth: but if we debunk it, the assumption is that it was an unreasonable and ridiculous claim. Although, debunking is just a catchword.

Very often debunking involves the existential meaning of our lives as well. Its real meaning refers to the critical attitude of reasoning. Through their engagement with stories, historical documents, and poems, humanities students, for example, master the skills needed to correct the distortion that passes for "information" in the new digital age. Critical reading is not simply a hobby for the aesthetically inclined among us, but it is a crucial skill for citizenship in the current moment. Borrowing Peter Sloterdijk's words:

Anyone who is asking today about the future of humanity and about the methods of humanization wants to know if there is any hope of mastering the contemporary tendency towards the bestialization of humanity. It is disturbing that bestialization, now as ever, tends to accompany displays of great power: whether as open warfare or raw imperial power, or in the daily degradation of human beings in entertainments offered by the media. (Sloterdijk, P. (2009), *Rules for the Human Zoo: a Response to the Letter on Humanism*, in "Environment and Planning D: Society and Space", vol. 27, UK, p.15).

Along these lines, we approach debunking as a kind of human critical thinking able to save us from bestialization. However, another question remains open: what is going to keep debunkers steady in their humanity marked by finitude (so that

they can recognize the “bunk”, the nonsense which must be taken away) and at the same time away from the hegemony of their truth as well? Let’s put this question aside for the moment to look at new contributions.

2. METAMORPHOSES AND TRANSFORMATION. A COMPLEXITY RESOLVED BY ETHICS

If we go back over the centuries, we should consider the *Metamorphoses* poem as a real treasure chest donated by the great Roman poet Ovid. We believe that, in this context, the idea of the *Metamorphoses*, as a matter of fact, still works for us as a kind of debunking attitude.

Let us clarify this special reading of the *Metamorphoses*.

Ovid’s epic poem is a long and complex reading. Beginning with the creation of the world, and ending with Rome in his own lifetime, the *Metamorphoses* drags the reader through time and space, from beginnings to endings, from life to death, from moments of triumph and exultation to episodes of moral corruption and degradation. Drawing on the Greek mythology inherited by the Romans, Ovid directs his dramas one after another, describing dozens of hapless mortals, heroes and gods that emerge victorious, or by contrast, experience defeat, endure rape, and inevitably turn into something different from their original forms. The book is about ancient myths, but the true subject is the transformation of forms: transformation is a unifying theme amongst all the episodes, because «*in nova fert animus mutates dicere formas corpora*» as Ovid writes in the opening lines of the poem (Ovid, *Metamorphoses*, I, 1.4; «my mind is bent to tell of bodies changed into new forms»). Ovid’s belief is that transformation is not just a discretionary element: it is a deeper part of the human condition indeed.

Omnia mutantur, nihil interit. Errat...spiritus eque feris humana in corpora transit inque fera noster, nec tempore deperit ullo utque novis facilis signatur cera figuris.

All things are changing; nothing dies. The spirit wanders...from beasts it passes into human bodies and from our bodies into beasts, but never perishes. And as the pliant wax is stamped with new designs (Ovid, *Metamorphoses*, XV, 165-170).

Throughout the poem, Ovid stands out as an acute observer of the changing natural world, a champion like Lucretius of the enlightened scientific values of the great Epicurus. In book Fifteen, Ovid points out the same concept with these words:

Caelum et quodcumque sub illo immutat formas tellusque et quodquid in illa est; nos quoque, pars mundi, quoniam non corpora solum, verum etiam volucres animae sumus inque ferinas possumus ire domos pecudumque in corpora condi.

The heavens and whatever are beneath the heavens change their forms. The earth and all that is within it. We likewise change, who are a portion of the universe, and, since we are not only things of flesh but winged souls as well, we may be doomed to

enter into beasts as our abode; and even to be hidden in the breasts of cattle (Ovid, *Metamorphoses*, XV, 454-458).

Apollo and Daphne, Niobe, Hermaphroditus are just a few examples of this concept of transformation. Daphne is the nymph forced to sacrifice her body and become a laurel tree as her only possible escape from Apollo's unstoppable lust.

Niobe was a wealthy woman of Thebes, mother of seven sons and seven daughters. She dared to go against Leto, mother of Apollo and Diana, being proud of her rich fertility in comparison to the goddess's motherhood. The goddess's revenge was death for all her sons and daughters: Niobe was turned into stone, retaining her shape.

And still we can read of Hermaphroditus, the extraordinarily handsome son of Aphrodite and Hermes, the water nymph Salmacis fell in love, praying to be forever united, with him: she wrapped herself around the boy, strongly kissing him. While he struggled, she called out to the gods that they should never part. Her wish was granted, and their bodies blended into one form. Quoting Ovid's words:

Nec duo sunt sed forma duplex nec femina dici nec puer ut possit, neutrumque et utrumque videntur. They were no longer two, nor such as to be called, one, woman, and one, man. They seemed neither, and yet both (Ovid, *Metamorphoses*, IV, 378-379).

The Italian Emilio Pianezzola, one of the most significant Latin Scholars and author of relevant commentaries on Ovid's poem, points out three important aspects (Pianezzola, E. (2018), *Trasformare il mondo*, Padova University Press).

The first one is that Ovid does not simply describe the final outcomes of metamorphoses (for example, Dafne's arms instantly transforming into branches), but, with words he 'films' *the whole slow process of transformation*, so that he sees and shows us in a new way the living creatures involved in the metamorphoses. That is completely different from the metamorphoses used in Kafka's and Hoffmann's writings, which seem to be the miraculous findings of a change already occurred.

The second aspect stems from the first one: Ovid's metamorphoses can be defined as *metaphors*, and as metaphors they suggest a renewed vision of reality, they produce an estrangement effect, a de-formation that gives sharpness to our perception. Metamorphoses, like metaphors, represent a process of re-creation of reality starting from the concept of *resemblance*, as Aristotle pointed out in his *Poetics* and *Rhetoric*: they necessarily require an ability of seeing the similarity between the elements¹. Ovid proves to have such profound awareness of complexity, a deep sense of how things are tangled in their relationships.

¹ Here we cannot elaborate further on a "history of resemblance" about metaphors from Aristotle to contemporary philosophy, Michel Foucault, Jacques Derrida, Iosif Brodskij, Gilbert Ryle,

3. METAMORPHOSES AND DEBUNKING: A NONSENSE TO TAKE OUT

We have come to the third point, which may well be the most sweeping one yet in this paper: finally, the idea of metamorphoses comes across the idea of debunking.

All the metamorphoses depicted in the poem are a distortion of reality, a denial of the natural order of things, because they symbolize an ontological shift, a fundamental change in what we consider the natural boundaries of being human. The image of a female body turned into stone obviously breaks down the wall that separates organic from inorganic material; a male body turned into a wolf involves overcoming the limit of the species. If we leave this realm of metaphors, we easily come across the nonsense: we are up against a “bunk”. And therefore, we must appeal to critical reasoning to debunk those myths.

Nevertheless, we absolutely need further significant analysis. Reality, considered as a whole, looks messy and inconsistent. Those transformations restore an ethical order of things. Metamorphoses respond to reality by helping the management of unacceptable and uncomfortable situations, resolving contradictions in the world; they bring salvation or doom, therefore, through this, performing an act of justice (Pianezzola, E. (2018), *Trasformare il mondo*, pp.56-59; (2010), *Ovidio, dalla cosmogonia alla metamorfosi: per la ricomposizione di un ordine universale*, in “Materiali e discussioni”, 65, Pisa-Roma, pp.59-68).

Well, here we are: metamorphoses, instead of being debunked as fake humanities, must be considered as a capability of human imagination to recompose the ethical and social order. We stress that they reveal another level in the human discourse, something that is far from the dualism between true and fake, rational and unreasonable: they reveal a sort of “third level” in between, that should be further explored. This concept of a “third level” in the human discourse reminds us of the hermeneutical philosophy.

4. VITAL VALUES AND UPCOMING METAMORPHOSES

It is quite clear, in our context, that we are not analyzing metamorphoses in terms of myth, but in terms of transformation. All that entitles us to overlook Benjamin’s concern about myths: their narrative power - he says - blocks time in a loop of repetition, freezing natural life and, as a consequence, cutting off from nature any chance of redemption (Desideri, F. (1980), *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Editori Riuniti, Roma).

Tzvetan Todorov. Ahead we will have the opportunity to mention Paul Ricoeur, so a reference should be made to his *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, Routledge&Kegan Paul, University of Toronto Press, 1978.

Agamemnon will always be killed by Clytemnestra, Athena will always punish Ajax by the madness hurled at him. But metamorphoses, as we said, are transformations. As such they subvert the natural order of things: in this respect it is also relevant that monotheistic religions do not accept this subversion which unsettles the divine order of the universe.

If Descartes's *Cogito* can be held as the opening of the era of modern subjectivity, the *crisis* of the *Cogito*, opened later by Hume, Nietzsche and Heidegger on different philosophical grounds, marks the start of a new question of identity. "The ego is not master in its own house", Freud said. At the beginning of the 20th Century, self-consistency and self-stability slowly get lost. Literature then often faces this shredding of the "self" by underlining the need to reconnect to the natural world, again through metamorphoses: examples can be found in short stories about body estrangement as in *The Nose* by Nikolai Gogol and in *The Breast* by Philip Roth, obviously not to mention Franz Kafka's namesake novel. This is the "third level" in the human discourse we mentioned before: a level that is neither neurobiological nor psychological.

Let's introduce then the "third discourse" suggested by the French philosopher Paul Ricoeur in his dialogue with Jean Pierre Changeaux, Professor of neurobiology at the Collège de France. *La nature et la règle* is the title of the famous book published in 1998. The first part consists of a series of conversations focusing on mind-body issues, while the second one approaches various themes related to moral rules and ethics of deliberation. Ricoeur and Changeaux acknowledge the multiple "layers" of the human being (molecules, neurons, brain, behavior, aesthetics, creativity and morality) and the fact that we humans have two rather distinct ways of describing the human condition, the scientific way and the phenomenological one. They wanted to find out if neuroscience and philosophy can help us in dealing with this dualism. Is it possible to consider the mind as something distinct from the brain? Is the brain just a simple shelf which the mind is placed upon? And if the whole mental condition can be reduced to neurophysiological processes, what happens then to our cultural and moral constructs? Between real and fake, between facts and norms, between nature and culture, there is our *lived body*, as Husserl puts it, our body as experienced by one's own self, a mix of consciousness and intentionality, as we learn from phenomenology. The experience we have of our body is a double one: as an object and as our own subjectivity as well. According to Ricoeur this is just a semantic dualism and not a substantial one.

Mental is not equivalent to the term immaterial in the sense of something non-corporeal. Mental experience implies the corporeal, but in a sense that is irreducible to the objective bodies studied by the natural science. Semantically opposed to the body-as-object of these sciences is the experienced body (Ricoeur, P. - Changeaux, J.P. (2002), *What makes us think? A Neuroscientist and a Philosopher Argue about*

Ethics, Human Nature, and the Brain, trans. by M. B. DeBevoise, Princeton University Press).

Changeux believes that neuroscience is capable of explaining all human experiences, Ricoeur answers back by arguing that neurobiology will never be able to capture all the aspects of human experience and any “natural” explanation must be implemented by *reflectivity*, involvement, and social understanding. At the end we can say that this “third discourse” is about “vital values” (using George Canguilhem’s term), and those vital values originate from a “concrete reflection”, a reflection which preserves humanity in metamorphoses (Abbate, F. (2012), *Paul Ricoeur e il terzo discorso. Soggetto, corporeità, estetica*, Editori Riuniti UP, Roma; Wong, M.T.H. (2018), *Ricoeur and the Third Discourse of the Person. From Philosophy and Neuroscience to Psychiatry and Theology*, Rowman&Littlefield, US).

5. CONCLUSION

Nowadays, we must get ready to deal with new kinds of metamorphoses: robots, prosthetics, cloning, genetic modifications of products, mutations. The creation of Artificial Intelligence recalls the dream of the “Extended Man” as described by Filippo Tommaso Marinetti in his futuristic Manifesto of 1910.

The day when it will be possible for man to externalize his will so that, like a huge invisible arm, it can extend beyond him, then his Dream and Desire, which today are merely idle words, will rule supreme over conquered Space and Time. This nonhuman, mechanical species, built for constant speed, will quite naturally be cruel, omniscient, and warlike.

These words may sound today like a chilling prophecy. “Artificial” means something synthetic and which does not occur in nature; it is almost like a transitional phase between organic and inorganic matter. Still, we come across transformation of matter. As the human Niobe was turned into stone, we will slowly replace a mix of body organs. Prosthetics will replace or augment a missing or impaired part of the body. Also, the robotic market will be soon full of “geminoid” androids, like the ones admirably produced by Professor Hiroshi Ishiguro in his laboratory in Osaka: robots provided with human appearance, capable of facial expressions or physical gestures that convey human-like emotions. Again: the inorganic matter is going to be shaped in order to return to an ethical order.

“Certain questions about human beings can only be answered by employing androids experimentally”: it seems we are invited to ask questions based on a conviction that “androids can help us do much more than just discover how people relate to different kinds of robots. Because of their resemblance to people, androids have the potential to contribute to an understanding of human behavior

and the roles our brains and bodies play in it” (MacDorman, K., Hiroshi, H., *The uncanny advantage of using androids in cognitive and social science research Interaction, Studies*, 7:3 (2006).

In the same way, many have observed that “AI is the name we give to technological processes which we do not understand. When we have familiarized ourselves with a process, it stops being called AI and becomes just another clever computer programme”, referring to the well-known phenomenon of the *AI Effect* (Turner, J., (2019), *Robot Rules. Regulating Artificial Intelligence*, Palgrave MacMillan). What will then happen to the *concrete reflection* supported by Ricoeur’s third discourse on the *lived body*? The challenge of the next future will be our choice for the *human measure* against or alongside an artificial intelligence defined as an “ability of a non-natural entity to make choices by an evaluative process” (Turner, J., 2019).

More is yet to come, and ethicists must quickly get ready for that.

UN UMANESIMO DELLA CRISI LEGGE NATURALE E CRISTIANESIMO IN ERNST TROELTSCH

RICCARDO SACCENTI

Università degli Studi di Bergamo

Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione

riccardo.saccenti@unibg.it

ABSTRACT

The philosophical and theological research of Ernst Troeltsch largely contributed to focus on the cultural crisis that Europe suffered in the early decades of the twentieth century. On the basis of a large consciousness of the historical evolution of the key-concepts of the European culture, Troeltsch recognised the role of the Christian religious experience in their establishment as well as the consequences of the process of secularisation. Considering the rising and historical evolution of Natural Law, Troeltsch stressed how the progressive separation of this idea from its religious origin is part of the secularisation, that is a major feature of the European religious history in modern period. The consciousness of this situation was the basis for a search of a rethinking of the role of Christianity in the building of a European *ethos* always considered in terms of relation between the transcendental level of the faith and the contingent social forms that Christianity determines within the historical framework.

KEYWORDS

Troeltsch, Natural Law, Christianity, Medievalism, Modernity.

Nel 1959, analizzando il rapporto fra le nozioni di giustizia e di diritto naturale, Hans Kelsen torna sulla questione del valore della nozione di diritto naturale che era stata oggetto di radicali critiche da parte della mente giuridica che maggiormente aveva contribuito alla scrittura della costituzione della Repubblica di Weimar¹. Rispetto all'impostazione legata al positivismo giuridico proprio di Kelsen, il concetto di diritto naturale, inteso quale sistema normativo precedente quello definito e fissato dalle legislazioni statali, rappresenta uno snodo problematico del quale tuttavia, dopo l'esperienza storicamente traumatica della dittatura in Germania e della Guerra Mondiale, il giurista tedesco giunge a rivalutare, in un certo

¹ Cfr. H. Kelsen, *Justice et droit naturel*, in *Annales de philosophie politique*, III: *Le droit naturel*, Presses Universitaires de France, Paris 1959, pp. 1-123.

senso, il contenuto². In particolare, pur continuando a sottolineare come diritto in senso proprio sia solo il diritto positivo, Kelsen riconosce la necessità di una norma fondamentale su cui fondare la validità nello stesso diritto positivo. Spiega il giurista: «La norma fondamentale non è affatto un diritto differente dal diritto positivo, è solo il suo fondamento di validità, la condizione logica trascendentale della sua validità»³. Il saggio di Kelsen, nel riprendere la questione del ruolo del diritto naturale, cerca di mettere a fuoco non solo gli elementi critici, già evidenziati sul piano teoretico nella produzione precedente del giurista tedesco, ma di sottolineare lo spessore storico di questa nozione e il peso da essa esercitato nell'evoluzione del diritto e delle sue forme.

L'analisi kelseniana si confronta con una tradizione di studi che data ai primi decenni del Novecento e all'attenzione dedicata al *Naturecht* da parte di una serie di autori tedeschi come Georg Jellinek e Max Weber⁴. Sono questi intellettuali che vedono nell'evoluzione storica di tale nozione le linee di sviluppo di processi culturali, sociali e politici che rendono intelligibili i tratti della modernità⁵. All'interno di questo contesto tedesco, che sarà radicalmente segnato dall'esperienza della Grande Guerra, la riflessione di Ernst Troeltsch appare particolarmente rilevante per quel che riguarda la saldatura fra l'emergere di una crisi storico-culturale europea e il ritorno di una centralità di concetti come "diritto naturale" e "legge naturale"⁶.

² Sulla Germania weimariana come laboratorio etico-politico si veda A. Bolaffi, *Il crepuscolo della sovranità. Filosofia e politica nella Germania del Novecento*, Donzelli, Roma 2002, in particolare le pp. 209-230 per il tema del diritto naturale.

³ *Ivi*, p. 122.

⁴ Su questo si veda F. Ghia, *Etica e storia in Jellinek. La fondazione religiosa dei diritti umani*, Il Mulino, Bologna 2017, in particolare le pp. 115-127. Sul rapporto di Weber con lo storicismo si vedano F. Tessitore, *Max Weber e lo storicismo*, in AA. VV., *Il mondo contemporaneo*, diretto da N. Tranfaglia, vol. X, t. 2, *Questioni di metodo*, La Nuova Italia, Firenze 1983, pp. 614-637, ripubblicato in F. Tessitore, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. IV, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1998, pp. 159-196; P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Il Saggiatore, Milano 1991, pp. 57-92.

⁵ Per un quadro dello storicismo fra Ottocento e primo Novecento si vedano i lavori di Fulvio Tessitore. In particolare *Storicismo e pensiero politico*, Ricciardi, Napoli 1974; Id., *Interpretazioni dello storicismo*, Edizioni della Scuola Normale, Pisa 2006; Id., *La "religione dello storicismo"*, Morcelliana, Brescia 2010. Si veda inoltre F. Tessitore, *La svolta dello storicismo negli anni di Weimar*, in *Rivista storica italiana* 91 (1979), pp. 591-616, riedito in Tessitore, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, cit., pp. 11-39.

⁶ Per un inquadramento della figura e dell'opera di Troeltsch si vedano G. Cantillo, *Storia e futuro nella riflessione di Troeltsch sul «Mondo Moderno»*, in E. Troeltsch, *L'essenza del mondo moderno*, a cura di G. Cantillo, Bibliopolis, Napoli 1977, pp. 13-78; l'introduzione di F. Tessitore a E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, 3 voll., Micromegas, Napoli 1985-1993, vol. I., pp. 7-36; H.-G. Dreschen, *Ernst Troeltsch. Leben und Werk*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991; G. Médevielle, *L'absolu au coeur de l'histoire. La notion de compromis chez Ernst Troeltsch*, Les éditions du Cerf, Paris 1998; l'introduzione di F. Ghia a *Scritti scelti di Ernst Troeltsch*, a cura di F. Ghia, UTET, Torino 2005, pp. 7-47; *The Anthem Companion to Ernst Troeltsch*, ed.

Ripercorrendo la produzione scientifica di Troeltsch, lo studio di questi concetti e del loro rapporto con i diversi momenti della storia culturale e religiosa, costituisce una sorta di punto di vista privilegiato attraverso cui misurare la portata di una crisi culturale che – lo intuiva già il filosofo tedesco – è destinata ad incidere in modo radicale sul quadro europeo⁷. Essa infatti manifesta fratture profonde riconducibili, per Troeltsch, anche ad una dialettica fra medievalismo e umanesimo, fra romanticismo e razionalismo illuminista, che emerge nella polemica intellettuale di quegli stessi anni.

Nel discorso troeltschiano la questione della lettura e interpretazione della legge naturale si dispiega all'interno di due coordinate qualificanti: l'esame del religioso come fatto specifico della vita umana da un lato e il sapere storico come luogo di una comprensione dello spessore dei concetti dall'altro. Sono questi i confini di una storia del diritto naturale che si salda con la questione di una valutazione della modernità capace di riconoscere le influenze decisive di un rapporto storicamente complesso con il cristianesimo e le sue forme sociologiche⁸.

1. UN MODELLO INTERPRETATIVO DELLA MODERNITÀ

Ad essere al centro delle preoccupazioni intellettuali di Troeltsch, già a partire dagli esordi della sua carriera accademica, vi è la messa a punto di un'indagine capace di cogliere i motivi ispiratori fondamentali della modernità, riconoscendo nella genesi di quest'ultima la premessa di elementi cristiani e più in generale il ruolo propulsivo e performante esercitato dal cristianesimo, ad esempio, sull'emergere di una nozione cruciale come quella di diritti umani. A determinare l'esigenza di questa ricerca è la progressiva coscienza, che Troeltsch forma nel

by Ch. Adair-Totef, Anthem Press, London 2017. Per un inquadramento della figura e dell'opera di Troeltsch all'interno dell'evoluzione culturale della teologia tedesca del XIX e primo XX secolo si veda J. Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany: From F.C. Baur to Ernst Troeltsch*, Oxford University Press, Oxford 2013. Per il ruolo di Troeltsch dentro una fase critica della vicenda dello storicismo tedesco si veda *Ernst Troeltschs «Historismus»*, hrsg. v. F.W. Graf, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 2003; F.W. Graf, *Fachmenschen-Freundschaft: Studien zu Troeltsch und Weber*, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 2014.

⁷ Cfr. P. Bettiolo, *Una "vagierende Religiosität". Religione moderna e cristianesimo: E. Troeltsch e M. Maeterlink*, in *L'anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, a cura di I. Adinolfi, G. Gaeta, A. Lavagetto, Il melangolo, Genova 2017, pp. 21-47.

⁸ Per una tematizzazione delle problematiche filosofiche connesse al rapporto fra l'idea del diritto naturale declinate all'interno della tradizione cristiana e modernità si veda J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 2011²; R. Tuck, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; L. Strauss, *Natural Rights and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953; J. Maritain, *Man and the State*, Catholic University of America Press, Washington DC 1952; J. Simon, *Philosophy of Democratic Government*, University Press of Chicago, Chicago 1952; H. Rommen, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Jakob Hegner, Leipzig 1936.

corso dei propri studi, della estrema problematicità di rapporto fra cristianesimo e mondo moderno⁹.

La fine dell'Ottocento appare segnata da una crisi del sapere teologico che è riflesso di una più profonda crisi del religioso determinatasi alla luce di mutamenti profondi di ordine storico, sociale, politico, economico e culturale¹⁰. Rispetto a questo quadro complessivo il cristianesimo sembra, agli occhi di Troeltsch, non aver ancora maturato una forma storicamente adeguata. A chiusura della monumentale ricerca delle *Soziallehren*, lo studioso tematizza l'interrogativo relativo al rapporto fra il cristianesimo e «la soluzione dell'odierno problema sociale», sottolineando una prospettiva che è anche epistemologica¹¹. Nel chiedersi cosa accade in un tempo in cui i processi di secolarizzazione svincolano la realtà sociale dal religioso e dalla sua influenza, Troeltsch, in questo affine alle conclusioni raggiunte da Max Weber, ritorna a sottolineare l'importanza del cristianesimo per la comprensione dei fenomeni sociali. La modernità "sociale" con cui il cristianesimo di inizio Novecento ha a che fare è allora quella segnata da una serie di elementi problematici:

Problema - scrive Troeltsch - del periodo economico capitalistico e del proletariato industriale da esso creato, dei giganteschi Stati burocratico-militari, dell'immenso aumento di popolazione sboccante nella politica mondiale e coloniale, del tecnicismo che crea immensi sistemi di sussistenza, che nel commercio mondiale mobilita e collega tutto, ma anche rende meccanici l'uomo e il suo lavoro¹².

Di fronte a questa realtà, Troeltsch sottolinea l'assenza, dal punto di vista del cristianesimo, di quelle risposte nuove che sole possono essere efficaci di fronte ad una realtà nuova. Tuttavia, egli riconosce anche la genesi religiosa di molti di questi elementi, la quale emerge con chiarezza da un'indagine storica e filosofica tesa a interpretare il dogma e la dottrina nei diversi contesti nei quali si esprimono.

Sta qui l'elemento epistemologico qualificante del pensatore di Augsburg, per il quale occorre affrontare lo studio del religioso, dunque anche del cristianesimo,

⁹ Cfr. G. Cantillo, *Etica cristiana e mondo*, in *Etica & Politica* 14.2 (2012), pp. 103-117; Id., *Etica generale ed etica cristiana nel pensiero di Ernst Troeltsch*, in *Etica & Politica* 6.1 (2002), disponibile in rete.

¹⁰ A far deflagrare la questione della secolarizzazione nella cultura tedesca contribuisce certamente il trauma della Grande Guerra. Su questo si veda M. Pulliero, *Une modernité explosive. La revue Die Tat dans les renouveaux religieux, culturels et politiques de l'Allemagne d'avant 1914-1918*, Labor et fides, Genève 2008.

¹¹ E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Mohr Verlag, Tübingen 1925, tr. it. di G. Sanna, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1969², vol. II, p. 706. Per una interpretazione di quest'opera di Troeltsch si veda *Ernst Troeltschs Soziallehren: Studien zu ihrer Interpretation*, hrsg. v. F.W. Graf und T. Rendtorff, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1993.

¹² *Ivi*, p. 706.

tanto in chiave teologica quanto con un approccio squisitamente filosofico e storico¹³. Si tratta di una tradizione che risale esplicitamente a Kant e alla sua distinzione fra religione e metafisica che riconosceva alla prima la natura di esperienza dal carattere morale¹⁴. La sottolineatura della dimensione eminentemente “pratica” del dato religioso porta Troeltsch a costruire una vera e propria teoria della conoscenza del religioso che salda assieme una duplice dimensione: quella della psicologia della religione, che comporta l’esigenza di prendere le mosse da una descrizione del fenomeno religioso per come si dà, e la storia della religione intesa come lo studio del modo in cui, in contesti e momenti diversi, il religioso ha determinato una forma sociologica¹⁵. È da qui che Troeltsch lascia emergere l’idea che il nucleo essenziale di ogni religione non consista nel dogma o nell’idea ma nella dimensione del culto e della comunità.

Tale schema concettuale viene applicato al cristianesimo, nel quale appare cruciale la saldatura fra lo studio della psicologia della religione e le forme che tale dinamica psicologica assume lungo la progressione storica. Quest’ultima porta Troeltsch a introdurre la nozione di “individualità storica” con la quale ricondurre ogni espressione sociale e culturale alla specificità della situazione in cui si determina¹⁶. Ogni religione trova così una propria specificazione che la connette ad un popolo, ad una tradizione, ad un contesto culturale. Fa eccezione, rispetto a questa tendenza generale, il cristianesimo, che non è riducibile ad un’unica individualità storica ma ne determina molte.

Spiega Troeltsch:

Ulteriori ricerche, soprattutto sulla storia del cristianesimo, da me consegnate ai miei scritti sulle dottrine sociali, mi hanno mostrato come lo stesso cristianesimo storico sia interamente individuale e come i suoi diversi periodi e le sue diverse de-

¹³ Cfr. T. Rendtorff, *Religion et histoire*, in *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, édité par P. Gisel, Labor et fider, Genève 1992, pp. 269-289.

¹⁴ Si veda la tematizzazione di questo aspetto offerta in E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie (Bemerkungen zu dem Aufsatz «Über die Absolutheit des Christentums» von Niebergall, ursprünglich mit Niebergalls Abhandlung zusammen veröffentlicht in den «Studien des rheinischen Predigervereins» 1898*, in *Theologie Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein*, hrsg. v. E. Graf und E. Simons, IV, Tübingen - Leipzig 1900, pp. 87-108 e riedito in E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Band 2, hrsg. v. H. Baron, Mohr Verlag, Tübingen 1962, pp. 729-753, tr. it. di F. Ghia in *Scritti scelti di Ernst Troeltsch*, cit., pp. 447-477.

¹⁵ Si veda G. Cantillo, *La destinazione etica dello storicismo di Troeltsch*, in E. Troeltsch, *Etica, Religione, Filosofia della Storia*, a cura di G. Cantillo, con una presentazione di F. Tessitore, Guida Editori, Napoli 1974, pp. 11-103; M. Basso, *Il “sociologico” nelle Soziallehren di Troeltsch*, in *Humanitas* 71.2 (2016), pp. 287-300.

¹⁶ Cfr. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. I, pp. 93-94. Su questo punto si veda F. Tessitore, *Troeltsch e lo storicismo etico*, in *Clio* 3.2 (1967), pp. 213-230, ripubblicato in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, cit., pp. 48-53.

nominazioni siano ogni volta fondati in diverse circostanze di tempo e condizioni di vita¹⁷.

Ne consegue la necessità di un'indagine sul religioso e i suoi nessi con le idee politiche, sociali, etiche, artistiche, scientifiche ed economiche che relativizzi programmaticamente i concetti, le nozioni e la stessa forma del cristianesimo alla specifica situazione. Un'impostazione, questa, che mette in luce come si formino una serie di concetti legati alla storia del cristianesimo e al rapporto fra cristianesimo e realtà umana. Fra questi vi è la nozione di legge naturale, la quale viene letta nel quadro del susseguirsi di relazioni con i diversi contesti storici da cui dipende anche il suo diversificarsi nel quadro del cristianesimo stesso.

2. I CARATTERI STORICI DEL DIRITTO NATURALE

Già a partire degli studi del 1910-1911, coevi alla stesura delle *Soziallehren*, Troeltsch fa della legge naturale e del *Naturrecht* elementi essenziali per la comprensione del rapporto fra cristianesimo e storia¹⁸. Un dato che si ritrova anche nel Max Weber di *Wirtschaft und Gesellschaft*, dove lo *ius naturae* rappresenta quell'insieme di norme la cui legittimità dipende da qualità immanenti e non dall'autorità che le pone, sia essa politica o religiosa¹⁹.

Si tratta di una nozione che nella sua genesi non è costitutivamente cristiana: essa viene dallo stoicismo, soprattutto da quello romano, il quale fonda l'etica e la morale su una volontà divina codificata in una serie di principi normativi naturali. Come osserva Troeltsch nel suo ultimo scritto, la serie di conferenze *Das Historismus und seine Überwindung* che avrebbe dovuto tenere ad Oxford nel 1924, il ruolo e l'impatto del cristianesimo rispetto a questa eredità filosofica è stato quello di combinarla con la nozione neoplatonica di gerarchia di beni che introduceva la distinzione fra il livello politico e sociale e quello spirituale. Osserva lo studioso:

¹⁷ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge*, Eingeleitet von F. von Hügel, Pan Verlag - Rolf Heise, Berlin 1924 edito criticamente in Id., *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. F.W. Graf, Ch. Albrecht, V. Drehsen, G. Hübinger, T. Rendtorff, Band 17, Walter De Gruyter, Berlin - New York 2006, tr. it. di F. Donadio, *Lo storicismo e il suo oltrepassamento*, in E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. III, pp. 121-200, p. 178.

¹⁸ Cfr. E. Troeltsch, *Das stoisch-christliche Naturrecht und das modern profane Naturrecht*, testo edito criticamente in E. Troeltsch, *Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (1903 - 1912)*, teilband 1, hrsg. v. T. Rendtorff in Zusammenarbeit mit K. Thörner, Walter De Gruyter, Berlin - New York 2014, pp. 711-772, tr. it. in E. Troeltsch, *L'essenza del mondo moderno*, cit., pp. 97-124. A questo saggio si aggiunge E. Troeltsch, *Das christliche Naturrecht Überblick*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Band. 3, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, hrsg. v. H. Baron, Mohr Verlag, Tübingen 1925, pp. 156-166, tr. it. in *Diritto naturale Cristiano. Una visione d'insieme*, in Troeltsch, *L'essenza del mondo moderno*, cit., pp. 81-94.

¹⁹ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr Verlag, Tübingen 1922, tr. it. di P. Rossi, in M. Weber, *Economia e società*, introduzione di P. Rossi, 2 voll., Edizioni di Comunità, Milano 1974.

Agostino e al suo seguito l'etica medievale collegano l'etica stoica alla *Lex Naturae*, che fin da Filone identificano il decalogo di Mosè, con la dottrina neoplatonica dei beni, in quanto essi portano i diversi beni fino al *Summum Bonum* della comunità divina nell'ordine dell'*uti*, non del *frui* e con ciò privano i beni intramondani del loro carattere autenticamente etico²⁰.

La nozione di legge naturale è dunque l'esito di una combinazione fra nozioni e concetti provenienti dall'eredità della filosofia antica e contribuisce a definire un quadro che, a partire dal Rinascimento, vede emergere una dicotomia di tradizioni etiche: da un lato l'etica della coscienza di Locke e Kant e dall'altro la dottrina dei beni di Spinoza e Leibniz²¹. Deriva da qui la distinzione storica e politica fra l'orientamento "tedesco", di matrice idealistica, che vede nei beni un sistema da realizzare: «in un nuovo Stato spiritualizzato e soprattutto nel sistema d'insegnamento della nuova Università tedesca», e quella che invece caratterizza l'Europa occidentale, dove invece i beni sono dedotti «dai bisogni e dallo sviluppo della società»²².

Questo schema dell'evoluzione storica delle grandi linee dell'etica non si gioca sul piano dogmatico o teorico, ma prima di tutto su quello delle forme e delle strutture sociali nelle quali le due tendenze si trovano spesso a convivere o ad intrecciarsi e a mediare fra loro. Spiega Troeltsch:

Non è necessario addentrarci ulteriormente nella storia dell'etica fin nelle sue particolarità. Si tratta solo di riconoscere chiaramente che essa presenta fin dall'inizio la separazione dei due indirizzi fondamentali qui messi in risalto e che qui si può trattare non di un rapporto di reciproca esclusione, ma solo di un rapporto di connessione. Solo i due insiemi costituiscono il tutto del campo etico, per cui la congiunzione di entrambi per lo più resta molto complicata e secondaria. Essa è stata prodotta più attraverso i fatti e la vita che attraverso la teoria e nella teoria si costituisce per lo più solo attraverso reciproche macchinazioni o violente affermazioni²³.

Questo richiamo alla fattualità storica, come al terreno nel quale prendono forma e si connettono schemi e paradigmi etici distinti, delinea la prospettiva troeltschiana per la quale l'individuazione di nozioni generali e universali si pone in una tensione costante con le contingenti situazioni storiche. È infatti la dimensione sociale e comunitaria, dunque culturale, il luogo in cui le idee assumono una forma e consistenza storiche.

È quanto accade alla legge naturale, la quale emerge da una necessità del cristianesimo: quella di assumere concetti adeguati a leggere e comprendere i pro-

²⁰ Troeltsch, *Lo storicismo e il suo oltrepassamento*, cit., pp. 139-140.

²¹ *Ivi*, p. 140

²² *Ivi*.

²³ *Ivi*, pp. 140-141.

blemi pratico-sociali che invece trovavano una loro codificazione nella tradizione filosofica e giuridica antica. Tuttavia, dentro la tradizione cristiana, l'idea di diritto naturale si salda con la dottrina del peccato originale la quale determina una linea teoretica di segno opposto, nella quale si accentua il peso e la legittimità del diritto positivo in funzione riparativa rispetto alla colpa²⁴. Il diritto naturale cristiano, nota Troeltsch, si declina nella mediazione della Chiesa e delle sue strutture, così che quello che si determina sul piano della dimensione storica è un diritto naturale nel quale la normatività morale non ha carattere di assolutezza quanto piuttosto di limite e fondamento delle stesse strutture sociali e politiche²⁵.

Spiega il pensatore:

Da questo collegamento è derivato il diritto naturale cristiano che ha regnato per oltre un millennio dominando teologia, giurisprudenza, scienza politica, politica e storiografia del Medioevo. Sotto l'influenza della società corporativa dei ceti medioevali a tutto ciò si unì la dottrina della disuguaglianza organica delle parti e quella dell'articolazione del lavoro ripartito per ceti²⁶.

Per Troeltsch, dentro questa concezione “cristiana” del diritto naturale sussiste un irriducibile dualismo fra la dimensione comunitaria e sociale, che nel Medioevo parla la lingua dell'aristotelismo, e quella individualista che ha una continuità dottrinale nell'occamismo e nella teoria gesuita del diritto di resistenza. Questa duplice anima del diritto naturale diviene esplicita nella modernità, quando le forme sociali del cristianesimo si diversificano per il diversificarsi del quadro storico. Questa capacità è però già insita nel diritto naturale del Medioevo cristiano.

Sviluppando il proprio studio a partire dalla vasta analisi storica offerta da Otto von Gierke nel suo *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Troeltsch articola una distinzione fra diritto naturale relativo e diritto naturale assoluto: se il secondo riguarda uno stato ideale corrispondente alla condizione originaria dell'umanità, il primo è proprio dell'umanità storica nella quale si introducono, a motivo del peccato originale, lo Stato, la coercizione della legge positiva, il matrimonio e la società²⁷.

Le due anime del diritto naturale emergono così già nell'età antica e medievale, dove il diritto naturale relativo fonda non solo le strutture sociali laiche ma anche

²⁴ Cfr. E. Troeltsch, *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik*, in *Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden*, hrsg. v. H. Baron, Mohr Verlag, Tübingen 1925, pp. 3-27, riedito criticamente in Id., *Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918-1923)*, hrsg. v. G. Hübingen in Zusammenarbeit mit J. Mikuteit, Walter De Gruyter, Berlin - New York 2002, pp. 477-512, tr. it. di A.R. Carcagni, *Diritto naturale e umanità nella politica mondiale*, in Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. III, pp. 100-120.

²⁵ Cfr. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese*, cit., vol. I, pp. 225-227. È questo il cuore del binomio fra “diritto naturale relativo” e “diritto naturale assoluto” teorizzato da Troeltsch.

²⁶ *Ivi*, p. 105.

²⁷ Cfr. O. von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 4 voll., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1868-1913.

quelle ecclesiastiche. Diversamente, il diritto naturale assoluto costituisce il modello e l'ideale etico che opera nel monachesimo o nel paradigma francescano. Lungo i secoli medievali questa pluralità di forme mantiene un'unità, poiché il piano storico-sociale nel quale vengono a tradursi le due anime del diritto naturale richiede la produzione di una civiltà unitaria alla quale corrisponde, sul piano dei *tipi ideali*, la forma sociale della chiesa, sia essa quella cattolica o quella luterana²⁸.

La modalità con cui vengono ad organizzarsi le comunità cristiane è dunque il riflesso di un'esperienza storica e di una cronologia che non colloca l'avvento della modernità nella riforma di Lutero, che per Troeltsch mantiene sostanzialmente inalterata la forma sociologica della chiesa e dunque non marca una discontinuità sul piano storico della religione come prassi. Il punto di cambiamento è piuttosto rappresentato dal rilievo crescente assunto dalle sette, che si fanno promotrici di una forma di rapporto fra cristianesimo e quadro sociale nella quale vengono meno mediazioni e controlli da parte della chiesa e si arriva a sostenere una netta separazione fra quest'ultima e lo Stato²⁹. È il calvinismo, soprattutto quello inglese del XVII secolo, a marcare tale cesura, attraverso un riavvicinamento fra diritto naturale e ideale di vita cristiano, fino ad una sorta di sovrapposizione che porta al chiaro riconoscimento, sul piano storico, della funzione del diritto naturale assoluto nei caratteri etico-politici della modernità, come ad esempio i diritti umani.

Così, per Troeltsch, gli elementi qualificanti la modernità, almeno sul piano etico e politico, si sviluppano ancora sotto la spinta propulsiva delle chiese e delle sette cristiane, dentro un quadro nel quale all'unitarietà delle forme sociali cristiane si sostituisce una situazione plurale. Dentro il modo in cui il cristianesimo definisce il concetto di diritto naturale e legge naturale nell'età antica e medievale, tutto questo si trova, per così dire, in nuce e viene ad esprimersi e mostrarsi nelle diverse stagioni storiche successive attraverso le forme sociali a cui il cristianesimo dà luogo. In un passaggio delle *Soziallehren*, Troeltsch spiega che il diritto naturale cristiano non solo offre un fondamento allo Stato e all'ordinamento della società ma fornisce i mezzi concettuali con cui le chiese sono in grado di considerarsi e porsi come "civiltà unitaria cristiana". Spiega allora:

La teoria cristiana del diritto naturale, in cui cozzano continuamente il puro diritto di natura dello stato primordiale, l'affatto opposto diritto di natura dello stato di peccato, il diritto positivo includente spesso le più grandi atrocità, e il superiore potere teocratico che ad onta di ogni diritto di natura è il solo che può dal suo seno comunicare veri beni, come teoria scientifica è misera e confusa, ma come dottrina pratica ha la massima importanza nella storia della civiltà e nella storia sociale, è il vero dogma ecclesiale della civiltà e come tale almeno altrettanto importante quanto il dogma della trinità o gli altri dogmi fondamentali³⁰.

²⁸ Cfr. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese*, cit., vol. I, pp. 232-233.

²⁹ Cfr. Troeltsch, *Diritto naturale e umanità nella politica mondiale*, cit., p. 106.

³⁰ Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese*, cit., vol. I, p. 224.

3. LEGGE NATURALE E MODERNITÀ

L'evoluzione della modernità verso una messa in discussione della forma "chiesa" a vantaggio di una prospettiva individuale nasce, dunque, secondo Troeltsch, dall'esperienza culturale tardo medievale e riemerge, con le sette del XVI e XVII secolo, dentro un'idea di comunità religiosa che aveva abbandonato la dimensione "positiva" della struttura ecclesiastica a vantaggio della dimensione etica individuale. È questa la radice religiosa di quel concetto di diritti umani, non concessi dallo Stato ma che dello Stato e della società sono i presupposti ideali, i quali sono uno dei tratti più peculiari della modernità, frutto di effettive dinamiche ed esigenze sociali³¹.

La crisi che la nozione di legge naturale sembra conoscere di fronte a questi nuovi concetti deve essere letta ancora una volta in chiave stoico-religiosa. Come spiega Troeltsch, con la Rivoluzione francese i contenuti e le conseguenze del diritto naturale assoluto sono sviluppati in una modalità puramente razionale e indipendente da ogni forma di chiesa, arrivando a marcare una profonda novità. Se la realtà anglosassone vede affermarsi il principio calvinista dell'indipendenza personale, della scelta delle guide politiche e del loro controllo, la Rivoluzione francese si orienta all'autogoverno del popolo e ad una generale uguaglianza politica³².

Quello che emerge è così un tratto ulteriore della modernità, quello che dal punto di vista dei *tipi ideali* delle forme del cristianesimo si esprime non tanto nella setta ma nell'esperienza della mistica, ossia in una forma sociologica ben diversa rispetto alle altre due e di per sé sganciata dal dispositivo concettuale del diritto naturale, sia esso assoluto o relativo. La mistica introduce, infatti, una forma individuale di cristianesimo che è caratteristica della modernità. Anch'essa, come le sette, si trova già presente nella grande unità della civiltà cristiana medievale, ma è l'orientamento sociale e culturale sempre più marcatamente individualista che crea uno spazio via via più riconoscibile per la mistica, quale forma propria e appropriata del cristianesimo nella modernità³³.

La crisi del diritto naturale come concetto teologico è il riflesso di un mutamento di ordine sociale e culturale nel quale si determina la crisi delle forme del religioso, inteso qui come dato sociologico, come carattere comunitario e dunque "pratico". Sia le chiese, con le loro organizzazioni istituzionali e giurisdizionali, sia le sette, col senso di comunità rigidamente fondato sulla prassi, perdono la loro capacità di essere esaustive dell'interezza dell'esperienza religiosa nella modernità. Il cristianesimo dà luogo e spazio ad un individualismo religioso che riflette l'individualismo sociale e, al tempo stesso, pone in questione aspetti peculiari del-

³¹ Su questo si veda Ghia, *Etica e storia in Jellinck*, cit.

³² Cfr. Troeltsch, *Diritto naturale e umanità nella politica mondiale*, cit., pp. 106-107.

³³ Cfr. G. Cantillo, *Mistica e misticismo nella sociologia della religione di Ernst Troeltsch*, in *L'anti-Babale*, cit., pp. 433-473.

la stessa modernità nel suo arrivare a svincolare il fatto sociale dal rapporto col religioso. La chiesa, la setta e la mistica, anche se emerse nel loro protagonismo in momenti storici diversi, non segnano tanto una successione cronologica quanto piuttosto il determinarsi di forme sociologiche alle quali corrispondono, sul piano normativo, il diritto naturale relativo e assoluto e una moralità trasferita infine nella intimità della coscienza. Quest'ultima è distinta tanto dall'esteriore esigenza di benessere quanto dalla coercizione del diritto. Le tre forme di cristianesimo non si sostituiscono fra loro ma convivono e coesistono e non mancano di vedere intrecciate le loro influenze sulla stessa realtà sociologica del cristianesimo. Spiega Troeltsch:

Il cristianesimo odierno, congiungendo le idee cristiane con un largo ambito di vedute moderne, derivando gli ordinamenti sociali non dal peccato originario ma da svolgimenti naturali, non possiede più la salda delimitazione delle concessioni né la potenza sociale, che sono proprie dell'ecclesiasticismo, e neppure il radicalismo e la compattezza con cui la setta può metter da canto Stato ed economia, arte e scienza. Pervaso appieno dal sentimento di rappresentare anche oggi i più alti ideali dell'umanità, tuttavia esso non può formulare facilmente il programma sociale non scritto contenuto nel Vangelo né applicarlo con chiarezza alle repugnanti condizioni reali. A poco a poco nel mondo colto si è determinata la prevalenza del terzo tipo: quindi si hanno soltanto consociazioni di consentimenti, molto lontane così dalla Chiesa come dalla setta³⁴.

La dimensione mistico-individualistica, che entra in scena con l'età moderna, riflette un quadro sociale e culturale plurale, nel quale viene meno la possibilità di ricondurre ad una qualsiasi fondazione religiosa tanto lo Stato quanto l'ordine sociale. E tuttavia, quello descritto dallo studioso tedesco è un processo di secolarizzazione che non cancella le vecchie forme sociologiche del cristianesimo, ma le porta piuttosto a compenetrarsi in una ricerca di nuove modalità nelle quali ricomprenderle e farle coesistere. Si delinea così una prospettiva possibile per la cultura europea che vive il travaglio di inizio Novecento e che è segnata dalla ricerca di un quadro capace di riconoscere ancora il cristianesimo come unità e individualità storica capace di interpretare la situazione dell'*ethos* del presente. Non dunque la ricerca di un'etica assoluta, di un ordine storico della religione intesa come forma della vita pratica, ma un adattamento alla situazione secondo il criterio del possibile e la consapevolezza che il precipitato etico del cristianesimo si colloca in una mai risolta tensione fra lo slancio verso la perfezione morale e la coscienza di una insuperabile imperfettibilità.

Ciò - ammonisce Troeltsch - può essere disconosciuto soltanto da ideologi dottrinari o da fanatici che nella fede sorvolano su tutto quel che è terreno.

³⁴ Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese*, cit., vol. I, p. 550.

La fede è la forza per la lotta della vita; ma la vita rimane lotta che si riproduce incessantemente su fonti sempre nuove. Per ogni falla pericolosa che si chiude, se ne apre una nuova³⁵.

4. IL LUOGO DI UNA CRISI E DEL SUO SUPERAMENTO

L'approccio filosofico, teologico e storico di Troeltsch allo studio della legge naturale e del diritto naturale, si inquadra in una riflessione sulla genesi dei caratteri della modernità che si muove guidata dal saldarsi di una duplice crisi culturale: quella della disciplina teologica da un lato e quella della storia dall'altro. La prima è manifesta nella difficoltà di una risposta culturale al presente da parte delle forme "organizzate" di cristianesimo. La distanza fra dato dogmatico e piano pratico rappresenta per Troeltsch uno iato storico che occorre superare a partire dallo sviluppo di un approccio al religioso che non sia più esclusivamente teologico, ma filosofico, capace di dare del religioso una comprensione specifica, autonoma e storicizzata. E questa storicizzazione è capace di individuare i tratti qualificanti di quei *tipi ideali* espressi dal cristianesimo sul piano sociologico e che sono i punti di riferimento necessari a leggere le dinamiche storiche e culturali ma anche etiche del cristianesimo stesso. Chiesa, setta e mistica sono i modelli che caratterizzano la storia del cristianesimo, nella quale non si trovano mai perfettamente realizzati: essi coesistono e si compenetrano, prima nell'unità della civiltà cristiana tardo antica e medievale, poi nella più netta e marcata distinzione che interviene con la modernità. In essa emerge un individualismo che sul piano culturale si concretizza nell'umanesimo e si traduce, nella sociologia del cristianesimo, nell'emergere progressivo della mistica quale forma religiosa capace di rispondere all'esigenze della verità dell'individuo. La legge naturale e il diritto naturale, che sono il frutto della chiesa (diritto naturale relativo) e della setta (diritto naturale assoluto), non vengono cancellati dall'avvento della modernità. Quest'ultima, con la sua distinzione delle tre tipologie sociologiche di cristianesimo, crea invece le condizioni perché esse continuino ad operare nella realtà storica, determinandone gli esiti quali effetti di quell'elemento propulsivo che è il religioso.

Dentro l'analisi di Troeltsch, il diritto naturale non è tuttavia soltanto il metro con cui misurare il manifestarsi delle tipologie sociologiche del cristianesimo: esso è anche il terreno su cui è possibile cogliere un altro aspetto decisivo della crisi della modernità. L'emergere dell'individualismo, che per il religioso significa il "successo" della mistica perché mette in questione sia la struttura giuridica ecclesiastica che il primato della Scrittura, sul piano della conoscenza storica determina gli esiti estremi di uno storicismo che, evidenziati già dal Nietzsche della *Seconda*

³⁵ Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese*, cit., vol. II, p. 709.

considerazione inattuale, arrivano all'atomizzazione del dato storico e al pericolo di un dissolvimento della storia stessa³⁶.

Con le sue molteplici forme e le sue evoluzioni, col suo essere traduzione teorica di un elemento normativo dell'*ethos*, la legge naturale, relativa e assoluta, e dopo di essa i diritti umani, sono la denominazione con cui è possibile tradurre la capacità del cristianesimo di superare tali frammentazioni: esso si fa individualità storica in ciascuna epoca e in ciascun contesto, dentro però una continuità nella quale forme sociologiche presenti, per così dire, "in potenza" trovano attualizzazione e coesistono e interagiscono con quelle precedenti. In questo riportare il cristianesimo e la sua rilevanza etica di una necessaria e non eludibile mediazione con la natura del mondo e con la natura umana vi è certamente la radice di una crisi della cultura umanistica dell'Europa del Novecento ma al tempo stesso anche la ragione del suo rinascere su equilibri storici rinnovati.

³⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, tr. it. di S. Giametta, in F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1973. Per il confronto di Troeltsch con Nietzsche si vedano Troeltsch, *Diritto naturale e umanità nella politica mondiale*, cit., p. 119; Id., *Lo storicismo e il suo oltrepasamento*, cit., pp. 124-125. Un quadro complessivo della discussione è offerto in I. Schüssler, *Troeltsch et Nietzsche. Réflexions critiques concernant l'image de Nietzsche chez Troeltsch*, in *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, cit., pp. 101-122; O.G. Oexle, *Von Nietzsche zu Max Weber. Wertproblem und Objektivitätsforderung der Wissenschaft im Zeichen des Historismus*, in Id., *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, pp. 73-94.

MARTHA NUSSBAUM'S NON-ANTHROPOCENTRIC PHILOSOPHY?

KAMILA DRAPAŁO

Australian Catholic University (Melbourne)

LUMSA (Rome)

kamila.drapalo@myacu.edu.au

k.drapalo@lumsa.it

ABSTRACT

Martha Nussbaum's recent engagement with ecological issues and her project of creating the list of animal capabilities attests to her growing interest in developing a non-anthropocentric philosophy. In her recent article "What Does it mean to be Human - Don't Ask",¹ published in *NY Times* (August 2018), she raises the problematic of anthropocentric thought. According to her, the question itself is a problem and it exposes human being's profound narcissism. She thus calls to cease such questioning. This paper, while recognizing Nussbaum's contribution in exposing that the way we ask the question about the human being already discloses our understanding of being a human being, attempts at analyzing the problematic in Nussbaum's call. More specifically, the thesis guiding this article is that the reflection on ecological, social, and political issues cannot exist without the reflection on the human being and his/her place in the world.

KEYWORDS

Nussbaum, Humanism, Humanities, Narcissism, Capabilities.

One of the central problems in contemporary philosophy is the question of the subject. Indeed, in the time of fast-developing technologies of human enhancement, as well as progressing research in biology and genetics, the question "what is it to be human" seems urgent. At the same time, the majority of thinkers in the field recognize the problematic of the traditional anthropocentric approach to philosophy, whereby the human being was understood as a master of all creation - free to dispose of it at will. After the XX century philosophy's turn against human being's privileged place in the world, today more and more work is dedicated to the development of a non-anthropocentric view of reality.

¹ Martha Nussbaum, 'What Does It Mean to Be Human? Don't Ask', *The New York Times* (20 August, 2018).

Martha Nussbaum's recent engagement with ecological issues and her project of creating the list of animal capabilities attests to her growing interest in fostering a non-anthropocentric philosophy. In her recent article "What Does it mean to be Human - Don't Ask"² she raises the problematic of anthropocentric thought. She claims that the question itself is a problem and that it exposes human being's profound narcissism. She thus calls to cease such questioning. This call might come as a surprise, given that Nussbaum has been long recognized as one of the most important propagators of humanism and the humanities.³ There appears to emerge a tension between Nussbaum's recent criticism of humanism and the humanism of her previous thinking.

This paper, while recognizing Nussbaum's contribution in exposing that the way we ask the question about the human being already discloses our understanding of being a human being, attempts at analyzing the problematic in Nussbaum's call. More specifically, the thesis guiding this article is that reflection on ecological, social, and political issues cannot exist without the reflection on the human being and his/her place in the world.

In order to inquire into this topic, the first part of the paper presents the claims of Nussbaum's recent article with relation to the psychological definition of narcissism. The second part, drawing on Nussbaum's previous publications - particularly *Cultivating Humanity* and work on the Capabilities Approach - argues that asking what it is to be human is central for Nussbaum's ideas of Socratic examination, dignity, and narrative imagination. Finally, it is proposed that human strive for self-understanding is essential for the furthering of the sense of wonder and responsibility towards nature and others. By the same token, ecology cannot exist without thinking about the place of the human being in the world.

1. HUMAN NARCISSISM?

Martha Nussbaum's engagement with animal issues can be traced back to her well-known *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. In the book, Nussbaum provides a criticism of Rawls' theory of social contract and

² Ibid.

³ For example, Charles Taylor, in his review of *The Fragility of Goodness* appreciated Nussbaum for the "all-inclusive humanism" of her proposal. See Charles Taylor, 'The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy [Book Review]', *Canadian Journal of Philosophy*, 18 (1988).

argues for an alternative view of social justice – the capabilities approach.⁴ In a chapter entitled “Beyond Compassion and Humanity,” she also provides a provisory list of animal capabilities, and points to our duty to provide animals with their basic entitlements. In her recent article, Nussbaum announces that in her further writings, she will develop the topic of animal issues, and work towards framing a distinct list of capabilities for different species.⁵ Nonetheless, she seems to take her previous considerations in a somewhat new direction and points that such work is often impeded by human interest with her/himself. She thus takes a critical stance against the question ‘what does it mean to be human?’ and indicates the dangers implied in such questioning. By doing so, she implicitly criticizes the idea of humanism. In the opening lines of the article, Nussbaum writes:

Over time, the idea of ‘being human’ has surely meant – and will continue to mean – many things. There is and has never been just one answer. But surely one thing it ought to involve today is the ability to recognize that the question itself is a problem. We humans are very self-focused. We tend to think that being human is somehow very special and important, so we ask about that, instead of asking what it means to be an elephant, or a pig, or a bird. This failure of curiosity is part of a large ethical problem. The question, ‘What is it to be human?’ is not just narcissistic, it involves a culpable obtuseness. It is rather like asking, ‘What is it to be white?’ It connotes unearned privileges that have been used to dominate and exploit. But we usually don’t recognize this because our narcissism is so complete...⁶

In the quotation above, Nussbaum highlights a number of consequences that stem from human being’s self-focus. First of all, she points out the problems of the anthropocentric view of reality. The idea that human beings are at the center of the universe, or that their needs and concerns have priority over those of other organisms, can serve, according to her, as a justification of man’s irresponsible exploitation of nature. Secondly, she points out that an overly rationalistic view of reality results in the incapacity for the sympathetic and respectful understanding of

⁴ See Martha Craven Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, (Cambridge, Mass.: The Belknap Press: Harvard University Press, 2006).

⁵ As of May 2019, Nussbaum appears to be pursuing her project. In a recent article in a Brown University newspaper, one of the student reports Nussbaum’s recent lecture, entitled “Creatures and Capabilities: A New Approach to Animal Ethics and Law,” where Nussbaum “argued that the capabilities approach could be used to develop a life-quality standard for animals based on generic categories such as bodily integrity and health, which emphasize personal autonomy. This framework could then be turned into policies that protect animal rights, which would be species-specific. Clara Gutman Argemi, ‘Renowned Philosopher Martha Nussbaum Addresses Animal Ethics’, in *The Brown Daily Herald*, (Providence, R.I., 2019), p. 4.

⁶ Nussbaum.

other living beings. She contrasts this attitude with that of Aristotle,⁷ whose works were accompanied by a unique sense of wonder, which enabled him to take an interest in all forms of biological life. The deterioration of wonder, which Nussbaum sees a central feature of our humanity, is the reason why today we fail to recognize the common attitudes of human and non-human animals, such as communal devotion, compassion, grief, and more. This lack of recognition, on the other hand, leads to animal cruelty. Nussbaum thus proposes to extend our sense of wonder and curiosity by reorienting the question that leads our reflection, from ‘what is it to be a human’ to ‘what is it to be a whale?’ Finally, Nussbaum links the two problems mentioned above – anthropocentrism and overly rationalistic view of reality – with human ‘narcissistic’ self-interest. She closes the article by re-affirming that human interest with her/himself interferes with his/her capacity to engage with large-scale ethical issues:

New issues arise constantly. The world needs an ethical revolution, a consciousness-raising movement of truly international proportions. But this revolution is impeded by the navel-gazing that is typically involved in asking, ‘What is it to be human?’⁸

Nussbaum thus criticizes human interest with him/herself as a means to justify human anthropocentrism and domination of nature, as well as arrogant exaltation of the possibilities of human reason. By doing so, she inscribes herself in a long tradition of critiques of the idea of humanism.⁹ Her proposal is, beyond doubt, praiseworthy in its attempt to signal human beings’ increasing lack of empathy towards the world of nature and the tragic consequences of our selfish exploitation of our planet and its various inhabitants. However, is Nussbaum right in pointing

⁷ Nussbaum wrote her doctoral dissertation on Aristotle’s *De Motu Animalium*. She developed her analysis of his observations of the biological world in *The Fragility of Goodness*. Although she gradually became more critical of certain aspects of his social thought (for example, his inability to recognize the full humanity of women or slaves), he remained one of her biggest inspiration on the topic of human as a rational *animal*. See Aristotle and Martha Craven Nussbaum, *Aristotle’s De Motu Animalium: Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays*, (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978).

⁸ Nussbaum.

⁹ Over the last centuries, many well-known thinkers have criticized the idea of humanism as anthropocentric, metaphysical, or overly rationalistic. Most well-known critics on this topic include to name but a few, Nietzsche, Heidegger, Foucault. See Friedrich Nietzsche, M. Clark, and A.J. Swensen, *On the Genealogy of Morality* (Indianapolis Hackett Publishing Company, 1998)., Martin Heidegger, “Letter on Humanism”, in *Basic Writings from Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964)*, ed. by David Farrell Krell (New York Harper & Row, 1977)., Michael Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York Vintage Books 1973).

that the reason behind the majority of those problems is the human being's narcissistic question 'what it is to be human?'

In order to consider this question, it seems necessary to clarify what do we mean when we talk about narcissism. Narcissistic personality disorder, according to the American Psychiatric Association,¹⁰ is characterized by 1) impairments in self-functioning in identity (an excessive reference to others for self-definition and self-esteem regulation) and/or self-direction, 2) impairments in interpersonal functioning in empathy and intimacy, and 3) it is accompanied by pathological personality traits, primarily grandiosity. Tendentially, narcissists' lack of self-definition, tied to lack of self-knowledge and self-acceptance, leads them to exploit others in order to affirm and sustain their idealistic self-image. So understood, narcissism has been long identified as one of the central problems in contemporary societies. Christopher Lasch went as far as to argue that the narcissistic personality disorder, after the political and spiritual changes in the post-II World War America, became a dominating *forma mentis* of an entire society – and he called ours a 'Culture of Narcissism.'¹¹ On the other hand, logically, opposite of a narcissist is a person with a developed personal identity and sane self-esteem, capable of empathy and humbleness.

With regards to our topic, if we ask "what is it to be a human being" in order to affirm our false superiority over nature and animals and exploit it, then Nussbaum is right at calling to cease such questioning. As she poignantly points out, asking of the question about the human being and the world is showing that the way we ask already discloses our understanding and has significant social, political, and ecological consequences. Asking what is it to be human, according to Nussbaum, exposes an attitude that is narcissistic, and leads to exploiting other forms of life. However, is the question itself always narcissistic? Should we cease to ask what does it mean to be a human being? Alternatively, perhaps we should consider a second possibility: that narcissism of human animals lies not in reflecting on what it means to be a human being, but in believing that only the existence of the human animal is a meaningful one and that therefore the human animal has the right to exploit other animals? Certainly, we can – and indeed perhaps we must – ask ourselves what it means to be a whale, but – since human beings are the only animals able to take distance from themselves and to reflect on the meaning of own existence – it would not be as a whale, but as a human being, that we ask this

¹⁰ According to The DSM-5 criteria. American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (Dsm-5®)*, Fifth edn (Arlington, VA: American Psychiatric Publishing, 2013).

¹¹ See Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism : American Life in an Age of Diminishing Expectations*, (London: London : Abacus, 1982).

question. From that perspective, perhaps reflecting on the constitutive aspects of our humanity (and thus on ‘what does it mean to be human’) can, if asked in a mature, non-dominatory and compassionate manner, prevent us from lack of self-knowledge, lack of empathy, and grandiosity mentioned above as elements of narcissism and help us develop more just ecological and social policies?

2. NUSSBAUM’S PREVIOUS SCHOLARSHIP

Nussbaum’s recent article seems to provide a significantly different perspective for answering those questions than her previous writings. Indeed, in her previous scholarship, the reflection on what constitutes our humanity appears to be central. Her numerous publications, such as *The Fragility of Goodness*, *Love’s Knowledge*, *The Therapy of Desire*, and more recently, her work on the Capabilities Approach,¹² are, to a great extent, fruits of her fascination with the humanness of Aristotle’s philosophy. Aristotle’s phenomenology, as opposed to the claim that “no human being is a good measure of anything,”¹³ inspired Nussbaum to posit the reflection on “what it is to be a human being?” at the center of the search of the good life (*eudaimonia*) for the individuals and communities on both the personal and the political level. Nussbaum’s 1997 book entitled *Cultivating humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*,¹⁴ as the title itself suggests, appears particularly useful for the analysis of this topic. In the volume, Nussbaum defends the ideals of humanism as a basis for the development of just societies. She argues in favor of liberal education for building contemporary democracies and presents three areas which she sees as essential for cultivating the humanity of

¹² See Martha Craven Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2011).

¹³ This is Nussbaum’s quote of Socrates from the *Republic VI*. In *The Fragility of Goodness*, Nussbaum describes it (in a manner that is far from neutral) as “the cryptic transitional moment in *Republic VI*,” where Socrates claimed, “no imperfect being, *a fortiori* no merely human being, is ever ‘good measure’ of anything. Anthropocentric ‘laziness’ is no good basis for an ethical theory. Socrates had already, in the *Protagoras*, replaced ‘The human being is the measure of all things’ with the uncompromising ‘Knowledge [or: science] is the measure of all things’ (cf. Ch. 4, pp. II5, rzo). Now we learn his considered view about what this requirement comes to: from now on, only the ‘perfect’ (complete, needless) will be ‘good measure’ of value for the ideal city: far only from the undistracted viewpoint of perfection can truth be seen. Having agreed as much, the interlocutors move away from their former content-neutral picture of the good life, which rested on a merely human consensus, and strive towards the pure viewpoint of needlessness. Book IX is the result.” Martha Craven Nussbaum, *The Fragility of Goodness : Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 2nd edn (Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 2001), p. 156.

¹⁴ Martha Craven Nussbaum, *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997).

contemporary men and women: Socratic examination, world citizenship, and narrative imagination. The book was highly controversial and widely commented on, and has received about as many positive, as unequivocally dismissive reviews.¹⁵ In the paragraphs that follow, we shall not analyze the accuracy or the political implications of the claims of the book. We shall, on the other hand, consider to what extent are the ideas contained in it related to the question of what it is to be a human being.

The idea of the Socratic examination

Before proceeding with Nussbaum's approach to the idea of Socratic examination, it is essential to note the context in which she coins that idea. When she published her first books in the 1980s and early 1990s, moral philosophy was dominated by theories, (which Nussbaum then called Kantian and Utilitarian¹⁶) which, according to her, largely overlooked the vulnerable aspects of the human condi-

¹⁵ For instance, John Heath argues that "Nussbaum's attempt to "spin multicultural identity politics as Socratic examination and liberal education is a fraud, her argument redolent of the fifth-century Sophists who made the worse argument the better. Unfortunately, Nussbaum is a public intellectual with widespread influence, one whose patina of liberal values makes rampant careerism and intellectual dishonesty, and therefore her career and book represent a phenomenon even more dangerous than that posed by the many obscure theorists cashing in postmodernism for eminence and lucre." John Heath, 'Socrates Redux: Classics in the Multicultural University?', in *Bonfire of the Humanities: Rescuing the Classics in an Impoverished Age*, (New York: New Road Media, 2014). A similarly negative review is that of Bruce S. Thornton, who criticizes Nussbaum's inability to engage critically in the discussions on the concept of multiculturalism, for relying on anecdotal arguments, and for espousing political correctness of the academic elite. Bruce S. Thornton, 'Cultivating Sophistry', *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 6 (1998). On the other hand, Nicholas Burbules is delighted by Nussbaum's stress on the importance of rational thinking and practicing philosophy for all students, although he remains critical of Nussbaum's depiction of Socrates as a defender of democracy. Nicholas Burbules, 'Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education', (Cambridge: Harvard Educational Review, 1999), pp. 456-66. Jeffrey Roth praises Nussbaum for defending the ideals of multiculturalism, Jeffrey Roth, 'Can the Balm of Stoicism Salve the Wound of Multiculturalism? A Review of Martha C. Nussbaum, "Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education" (1997)', *Journal of Thought*, 35 (2000)., while Teresa Phelps underlines the importance of Nussbaum's engaging with the issues of the contemporary curriculum while drawing on classical authors. Teresa Godwin Phelps, 'Review of Martha G. Nussbaum's *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, '(1998), p. 185.

¹⁶ In *The Fragility of Goodness*, in a footnote on p. 6, Nussbaum points to: "our Kantian and Utilitarian heritage in moral philosophy."

tion.¹⁷ They operated on anthropology which interpreted human being as a rational being, fully capable of exercising moral judgments, and for whom the domain of moral value was separated from other domains.¹⁸ Nussbaum, having noticed that such account does not do justice to the complexity of human life and emotions, argued for a new anthropological conception of a human being as a vulnerable being. Her account was, to a large extent, inspired by the Aristotelian analysis of a human being as a rational animal: as a being vulnerable to own emotions and bodily appetites, to the events that he/she does not control, to conflicting values and commitments. Her stress on the role of emotions in our judgments about moral issues, as well as on the value of the insights of Greek tragedies for moral theory, has led some critics to define her work as anti-theory, anti-reason, or both.¹⁹

Writing the preface to the second edition of *The Fragility of Goodness*, Nussbaum has considered it crucial to distance herself from such interpretations of her work.²⁰ She underlined that her stress on the non-rational components of moral agents was not a matter of arguing against theory and reason, but rather, it was a matter of emphasis. On the other hand, she states that anti-theory and anti-reason claims are deemed to incite relativism, lead to the impossibility of critically assessing moral values and dismiss the possibility of coining a universal account of human nature.²¹ Recognizing that accurate anthropology should accommodate both approaches, Nussbaum writes *Cultivating Humanity* – a book whose goal is, again, a change of emphasis. However, this time, it is a book in defense of rational thinking as a basis for humanity.

In the first part of *Cultivating Humanity*, Nussbaum defends the idea of rational thinking by recurring to the Socratic ideal of self-examination. The book begins with a quote from Plato's *Apology* 38A, whereby Socrates famously argues, during his process, that 'the unexamined life is not worth living':

¹⁷ As she points out, "In contemporary moral philosophy, discussions of vulnerability and luck had been surprisingly absent at the time *Fragility* was published, despite their ongoing human importance." Nussbaum (2001), pp. Preface, xv.

¹⁸ See *ibid.* p. Preface.

¹⁹ See *ibid.* pp. Preface, xxvi-xxvii.

²⁰ "In particular, I wish to distance myself from appeals to the Greeks that urge the rejection of systematic theorizing in ethics and of the Enlightenment goal of a social life grounded in reason." *ibid.* pp. Preface, xxvi. And "I have been quite astounded by occasional attempts to find such an anti-reason and anti-theory view in *Fragility*." *Ibid.* pp. Preface, xxvii.

²¹ *Ibid.* Nussbaum points out that it is the universal account of human nature that is the basis of her Capabilities Approach.

If I tell you that it is the greatest good for a human being, to engage every day in arguments about virtue and the other things you have heard me talk about, examining both myself and others, and if I tell you that the unexamined life is not worth living for a human being, you will be even less likely to believe what I am saying. But that's the way it is, gentlemen, as I claim, though it's not easy to convince you of it.²²

What is interesting to note here is that Nussbaum begins her book not with an account of her understanding of humanity, or a human being, but of a life that is good for a human being. A good life for a human being is, as she follows Socrates,²³ a life of examination. She understands this 'examination' as the attitude that questions the authorities, subjects them to the logical reasoning and assesses them according to accuracy. It judges various positions and "accepts only those that survive reason's demand for consistency and for justification."²⁴ Her focus is, therefore, to re-accentuate the importance of examination in critically assessing values, virtues, and traditions according to which one decides to live. Nussbaum's stress on the capacity of 'thinking for oneself' as the necessary condition of the good life, and her claim that the life of those who refuse the life of examination is "not worthy of the humanity in them, the capacities for thought and moral choice that they all possess,"²⁵ is a call against thoughtlessness. Nussbaum (perhaps somewhat similarly to Arendt²⁶), seems to see the capacity of thinking as a means of not succumbing to ideologies, and therefore - ascribes it political significance. She is, nonetheless, far more eager than Arendt in pointing to one particular system as best suited to accommodate and promote the human capacity for examination - liberal democracy.²⁷ Indeed, she points to the life in the democratic plurality of values prone to examination as a life 'worthy of a human being'. Consequently, she argues, philosophy - the art of critical, logical examination - is a crucial element of education, since it attempts at forming individuals who "ask themselves what they really stand for, what they are willing to defend as themselves and their own."²⁸ Philosophy thus becomes a central (albeit not the only) means of helping individuals to live the good life. Therefore, in *Cultivating Humanity*, Nussbaum,

²² Socrates, in Plato, Apology 38A, quoted in: Nussbaum (1997), p. 15.

²³ Her account of Socratic examination, and Socrates as a defender of democracy has been subject to numerous criticisms.

²⁴ Nussbaum (1997), p. 9.

²⁵ Ibid. p. 28.

²⁶ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Rev. and enl. edn (New York: Penguin Books, 1976).

²⁷ Indeed, it has been noted (not without criticisms), that Nussbaum's Socrates is a promoter and defender of democracy as the best political system.

²⁸ Nussbaum (1997), p. 28.

drawing on account of a good life for a human being, coins her idea of a just society, and education necessary to sustain it.

However, how does she precisely coin the idea of a life ‘worthy one’s humanity’? Although she does not develop the basis of her considerations in the book, her previous writings may provide an answer. She bases her account of a flourishing life on what she calls Aristotle's essentialism – the analysis of human beings’ essential functionings²⁹ that should allow us to “identify certain features of our common humanity.”³⁰ Analyzing Aristotle, she notes that

The *Nicomachean* discussion of the good life begins with an account of the specific and characteristic functioning of the human being, and, in effect, restricts its search for *good* functioning for us to a search for the excellent performance of these characteristic functions. (...) This sort of consideration leads us to the confusion that a search for the good life for any being O must begin with an account of the essential ingredients of an O-ish life and O-ish activity - those features without which we will not be willing to count a life as O-ish at all. And if the essential features of lives are not the same across the species, as it looks evident to Aristotle that they are not, then the search for the good life must be a species-relative, rather than a general search. I cannot choose for *myself* the good life of an ant, a lion, a god.³¹

Therefore, as Nussbaum reads Aristotle, reflecting on the essential functionings of a human being is a basis of the reflection on the good life. Those considerations later became a basis for Nussbaum’s Capabilities Approach. The following excerpt of the introduction to *Women, Culture and Development* – a book where Nussbaum coins the first version of the Capabilities – confirms the extent to which the Aristotelian approach has informed her writing:

²⁹ She underlines this claim against some philosophical conceptions, which she calls ‘metaphysical realism’, according to which “a human being is essentially and universally part of the independent furniture of the universe, something that can in principle be seen and studied independently of any experience of human life and human history.” She considers those conceptions to be the fruit of Western *episteme*. In opposition to that view, to reflect on the good life she espouses a particular kind of essentialism, inspired by Aristotle – based on the conviction that *phronesis*, not *episteme*, is a more pertinent knowledge to introduce into the realm of human affairs, and that our conception of the human being should stem from the analysis of *phenomena*. Martha Craven Nussbaum, Jonathan Glover, and World Institute for Development Economics Research., *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities*, (Oxford

New York: Clarendon Press ;

Oxford University Press, 1995), p. 500.

³⁰ Martha Craven Nussbaum and World Institute for Development Economics Research., *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*, (Helsinki, Finland: The Institute, 1987).

³¹ Nussbaum (2001), p. 293.

Here, then, is a sketch of the most important functions and capabilities of the human being, in terms of which human life is defined. The basic idea is that we ask ourselves "What are the characteristic activities of the human being? What does the human being do, characteristically, as such – and not, say, as a member of particular group, or a particular local community?" To put it another way, what are the forms of activity, of doing and being, that constitute the human form of life and distinguish it from other actual or imaginable forms of life, such as the lives of animals and plants, or, on the other hand, of immortal gods as imagined in myths and legends?³²

The similarity between the two quotations, written with an almost ten-year time distance, shows the permanence of her conviction that in order to provide an account of the good life for the human being, we need first to consider what is it that humans do that make them distinct from other species. In other words: analysis of human activities provides a basis for her political and ethical considerations.³³ Following those considerations, in her first works on Capabilities Nussbaum differentiates between the two stages of capabilities. The second stage is called "Basic Human Functional Capabilities," and lists ten different capabilities at which "societies should aim for their citizens, and which quality of life measurements should measure."³⁴ Therefore, the first argument for the reflection on constitutive aspects of our humanity is practical – the knowledge of what characterizes the human kind allows for constructing more accurate social policies.

Nonetheless, according to some critics, Nussbaum's account poses a problem in that it appears to put too much stress on functionings³⁵ as a basis for ethical theory, and overlooking an account of universal human dignity. This problem becomes visible if we consider that the second stage is dependent of the first stage – which constitutes a list of certain characteristics that human beings must possess in order for their life to be considered 'human' ("a story about what seems to be part of any life we will count as human life"³⁶) – Mortality, The Human Body, Capacity for Pleasure and Pain, Cognitive capability: Perceiving, Imagining, Thinking, Early Infant Development, Affiliation with Other Human Beings, Relatedness to Other Species and to Nature, Humor and Play, Separateness and Strong Sepa-

³² Nussbaum, Glover, and World Institute for Development Economics Research. (1995), p. 504.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid. p. 515.

³⁵ Some critics point to the fact that Nussbaum espouses a functional approach to human rationality. They contrast it to a classical account of rationality, whereby rather than capacity, is a *way of being* – i.e., constitutes an essential feature of what it is to be a human being. See f.in Bernardini.

³⁶ Nussbaum, Glover, and World Institute for Development Economics Research. (1995).

rateness³⁷. This list has been criticized for implying that a human being that lacks one of them is not human (for example, an autistic child).

In the later versions of the Capabilities, Nussbaum thus strives to provide a more inclusive, revised list. Nonetheless, as we shall see, her account of dignity remains a complex matter, which could be potentially clarified by a more profound reflection on ‘what is it to be a human being?’.

The question of dignity

The question of dignity is directly related to the second feature that Nussbaum sees as central to Cultivate humanity, that is world citizenship. Nussbaum, who at this stage of her scholarship became critical of Aristotle’s account of human dignity, more specifically – of his inability to ascribe to female human beings, slaves and citizens outside one’s city equal dignity to male citizens of Athens,³⁸ resorts to another school of thought for guidance on the question of dignity – the Stoics.³⁹ Nussbaum is fascinated by the Stoic’s ability to recognize, in the 1st century AD, the common humanity of all human beings on the grounds of their capacity of rationality. On that account, the elite of Athens was granted the same dignity as slaves, women, and foreigners. Quoting Stoics argumentation in favor of female education, “That Women Too Should do Philosophy”, from the first century AD, Nussbaum finds their argument simple yet convincing: since women have the same number of senses, body parts, and can think and reason, they too should have the right to education. The similar argument is attributed to slaves. Finally, the same argument is attributed to fellow human beings inhabiting other places of the world outside the polis. Indeed, stoic philosophy of *Kosmu polites*, according

³⁷ Ibid. pp. 509-12.

³⁸ Nussbaum has intuited this problem already in *The Fragility of Goodness*. While she does not condemn Aristotle’s his method – she considers him unable to follow his phenomenology on this manner: “the method [analysis of phenomena] might, in fact, make use of deep beliefs about the importance of choice to criticize the actual social institutions concerning women. That Aristotle does not do this says less about the possibilities of his approach than about his own defects as a collector of appearances.” Nussbaum (2001), p. 531.

³⁹ Nussbaum has first presented her account of cosmopolitanism with reference to the Stoics in an essay “Patriotism and Cosmopolitanism” (Martha Nussbaum, ‘Patriotism and Cosmopolitanism’, *Boston Review* 19 (1994)., which she wrote in response to the famous article by Richard Rorty, ‘The Unpatriotic Academy’, *The New York Times* (1994). Nussbaum’s article has caused provoked much discussion in its attempt to blend cosmopolitan and patriotic allegiances, has sparked the problematic of universalism vs. particularism debate, and the extent to which the ‘cosmopolitan view’ respects the local affiliations. I will not engage with those questions here. For a more extensive argumentation, see Martha Craven Nussbaum, *For Love of Country?*, (Boston: Beacon Press, 2002).

to which “the primary citizen allegiance is not to a single state government or temporal power, but rather to a moral community deeply committed to a fundamental respect for humanity”⁴⁰ constitute, as Ayaz Naseem and Hyslop-Margison point out, a basis for Nussbaum’s account of humanity as world-citizenship. For her, however, world-citizenship is an account of dignity rooted in the Stoics’ belief in “each person’s capacity of recognizing and respecting the humanity of our fellow human beings, no matter where they are born, no matter what social class they inhabit, and no matter what their gender or ethnic origin,”⁴¹ rather than a political view (indeed she later deeply criticizes an idea of the world state, for instance in *Frontiers of Justice*⁴²). Therefore, drawing on the stoic account of rational capacity, Nussbaum coins her account of the equal dignity of all beings.

Nonetheless, for the Stoics, as Zeno observed “All people embodied the divine spark and all were capable of logos, divine reason,”⁴³ which therefore constitutes an ontological feature of a human being, whose external manifestations are only secondary.⁴⁴ On the other hand, Paola Bernardini notices a stark contrast between Nussbaum’s account of reason as a function and the classical account of reason as an ontological feature, and writes that:

Nussbaum, for example, does not conceive of reason as a structural, ontological feature of the human being, as that part of the soul, which exercise thought (in the way Aristotle does). Rather she identifies reason with some of its manifestations: like, for instance, the capacity to form a conception of the good and plan one’s life. A capacity which, in the classical tradition, constitutes only a secondary perfection: deriving its worthiness, like all other capabilities (be they acquired or innate), from the primary perfection, or substance (the soul, or psyche) of which it is a contingent manifestation.⁴⁵

⁴⁰ M. Ayaz Naseem & Henry Hyslop-Margison, ‘Nussbaum’s Concept of Cosmopolitanism: Practical Possibility or Academic Delusion?’, *Paideusis*, 15 (2006), 52.

⁴¹ Nussbaum (1997).

⁴² “A world state would be very unlikely to have a decent level of accountability to its citizens. It is just too vast an undertaking ... (it) would also be dangerous. If a nation becomes unjust, pressure from other nations may prevent it from committing heinous crimes (...). If the world state should become unjust, there would be no corresponding recourse; the only hope would be rebellion from within (...). Moreover, even if these problems could be overcome, there is a deep moral problem with the idea of a world state, uniform in its institutions and requirements. National sovereignty (...) has moral importance, as a way people have of asserting their autonomy, their right to give themselves laws of their own making.” Nussbaum (2006), pp. 313-14.

⁴³ Cohen & Fine, “Four cosmopolitan moments,” quoted in Hyslop-Margison, p. 52.

⁴⁴ See Paola Bernardini, ‘Human Dignity and Human Capabilities in Martha C. Nussbaum’, *Iustum Aequum Salutare*, 6 (2010).

⁴⁵ *Ibid.* p. 49.

What stems from it is a question, to what extent is Nussbaum's account of human dignity inclusive of all human beings? Nussbaum does not seem to have a clear stance on that matter, which is particularly visible in her works on Capabilities. More specifically, it is not clear whether Nussbaum employs the concept of human dignity as preceding the capabilities, or if the capabilities are a constitutive element in human dignity.⁴⁶ On this account, dignity would be species-related. On the one hand, Nussbaum claims that dignity is prior to the capabilities and that it is species-related when she claims "We should bear in mind that any child born into a species has the dignity relevant to that species, whether or not it seems to have the basic capabilities' relevant to that species. For that reason, it should also have all the capabilities relevant to that species, either individually or through guardianship."⁴⁷ However, on the other, she also claims: "Dignity is not defined prior to and independently of the capabilities, but in a way intertwined with them and their definition."⁴⁸ As well as: "It is also argued that dignity is not a value independent of the capabilities, but that the articulation of the political principles involving capability are (partial) articulations of the notion of a life with human dignity."⁴⁹ On this second account, dignity is dependent on the capabilities, and it would be therefore possible for a person to lose one's dignity, for example, due to illness, accident, and more. It would also deny dignity to people born with severe mental impairments. Finally, in this second sense, it is not clear whether a very young child, or a senior possesses the same dignity as an adult human being, or even, in some cases, as an adult animal.⁵⁰

Therefore, the idea of dignity, which Nussbaum bases on the Stoic account of rationality, is central to her work on capabilities. Nonetheless, her understanding of dignity is somewhat confusing and inconsistent – once it appears to precede capabilities, and once it appears to result from them. What is the reason behind this confusion? Mary Leukam provides an exciting insight when she points to the problematic of distinguishing between two crucial aspects: "Nussbaum could claim that being a dignified human and having a life worthy of human dignity are separate claims, but it is far from clear what Nussbaum has in mind."⁵¹ According to

⁴⁶ For a thorough analysis of this topic, see Mary Leukam, 'Dignified Animals: How "Non-Kantian" Is Nussbaum's Conception of Dignity?', (Georgia State University, 2011).

⁴⁷Nussbaum (2006), p. 347.

⁴⁸ Ibid. p. 162.

⁴⁹ Ibid. p. 7.

⁵⁰ Indeed, Nussbaum sometimes makes some unfortunate claims such as: "Capacities crisscross and overlap; a chimpanzee may have more capacity for empathy and perspectival thinking than a very young child, or an older autistic child." Ibid. p. 363.

⁵¹Leukam, p. 34.

Leukam, it appears that this confusion stems from not devoting enough attention to the distinction between what it is to be human, and what it is to live a life worthy of a human. The intuition of this distinction is present in Nussbaum's definition of the capabilities approach as "what people are actually able to do and to be, in a way informed by an intuitive idea of *the dignity of the human being*. I identify a list of central human capabilities, arguing that all of them are implicitly in the idea of a *life worthy of human dignity*."⁵² Nonetheless, it is not developed further, and - as we have seen in the previous paragraph - leads to misunderstandings. Nussbaum's account of dignity in her work on capabilities could benefit from devoting more attention to the distinction between the idea of a human being and the good life for the human being. Here, therefore, is the second argument why it is crucial to ask the question what it means to be a human being - such a reflection is central for the conception of universal human dignity and could contribute to a more accurate account of thereof. On the other hand, this conception is in danger and prone to deviations if we cease to ask this question.

Narrative imagination

Finally, Nussbaum in *Cultivating Humanity* considers the third essential element of her conception of humanism - Narrative Imagination. In the third chapter, she makes valuable and exciting contributions in pointing that narrative imagination is inseparable from the idea of human dignity. Narrative imagination, for Nussbaum, means "The ability to think what it might be like to be in the shoes of someone different from oneself, to be an intelligent reader of that person's story, and to understand the emotions and wishes and desires that someone so placed might have."⁵³ Therefore, she sees it as the capacity to put oneself in the position of another and empathize with them. Without this capacity, as Nussbaum poignantly shows, dignity would remain an abstract notion, converted, at best, into disinterested tolerance towards fellow human beings.

For this reason, the idea of narrative imagination is more than a way to make us more empathetic - it is central to Nussbaum's idea of humanism and the politics of humanism. Asked, in a recent interview, what are, for her, some of the ideals and principles of a politics of humanism, Nussbaum answered:

I think that the two main ingredients of a politics of humanism are equal respect for persons and a careful use of sympathetic imagination. The two have to work together, since we cannot know what it is to give equal respect to per-

⁵² Nussbaum (2006), p. 70. My emphasis.

⁵³ Nussbaum (1997), pp. 10-11.

sons without some understanding of what they are pursuing and what would make their lives flourish.⁵⁴

It is perhaps at this point that she most directly touches upon the problematic of inquiring into ‘what is it to be a human being.’ Only the understanding of what it is to be someone other than myself, and, therefore, understanding humanness from a broader perspective than my own, can allow us to appreciate the humanity of another human being. To read into the other’s story is perhaps not exclusive to, but surely most central to, the humanities – literature and the arts. According to Nussbaum, those disciplines facilitate the understanding of our common humanity, grasping “from our frequently obtuse and blunted imaginations an acknowledgment of those who are other than ourselves, both in concrete circumstances and even in thought and emotion.”⁵⁵ Therefore, they allow us to overcome our limited perspective by enlarging our understanding of ‘what it is to be a human being.’ In her book, as well as in her later *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*⁵⁶, Nussbaum provides further arguments of how the study of literature and the arts allows us to develop the capacities of wonder, compassion, refusal of retributive anger⁵⁷ – the importance of which she has pointed in the NY Times article. On the other hand, refusal of such inquiry would surely limit, if not impede, the understanding of ourselves and, by the same token, the understanding of another. It would, as we may contend based on our previous considerations, lead to further development and expansion of the narcissism that Nussbaum rightly highlights as one of the most burning problems of contemporary humans. As a result, our capability of being in the world, both with other human beings and with animals, would be diminishing.

⁵⁴ Rajgopal Saikumar, ‘For a Politics of Humanism’, *The Hindu*, (2016) <<https://www.thehindu.com/opinion/op-ed/for-a-politics-of-humanism/article7032652.ece>> [accessed May 15, 2019].

⁵⁵ Nussbaum (1997), pp. 111-12.

⁵⁶ See Martha C. Nussbaum, *Not for Profit : Why Democracy Needs the Humanities*, Updated edition. edn (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016).

⁵⁷ For further considerations on the topics of anger and fear, see Nussbaum’s recent publications: Martha Craven Nussbaum, *Anger and Forgiveness : Resentment, Generosity, Justice*, (New York: Oxford University Press, 2016); Martha Craven Nussbaum, *The Monarchy of Fear : A Philosopher Looks at Our Political Crisis*, First Simon & Schuster hardcover edition. edn (New York: Simon & Schuster, 2018).

3. CONCLUSION

Nussbaum's contribution to the asking of the question about the human being and the world shows that the way we ask already discloses our understanding and has significant social, political, and ecological consequences. Nonetheless, Nussbaum's dismissal of the question 'what is it to be human' as narcissistic, and leading to the exploiting of other forms of life, raises certain problems.

Nussbaum's growing sensitivity toward ecological and climate issues demonstrates a significant shift from her previous writings whereby she has brilliantly pointed that the reflection on what it is to be human, and what is the human being's place in the world, constitutes a basis for the reflection on social, political, and ecological issues. Perhaps, by contributing to promoting the sympathetic understanding of other human beings, animals, and the environment, such reflection could open the possibility of the development of a new, non-narcissistic, and non-anthropocentric humanism.

Beyond doubt, this complex matter calls for further scrutiny. For now, it will be interesting to observe the development of Nussbaum's thought. Her reflection on ecological issues might lead to an ecology without the human being.

BIBLIOGRAPHY

- 1 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem : A Report on the Banality of Evil*. Rev. and enl. edn (New York: Penguin Books, 1976), p. 312 p.
- 2 Clara Gutman Argemi, 'Renowned Philosopher Martha Nussbaum Addresses Animal Ethics', *The Brown Daily Herald*, April 10 2019, p. 4.
- 3 Aristotle, and Martha Craven Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium : Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978), pp. xxiii, 430 p.
- 4 American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (Dsm-5®)*. Fifth edn (Arlington, VA: American Psychiatric Publishing, 2013).
- 5 Paola Bernardini, 'Human Dignity and Human Capabilities in Martha C. Nussbaum ', *Iustum Aequum Salutare*, 6 (2010), 45-51.
- 6 Nicholas Burbules, 'Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education', (Cambridge: Harvard Educational Review, 1999), pp. 456-66.
- 7 Michael Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York Vintage Books 1973).
- 8 John Heath, 'Socrates Redux: Classics in the Multicultural University? ', in *Bonfire of the Humanities: Rescuing the Classics in an Impoverished Age* (New York: New Road Media, 2014).

- 9 Martin Heidegger, "Letter on Humanism", in *Basic Writings from Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964)*, ed. by David Farrell Krell (New York: Harper & Row, 1977).
- 10 M. Ayaz Naseem & Henry Hyslop-Margison, 'Nussbaum's Concept of Cosmopolitanism: Practical Possibility or Academic Delusion?', *Paideusis*, 15 (2006), 51-60.
- 11 Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism : American Life in an Age of Diminishing Expectations* (London: London : Abacus, 1982).
- 12 Mary Leukam, 'Dignified Animals: How "Non-Kantian" Is Nussbaum's Conception of Dignity?' (Georgia State University, 2011).
- 13 Friedrich Nietzsche, M. Clark, and A.J. Swensen, *On the Genealogy of Morality* trans. Maudemarie Clark and Alan J. Swensen. ed. by Maudemarie Clark and Alan J. Swensen, *Hackett Classics* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998).
- 14 Martha Nussbaum, 'Patriotism and Cosmopolitanism ', *Boston Review* 19 (1994).
- 15 —, 'What Does It Mean to Be Human? Don't Ask', *The New York Times* 20 August, 2018.
- 16 Martha C. Nussbaum, *Not for Profit : Why Democracy Needs the Humanities*. Updated edition. edn, *The Public Square* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016), p. pages cm.
- 17 Martha Craven Nussbaum, *Anger and Forgiveness : Resentment, Generosity, Justice* (New York: Oxford University Press, 2016), pp. xii, 315 pages.
- 18 —, *Creating Capabilities : The Human Development Approach* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2011), pp. xii, 237 p.
- 19 —, *Cultivating Humanity : A Classical Defense of Reform in Liberal Education* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), pp. xii, 328 p.
- 20 —, *For Love of Country?* ed. by Joshua Cohen (Boston: Beacon Press, 2002), pp. xiv, 155 p.
- 21 —, *The Fragility of Goodness : Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. 2nd edn (Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 2001), pp. xlv, 544 p.
- 22 —, *Frontiers of Justice : Disability, Nationality, Species Membership, The Tanner Lectures on Human Values* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press : Harvard University Press, 2006), pp. xiii, 487 p.
- 23 —, *The Monarchy of Fear : A Philosopher Looks at Our Political Crisis*. First Simon & Schuster hardcover edition. edn (New York: Simon & Schuster, 2018), pp. xviii, 249 pages.
- 24 Martha Craven Nussbaum, Jonathan Glover, and World Institute for Development Economics Research., *Women, Culture, and Development : A Study of Human Capabilities, Wider Studies in Development Economics* (Oxford New York: Clarendon Press, Oxford University Press, 1995), pp. xi, 481 p.
- 25 Martha Craven Nussbaum, and World Institute for Development Economics Research., *Non-Relative Virtues : An Aristotelian Approach, Wider Working Papers*, (Helsinki, Finland: The Institute, 1987), p. 37 p.

26 Teresa Godwin Phelps, 'Review of Martha G. Nussbaum's *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*', (1998), p. 185.

27 Richard Rorty, 'The Unpatriotic Academy', *The New York Times* (1994).

28 Jeffrey Roth, 'Can the Balm of Stoicism Salve the Wound of Multiculturalism? A Review of Martha C. Nussbaum, "Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education" (1997)', *Journal of Thought*, 35 (2000), 9-19.

29 Rajgopal Saikumar, 'For a Politics of Humanism', in *The Hindu* (2016).

30 Charles Taylor, 'The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy [Book Review]', *Canadian Journal of Philosophy*, 18 (1988), 805-14.

31 Bruce S. Thornton, 'Cultivating Sophistry', *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 6 (1998), 180-204.

ANIMAL E IMPERSONNEL: **SULL'UMANO IN SIMONE WEIL**

FRANCESCA SIMEONI

Università di Roma-LUMSA

Institut Catholique de Paris

f.simeoni@lumsa.it

ABSTRACT

This contribution explores the concept of Human in Simone Weil, starting from the perspective given by the theme of the Animal. The distinction between Human and Animal initiates a series of reflections. The first one deals with the necessity of leaving the aspect of appropriation, which is proper to the need, and instead having access to the transcendent dimension of the desire. A further detachment from the notion of Animal takes place through the assumption of affliction (*malheur*). The possibility to consent to *malheur* is the key not only to the ethical sphere of compassion, but also to the cognitive faculty of attention. These successive passages are summarized, in Weil's last writings, as a movement that goes beyond the person and the community, towards the impersonal (*impersonnel*), perhaps the most original outcome of Weilian anthropology.

KEYWORDS

Animal, Impersonal, Good, Affliction, Attention.

INTRODUZIONE

La questione dell'animale non riceve una tematizzazione specifica negli scritti di Simone Weil (Parigi 1909 - Ashford 1943). Tuttavia, da un'analisi lessicale di questi ultimi, si rileva un discreto impiego del termine "*animal-e*". L'aggettivo viene utilizzato principalmente in riferimento all'ambito antropologico, per descrivere aspetti psicologici, etici o sociali: Weil parla di *énergie, sensibilité, comportement animal-e*¹. Come sostantivo, il termine designa, oltre all'animale in senso proprio, due figure concettuali di ambito antropologico: una parte dell'anima umana, là dove Weil parla dell'«*animal en soi*»², l'animale presente nell'uomo, e la collettività, quando ricorre all'immagine platonica del *gros animal*. Gli scritti

1 Si veda ad esempio: S. Weil, *La Connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris 1950, p. 71, p. 126, p. 178, p. 236.

2 Cfr. S. Weil, *La pesanteur et la grace*, Plon, Paris 1947, p. 142 (trad. it. *L'ombra e la grazia*, a cura di F. Fortini, Bompiani, Milano 2002).

weiliani ospitano inoltre diverse figure zoomorfe, che emergono dall'analisi della letteratura favolistica, folklorica³ e biblica, quali, per esempio, l'agnello, il serpente, il corvo⁴: anche in questo caso, esse contribuiscono a una descrizione della realtà umana.

L'analisi lessicale pare dunque suggerire, sul piano teorico e nelle riflessioni di Weil, la presenza di un riferimento costante all'animalità, per quanto marginale o indiretto. Sebbene il concetto di "animale" non venga autonomamente trattato e non assuma una rilevanza centrale, l'uso di questo termine e lo sviluppo del tema dell'animalità sembrano costituire una traccia interessante, in particolare in relazione alla riflessione sull'uomo. Tale traccia verrà pertanto assunta, nel presente contributo, come pista esplorativa della proposta antropologica dell'autrice, considerando la natura animale in sé, ma soprattutto l'animalità come elemento del percorso di umanizzazione.

La dialettica uomo-animale, nei due aspetti tradizionali della differenza specifica dall'animale e dell'umanizzazione come compito, in Weil non sembra instaurarsi sulla base di un termine maggiorativo che l'uomo possiederebbe, legato al *logos* e cruciale al fine della realizzazione dell'umano. Al contrario, invece, si tratterà di dimostrare come la differenza umana si basi sull'assunzione di una povertà essenziale e sull'attraversamento del limite, condensato nell'esperienza del *malheur*.

Sviluppando queste intuizioni, anche al di là del riferimento specifico all'animale, Weil giunge a pensare il vertice del processo di umanizzazione come un percorso che non conduce a un'idea di promozione dei diritti della persona, bensì, paradossalmente, all'*impersonnel*. Tale concetto, che sembra ricollocare l'uomo al di fuori di sé, esautorandolo dalla differenza specifica guadagnata rispetto all'animale, costituisce un problematico punto di approdo e un interessante aspetto da indagare, in relazione ai temi precedentemente evocati.

Si cercherà dunque, attraverso una scelta di testi, di illustrare l'esplorazione weiliana dell'uomo oltre l'animale, ma anche al di là della persona, nell'approdo a un *impersonnel* che non ricade nel bestiale, nel trascendentale o nel collettivo, ma che nasce dalla prassi dell'attenzione, coniugando trascendenza ed etica.

1. DAL BISOGNO ALL'ATTENTE DU BIEN

Uno dei primi testi nei quali compare il riferimento all'animale è uno scritto giovanile redatto nel 1926, nella classe di Alain. L'autrice, sviluppando la questione del rapporto tra il bello e il bene, prende in esame un episodio delle *Vite paral-*

3 Cfr. F. Negri, *Simone Weil et la culture populaire: contes, mythes et folklore*, "Cahiers Simone Weil", XXX/1 (2007) e M. Marianelli, *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Città Nuova, Roma 2004.

4 Cfr. ad esempio S. Weil, *La Connaissance surnaturelle*, cit., p. 141.

lele di Plutarco: Alessandro Magno, assetato assieme al suo esercito durante una traversata nel deserto, si vede portare un po' d'acqua raccolta in un elmo. Dopo un momento di esitazione, di fronte a tutti i suoi soldati, egli versa l'acqua a terra, compiendo un'azione che, secondo l'autrice, unisce moralità e bellezza.

La studentessa si sofferma sul momento appena precedente la risoluzione di Alessandro: «Il n'échappera à personne que ce moment d'immobilité est le moment décisif de l'action. L'action n'est pas le geste de verser [...], l'action est ce refus de tout mouvement animal. [...] Alexandre est seul et il a soif; il sait que d'autres hommes, dans le même désert, ont soif [...]. Il doit choisir entre être animal et être homme. Ce n'est rien d'avoir soif; mais c'est beaucoup de se refuser à satisfaire sa soif, pour ne pas se séparer des hommes»⁵.

La differenziazione rispetto all'animale, nella scelta di Alessandro, illumina la struttura del desiderio, tema costante nella maturazione degli scritti weiliani. In questo scritto giovanile, Weil sottolinea un primo aspetto di questo tema e differenzia l'uomo dall'animale in base alla priorità assegnata all'intersoggettività rispetto alla dimensione, condivisa con l'animale, del bisogno. Il condottiero rifiuta infatti di soddisfare la propria sete in virtù dell'interindividualità nella quale questo bisogno si manifesta: la consapevolezza della dimensione condivisa della propria necessità di bere conduce il soggetto a rinunciare ad un soddisfacimento solo individuale di essa, che lo separerebbe dagli altri e dal loro bisogno.

La coscienza di tale istanza intersoggettiva è però introdotta da un precedente movimento, interno al soggetto stesso, di disinnescamento dell'aspetto appropriativo del bisogno. Weil commenta infatti il gesto di Alessandro osservando che: «le bien est le mouvement par lequel on s'arrache à soi en tant qu'individu, c'est-à-dire en tant qu'animal, pour s'affirmer homme, c'est-à-dire participant de Dieu»⁶. In questo commento, l'istanza intersoggettiva lascia spazio a una dinamica di differenziazione dall'animale che si gioca nell'individuo stesso, che precede pertanto il contesto interindividuale. Il processo di umanizzazione consiste in una sorta di contro-movimento interno del bisogno: «on s'arrache à soi en tant qu'animal», nella direzione del superamento dell'esigenza individuale e dell'espropriazione della propria soggettività⁷, «pour s'affirmer participant de Dieu», secondo un'istanza che rinvia a una trascendenza, ad un terzo ulteriore al rapporto tra soggetto e oggetto determinato dalla sete.

⁵ S. Weil, *Le Beau et le Bien*, in Ead., *Œuvres complètes*, t. I: *Premiers écrits philosophiques*, éd. par A. Devaux et F. de Lussy, Gallimard, Paris 1988, pp. 60-73, p. 70 (trad. it. *Il bello e il bene*, a cura di R. Revello, Mimesis, Milano 2013, pp. 25-27).

⁶ S. Weil, *Le Beau et le Bien*, cit. p. 71.

⁷ Si tratta del tema della rinuncia al *moi*, che nei testi degli anni Quaranta verrà indicato come processo di *décreation*, asse centrale della metafisica weiliana. Cfr. M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin, Paris 1971², pp. 19-44.

Nell'uomo infatti il bisogno, che è in continuità con la modalità animale e ha come proprio referente un oggetto ottenibile che lo soddisfi, lascia spazio al desiderio di bene, che tuttavia non è più referente di una struttura dell'appropriazione. Esso introduce una dinamica che nasce invece dal differimento e dalla radicale trasformazione del movimento inaugurato dal bisogno, in rapporto al suo oggetto e alla sua soddisfazione⁸.

Questo primo momento, interno al soggetto e precedente rispetto all'intersoggettività, descrive dunque una dinamica di espropriazione che attraversa il bisogno e illumina il desiderio dell'uomo. Le riflessioni scritte nella classe di Alain introducono così a un'istanza che diverrà centrale nell'antropologia weiliana della maturità. Si tratta dell'attesa di bene, intesa dall'autrice come «centre même de l'être [humain]»⁹. In *La personne et le sacré*, testo del 1943, si legge: «il y a depuis la petite enfance jusqu'à la tombe, au fond du cœur de tout être humain, quelque chose qui s'attend invinciblement à ce qu'on lui fasse du bien et non du mal. C'est cela avant toute chose qui est sacré en tout être humain»¹⁰.

Se la specificità dell'uomo è dunque la sua *attente du bien*, essa si gioca su un processo di differenziazione dalla parte animale. Proprio in quanto l'*attente* implica un rapporto conscio ed eticamente strutturato con il limite, essa conduce ad una metamorfosi sia del bisogno che del desiderio. Mentre l'animale risponde all'apertura instaurata dal proprio bisogno con un oggetto che lo soddisfa e persegue questo soddisfacimento, l'uomo porta in se l'esposizione a un desiderio illimitato.

Nella maturazione del proprio pensiero, Weil giunge a distinguere la dimensione dei beni finiti dalla trascendenza del bene in sé, grazie anche alla ripresa di Platone e dell'idea del bene come principio ontologico collocato al di là degli enti sensibili. Rispetto al desiderio umano, dunque, «il n'y a ici-bas que des biens et des maux finis. Les biens et les maux infinis que nous supposons exister en ce monde [...] sont absolument imaginaires. Le désir de bien infini qui habite à tout moment dans tous les hommes [...] n'a d'objet que hors de ce monde, et la privation de ce bien est le seul mal qui ne soit pas limité»¹¹.

8 In questo scritto giovanile Weil è ancora affiliata alle riflessioni dei maestri Alain e J. Lagneau e, come loro, sottolinea la centralità dell'istanza del dubbio, che separa lo spirito dall'oggetto, nonché dell'*effort*, che costituisce l'uomo rispetto all'animale. Tuttavia la studentessa svilupperà in maniera del tutto originale questi temi, fino a separarsi dallo stesso volontarismo razionalista di Alain (cfr. R. Revello, *Nella classe di Alain. Primi esercizi di sventura e decreazione*, in S. Weil, *Il bello e il bene*, cit., pp. 35-52).

9 S. Weil, *La Connaissance surnaturelle*, cit., p. 71: «[...] ce mouvement vers le bien, ce désir du bien qui est le centre même de mon être». Il testo è del 1942; la stessa idea è sviluppata in uno degli ultimi scritti, cfr. S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, p. 74.

10 S. Weil, *La personne et le sacré*, Rivages, Paris 2018, p. 28 (trad. it. *La persona e il sacro*, a cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 2017).

11 S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, La Colombe, Paris 1951, p. 35 (trad. it. in *La rivelazione greca*, a cura di M.C. Sala, G. Gaeta, Adelphi, Milano 2014). Weil sottolinea come il rapporto tra bellezza

L'essenza dell'uomo è dunque una struttura desiderante che ha un legame cruciale con il limite e con la trascendenza. L'animale umano rimane irretito in un circuito nel quale il suo bisogno sta in un rapporto unidirezionale col proprio oggetto: è il caso di Alessandro che, vedendo l'acqua, la beve senza alcuna esitazione. L'uomo ha invece rapporto con una trascendenza strutturale, in quanto il suo desiderio è senza limite e si scontra con oggetti limitati e insufficienti quaggiù, aprendosi così a un bene ulteriore, situato «hors de ce monde»¹²: questa consapevolezza sospende la mossa irriflessa del bere. Alessandro sceglie così di separarsi dal proprio oggetto per porsi come uomo, rinuncia all'acqua per sé, in quanto portatore di un'attesa di bene, di una sospensione che lo immette in una trascendenza¹³.

La rinuncia all'azione irriflessa del bere l'acqua e il disinnescamento dell'istanza appropriativa interna al soggetto, acquista poi, nelle riflessioni della giovane Weil, un'immediata ricaduta intersoggettiva. Alessandro sceglie di «strapparsi da se stesso» «per non separarsi dagli uomini»¹⁴, in base a un fine di ordine etico, in nome di una sete che egli condivide in quel deserto con qualunque altro uomo, dal quale decide di non separarsi. L'accesso alla consapevolezza condivisa e intersoggettiva del bisogno, ulteriore allargamento dell'istanza appropriativa interna al soggetto, negli scritti weiliani successivi ha però come condizione e come presupposto l'attraversamento del *malheur*, in quanto momento della verità propria e altrui. Solo riconoscendo l'*attente du bien* come centro della propria essenza e della sacralità dell'altro e, nello stesso tempo, solo diventando attento al proprio *malheur* e alla sofferenza altrui, l'uomo può separarsi dal proprio bisogno immediato e giungere così all'autentica coesistenza, alla coscienza della presenza degli altri.

2. DALLA RIPULSA ALL'ASSUNZIONE DEL *MALHEUR*

La coappartenenza di limite e trascendenza al cuore dell'essere umano e la crucialità dell'intersoggettività presenti nella scelta di Alessandro, diventano evidenti in un'esperienza che assume un valore cardinale: il *malheur*, termine di dif-

morale e bene, evocato nello scritto su Alessandro, in Platone sia dato da un certo equilibrio, che ha a che fare col rapporto tra limite e illimitato. Ciò che rende l'azione morale e bella è tale rapporto, che ha la propria sede nell'esperienza e nell'educazione del desiderio.

12 In *La connaissance surnaturelle* Weil sviluppa una vera e propria energetica del desiderio che giunge al bene trascendente: «le désir impuissant se détache de ses objets et revient sur lui-même. La notion de bien pur, inconditionné entre alors dans l'âme» (S. Weil, *La Connaissance surnaturelle*, cit., p. 181).

13 In questo scritto giovanile è possibile cogliere la presenza di un "moment kantien" dietro all'idea che la sola cosa buona sia la volontà del bene (Cfr. M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, cit., p. 54). Tuttavia negli scritti successivi la volontà lascia il posto alla passività, nella prova del *malheur*, e diventerà *attente*.

14 Cfr. S. Weil, *Le Beau et le Bien*, cit. p. 70, 71 (trad. it. mia).

ficile traduzione, generalmente reso con “sventura” o “afflizione”. Esso costituisce per l’autrice «la grande énigme», il vero motivo di interrogazione e al tempo stesso un rivelatore privilegiato della «vie humaine»¹⁵.

Il *malheur* si distingue dalla sofferenza, dal dolore fisico, dalla malattia, pur comprendendoli. Esso è l’esperienza della perdita radicale di ciò che consente l’attaccamento alla vita e si manifesta quando «l’événement qui a saisi une vie et la déracinée l’atteint directement ou indirectement dans toutes ses parties, sociales, psychologique, physique»¹⁶, fino a condurre l’uomo all’anonimato, in una condizione prossima all’inumano. Il *malheur* è figura del limite ultimo dell’esistenza, in quanto «équivalent plus ou moins atténué de la mort». Inoltre, in quanto passività del male subito, esso rappresenta la possibilità contraddittoria dell’*attente du bien* che caratterizza l’uomo. L’*attente*, in quanto movimento eccentrico e non-autarchico, implica una strutturale esposizione del soggetto, ed evidenzia la sua essenziale passibilità e vulnerabilità. Il *malheur* rivela che l’uomo è radicalmente e strutturalmente esposto, aperto illimitatamente al contatto col limite¹⁷.

Nell’esperienza del *malheur*, proprio e altrui, ricompare la figura dell’animale. In una lettera del 1942¹⁸, Weil fa riferimento al fenomeno che spinge le galline, quando vedono una di loro ferita, a gettarvisi addosso a colpi di becco. Questo istinto appare decisivo per l’autrice, che annota: «tous les hommes portent en eux cette nature animale. Elle détermine leur attitude à l’égard de leurs semblables [...]. Cette nécessité mécanique tient tous les hommes à tous moments ; ils y échappent seulement à proportion de la place que tient dans leurs âmes le surnaturel»¹⁹. Il *malheur* attiva dunque una reazione meccanica: quando un pollo è ferito, l’istinto degli altri polli è di peggiorare la sua situazione scaricando in lui altro male. Non solo, altrove Weil evidenzia un’altra reazione meccanica, proporziona-

15 S. Weil, *L’amour de Dieu et le malheur* in Ead., *Attente de Dieu*, Albin Michel, Paris 2016 (1ère éd. Vieux Colombier, Paris 1950), pp. 107-128, p. 109 (trad. it. *Attesa di Dio*, a cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 2008). Sull’importanza del *malheur* come peculiarità dell’antropologia weiliana cfr. S. Clement, *Le personnalisme implicite de Simone Weil*, in Ead., *Compassion et personne. Le personnalisme français (1930-1950) à l’épreuve de la compassion*, Thèse soutenue à l’Université Caen-Normandie, 2018, pp. 279-352, p. 337. L’esperienza del *malheur*, legata ai mesi di lavoro in fabbrica, è da Weil stessa riconosciuta come una chiave dell’evoluzione del suo pensiero, nella presa di distanza dal razionalismo cartesiano e dal volontarismo della scuola di Alain: cfr. E. Gabellieri, *Ontologie de la médiation*, in F. LYvonnet (éd.), *Simone Weil. Le grand passage*, Albin Michel, Paris 2006, pp. 119-138.

16 S. Weil, *L’amour de Dieu et le malheur*, cit., p. 109.

17 «Être des créatures, ce n’est pas nécessairement être malheureux, mais c’est nécessairement être exposé au malheur» (S. Weil, *Pensées sans ordre concernant l’amour de Dieu*, Gallimard, Paris 1962, p. 123 ; trad. it. *L’amore di Dio*, a cura di G. Bissaca e A. Cattabiani, Borla, Torino 1968).

18 S. Weil, *Lettre VI. Dernières pensées*, in Ead., *Attente de Dieu*, cit., pp. 76-91, pp. 80-81. L’episodio è ripreso anche in S. Weil, *L’amour de Dieu et le malheur*, cit., p. 112.

19 S. Weil, *Lettre VI*, cit., p. 81.

le e inversa, ossia la ripulsa. Di fronte all'afflizione, altrui e propria, il pensiero si ritrae «autant que la chair vivante répugne à la mort»²⁰.

In questa esperienza rivelatrice, la differenza dall'animale si situa secondo Weil in un passaggio *suraturel*, che si configura come impossibile naturalmente. Il *suraturel* infatti coincide con «la différence entre le comportement humain et le comportement animal»²¹ ed esso è inaugurato dall'esperienza dell'impossibilità²². Si tratta di superare ciò che è meccanico: l'uomo naturalmente risponde al male con il male oppure con la rimozione, così come risponde alla sete con l'acqua. Ma, a differenza dell'animale, pur rimanendo come lui sottomesso alla meccanica della necessità, l'uomo può passare per un confronto con il *malheur*.

La specificità umana del rapporto con l'afflizione non coincide semplicemente con la pietà, cioè la percezione e l'empatia con la sofferenza altrui. La pietà rimane ancora nel dominio del *naturel* poiché può mantenere a distanza dal *malheur*, preservando il meccanismo di ripulsa senza disinnescarlo²³. All'uomo invece è aperta la possibilità di affrontare il *malheur*, assumendone l'eventualità come verità della propria stessa condizione, accogliendo la morte come nudità di sé.

Si tratta di un *consentement*²⁴, di un consenso che attraversa il *malheur*, il quale non è più solo oggetto di ripulsa. Esso è naturalmente allontanato, ma su un altro livello diventa un passaggio: un limite radicale e insieme anche un'apertura. Il *consentement* permette infatti di sperimentare come *l'attente du bien*, ossia ciò che caratterizza l'umano, persista anche nell'assenza di beni particolari e sia dunque ulteriore rispetto alla necessità, pur subendola. Mentre sperimenta la mancanza e l'afflizione, l'uomo può «continuer à vouloir aimer. [...] Car la douleur la plus grande ne touche pas à ce point de l'âme qui consent à une bonne orienta-

20 S. Weil, *La personne et le sacré*, cit., p. 59.

21 S. Weil, *La Connaissance suraturelle*, cit., p. 126.

22 «La contradiction, l'impossibilité est le signe du suraturel» (*ivi*, p. 71). È interessante notare come per Weil l'umano si esprima non solo attraverso quelle che sono le sue possibilità più proprie, ma anche attraverso l'irrompere dell'impossibile, introdotto dall'esperienza della contraddizione. Sebbene il *malheur* giochi un ruolo simile a quello dell'angoscia in Heidegger, esso conduce verso l'inatteso, proprio perché rivela la struttura dell'*attente* (cfr. E. Gabellieri, *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, Peeters, Louvain 2003, p. 202).

23 Cfr. S. Weil, *La Connaissance suraturelle*, cit., p. 42.

24 Si vedano in particolare i testi riguardanti le *Formes de l'Amour implicite de Dieu*, dove il *consentement* alla necessità viene descritto come atto d'amore che apre alla bellezza dell'ordine del mondo e alla compassione del prossimo (cfr. S. Weil, *Attente de Dieu*, cit., pp. 129-212). Il consenso alla necessità si accompagna, però, in Weil a un fondamentale rifiuto della forza: «Connaître la force, c'est, la reconnaissant pour presque absolument souveraine en ce monde, la refuser avec dégoût et mépris. Ce mépris est l'autre face de la compassion» (S. Weil, *L'inspiration occitane*, Editions de l'éclat, Paris 2014, p. 61; trad. it. *I catari e la civiltà mediterranea*, a cura di G. Gaeta, Marietti, Genova 1997). Sul tema della forza si veda D. Canciani, *Sotto l'impero della forza*, in F. Amigoni, F. Manara (eds.), *Pensare il presente con Simone Weil*, Effatà, Torino 2017, pp. 55-88.

tion»²⁵. In questo passaggio ciò che è decisivo e sacro nell'uomo sembra non essere tanto il bene in sé, ma l'attesa di tale bene trascendente e il persistere del desiderio nella contraddizione stessa²⁶.

Avere rapporto con il limite e con la propria morte, consente dunque di farne un momento di metamorfosi. Il bisogno animale, aperto dal desiderio illimitato, passando attraverso la sua frustrazione, rimanendo attivo nel non avere oggetti adeguati, diventa capacità autentica di attesa, cioè esposizione totale alla non appropriabilità del bene in sé.

3. DALL'INTELLIGENZA ALL'ATTENZIONE

Secondo Weil questo processo, che vale sul piano etico, vale analogamente sul piano della razionalità, in rapporto alla verità come oggetto dell'intelligenza. Anche la ragione, come il desiderio, ha per Weil un impiego animale e un impiego *sumature*²⁷. Nelle pagine di *La personne et le sacré* l'autrice sviluppa infatti un accostamento tra verità e *malheur*. L'intelligenza, in quanto discorsiva, cioè basata sul *logos*, si trova necessariamente confrontata col proprio limite, ossia l'impossibilità che le parole rendano compresenti alla mente un'infinità complessa di relazioni. Nel momento in cui l'intelligenza avverte le pareti che la limitano, sentendo la propria prigionia, vorrebbe dissimularla e porsi come assoluta. Se invece la ammette, «[elle] se cognera contre la muraille jusqu'à l'évanouissement ; s'éveillera [...] re-commencera et s'évanouira de nouveau ; et ainsi de suite, sans aucune espérance». Ma, nella perseveranza di fronte al muro, accadrà che «un jour [elle] s'éveillera de l'autre côté»²⁸. Questo passaggio attraverso il consenso al limite, verso un *au-delà* inappropriabile, è decisivo in Weil, poichè «on n'entre pas dans la vérité sans avoir passé à travers son propre anéantissement ; sans avoir séjourné longtemps dans un état d'extrême et totale humiliation»²⁹. Il consenso al limite, altrove definito come *obéissance*, dischiude l'accesso alla verità invece che rappresentarne la sottrazione.

25 S. Weil, *L'amour de Dieu et le malheur*, cit., pp. 127-128. Sebbene il lessico cambi, accentuato dall'esperienza mistica, l'orientamento costituito dall'amore e mantenuto anche nell'esperienza della sventura, coincide con l'attesa di bene. Cfr. S. Clement, *Le personnalisme implicite de Simone Weil*, cit., p. 339.

26 Cfr. G. Agamben, *Au-delà du droit et de la personne*, cit., p. 20. Il bene sembra spostarsi dall'oggetto alla tensione del soggetto, secondo uno schema analogo a quello della "volontà buona" kantiana (cfr. M. Vetò, *Le désir du bien dans la pensée de Simone Weil*, in C. Delsol (éd.), *Simone Weil*, Éditions du Cerf, Paris 2009, pp. 181-209).

27 Cfr. F. Negri, *La passione della ragione in Simone Weil. Dalla ragione naturale alla ragione soprannaturale*, "Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia" [online], 11 (2009) (<https://mondodomani.org/dialegesthai/fne01.htm>).

28 S. Weil, *La personne et le sacré*, cit., p. 68.

29 *Ivi*, p. 69.

Tale accesso coincide con l'acquisizione della capacità di attenzione, la quale è esattamente l'«*effort négatif*»³⁰ dell'intelligenza di fronte alla propria prigionia. Il movimento della ragione diventa un contro-movimento: il *cogito* resta attivo, ma a vuoto, lasciando così che il proprio oggetto esista indipendentemente da sé e si riveli. Ciò che l'intelligenza umana cerca, si ricongiunge qui a ciò che il desiderio illimitato sperimenta³¹: il bene, così come la verità, si collocano al di là dell'assunzione del limite, come obiettivi di una ricerca attiva trasformata attraverso il consenso alla passività radicale³².

L'*attention* si apparenta così al movimento etico dell'*attente*, ricollegandosi all'atto di espropriazione di sé e di differenziazione dall'animale compiuto da Alessandro. Già nei primi scritti e nell'iniziale periodo di docenza a Roanne, Weil ha chiaro che «l'*attention* fait toute la différence entre l'homme et les animaux»³³. Nel movimento di *consentement* e di *effort négatif* che strutturano l'*attention* intellettuale e l'*attente* etica si gioca infatti l'umanizzazione dell'uomo³⁴.

Uscita da sé e consenso al limite rendono possibile, infine, anche la dimensione intersoggettiva dell'autentica compassione. Quest'ultima supera la pietà naturale in quanto è assunzione su di sé del *malheur* come verità della propria stessa condizione. Questo consenso permette lo sviluppo dell'attenzione, la quale è la sola facoltà capace di riconoscere l'esistenza all'altro nella sua alterità. Solo l'attenzione sviluppata dal soggetto permette di entrare in contatto col *malheur* altrui e di «savoir que le malheureux existe, non pas comme un exemplaire de la catégorie sociale étiquetée 'malheureux', mais en tant qu'homme»³⁵. A questo livello si colloca dunque quella capacità etica di «non separarsi dagli altri uomini» alla

30 S. Weil, *Attente de Dieu*, cit., p. 101.

31 Vetö sottolinea peraltro la continuità tra desiderio e attenzione in Weil. Cfr. *ivi* e M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, cit., pp. 55-56.

32 L'idea di passività attiva è collegata al concetto di «*action non agissante*», che Weil utilizza a partire dal 1941 in seguito alla lettura di R. Guénon, *L'homme et son devenir selon le Védanta*, Bossard, Paris 1925. Tale concetto è mutuato dunque dai testi orientali e, in particolare, indiani. Cfr. L. Kapani, *Simone Weil, lectrice des Upanishad Védiques et de la Bhagavad-Gîtâ : l'action sans désir et le désir sans objet*, "Cahiers Simone Weil", V/2 (1982).

33 S. Weil, *Leçons de philosophie de Simone Weil (Roanne 1933-1934)*, Plon, Paris 1989², p. 218 (trad. it. *Lezioni di filosofia. 1933-1934*, a cura di L. Nocentini, M.C. Sala, Adelphi, Milano 1999).

34 Tuttavia Weil designerà questo processo come un paradossale atto di *décreation*, nel quale l'attenzione ha un ruolo strutturale (cfr. R. Kühn, *L'attention comme méthode dé-créative*, "Cahiers Simone Weil", 30 (2007), pp. 51-88). La rinuncia a sé, al meccanismo di appropriazione interno al bisogno, al potere della ragione rispetto ai propri oggetti conduce infatti all'emergere della condizione creaturale. A questo livello, la distanza tra l'umano, l'animale, il vegetale e il materiale sembra sparire. Più di qualche studioso ha accostato queste istanze del pensiero di Weil con alcuni spunti del pensiero di Agamben sulla differenza zoo-antropomorfa (cfr. in particolare B. Marovich, *Recreating the creature. Weil, Agamben, Animality, and the Unseavable*, in A.R. Rozelle-Stone (ed.), *Simone Weil and Continental Philosophy*, Rowman & Littlefield, London - New York 2017, pp. 69-86).

35 S. Weil, *Attente de Dieu*, cit., pp. 105-106.

quale la giovane studentessa alludeva commentando Plutarco. In virtù dell'attenzione sviluppata assumendo il *malheur* proprio, il soggetto diventa capace di accedere alla trascendenza inaugurata dall'intersoggettività, cogliendo il *malheur* e l'*attente du bien* che abita l'altro in quanto uomo.

Nella lettera al poeta J. Bousquet del 13 aprile 1942 Weil sviluppa ulteriormente queste intuizioni: il contatto col *malheur* e il suo attraversamento rendono il soggetto capace di chiedere all'altro «Quel est donc ton tourment?». Questo atto di attenzione, di uscita da sé capace di dare esistenza all'altro e alla sua attesa di bene, viene individuato da Weil come il solo fondamento legittimo di qualunque morale³⁶: l'*attention* assume pertanto il valore di principio etico primo.

4. DALLA PERSONA ALL'IMPERSONNEL

In termini weiliani, questo processo di umanizzazione attraverso il soggiorno nel *malheur* può essere indicato come un passaggio dal *naturel* al *supernaturel*. La differenziazione dall'animale implica, da parte dell'uomo, la consapevolezza consensuale alla propria miseria come momento antropologico cruciale e come fondamento etico. In Weil l'umano inizia paradossalmente nel momento del *supernaturel*, del distacco dalla meccanica che struttura e limita l'uomo, ma questo andare al di là passa per il *consentement* e non per la rimozione del limite. Si tratta pur sempre di un percorso di trascendimento proposto all'uomo per realizzare la sua umanità, al di là della propria animalità: tale percorso tuttavia non si traduce nel potenziamento di una o più facoltà, bensì nell'uso di queste facoltà in vista del consenso attivo alla passività originaria. Weil designa nei suoi ultimi scritti questo movimento come un passaggio all'*impersonnel*³⁷.

Il tema e il concetto di "*impersonnel*" appaiono in due parti degli scritti weiliani: dapprima nei testi e nei *Cahiers* del 1940-1942, dove il termine è usato prevalentemente nella forma aggettivale e soprattutto in relazione a Dio. In questa fase l'autrice inizia a distinguere due aspetti della natura divina, che è allo stesso tempo personale e impersonale, in quanto caratterizzata dalla relazione d'amore, ma anche dalla perfezione³⁸. Il termine riappare poi, anche in forma sostantivata, nel

36 Cfr. S. Weil - J. Bousquet, *Correspondance*, L'Age d'Homme, Lausanne 1982, p. 19 (trad. it. *Corrispondenza. Simone Weil/Joë Bousquet*, a cura di A. Marchetti, SE, Milano 1994).

37 Su questo tema si vedano i contributi raccolti in G.P. Di Nicola, A. Danese (eds.), *Persona e impersonale: la questione antropologica in Simone Weil*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009 e gli articoli di R. Fulco, *Soggetto e impersonale negli ultimi scritti di Simone Weil*, in F. Amigoni, F.C. Manara (eds.), *Pensare il presente con Simone Weil*, Effatà, Torino 2017, pp. 125-166; G.P. Di Nicola, A. Danese, *Personne et impersonnel chez Simone Weil*, in E. Gabellieri, F. LYvonnet (eds.), *Simone Weil*, Editions de l'Herne, Paris 2014, pp. 258-263; C. Hamilton, *Simone Weil's "Human Personality": Between the Personal and the Impersonal*, "Harvard Theological Review", 98 (2005), pp. 187-207.

38 Su questo tema si veda E. Gabellieri, *Dieu personnel, Dieu impersonnel, Dieu Trinitaire: Mystique et Christianisme chez S. Weil et J. Monchanin*, "Théophilyon", 3 (1998), pp. 449-478; Id.,

1943, in uno degli scritti di Londra già richiamato in precedenza: si tratta di *La personne et le sacré*, testo che Weil dedica ai temi di « *collectivité - personne - impersonnel - droit - justice* »³⁹. In questo caso l'autrice si interroga sulla sacralità dell'uomo, tema di rilievo nella presente disamina, e mette in questione il nesso tra persona e diritto.

Il concetto di “persona”, centrale nell'antropologia degli anni Trenta e nell'elaborazione della dottrina dei “diritti umani”⁴⁰, appare a Weil minato da vari equivoci. Legata nella sua etimologia al teatro dei ruoli sociali e al diritto romano, la persona è per Weil innanzitutto un concetto astratto, incapace di prevenire efficacemente e concretamente dal fare del male a un essere umano. Secondo l'autrice il rispetto nei confronti di un uomo deve essere infatti diretto alla sua presenza fisica integrale, non tanto all'idea generale di umanità che vi si riconosce. Ma l'idea di “persona”, agli occhi di Weil, appare anche come il sinonimo di un'istanza di sviluppo individuale, in quanto si apparenta alla cultura della promozione della personalità, e come il presupposto implicito di una logica della rivendicazione, in quanto è sinonimo del soggetto giuridico che può vantare e richiedere diritti. Essa risulta pertanto potenzialmente connessa a una logica di appropriazione e, conseguentemente, di forza, opposta alla dimensione inappropriabile del bene autentico.

L'autrice introduce così un termine polemico, *l'impersonnel*⁴¹: l'allusione a questo concetto ricorre ogniqualvolta Weil insista nel sottolineare l'istanza di espropriazione del soggetto che nasce dall'esperienza del limite, soprattutto nella forma specifica del *malheur*. Il grido che nasce nell'uomo dall'esperienza radicale dell'ingiustizia è infatti per Weil una protesta impersonale, incapace di rivendicare alcun diritto. Lo stesso concetto ha inoltre il ruolo di sottolineare il legame dell'uomo con la trascendenza del bene⁴² e con la dimensione, impersonale secondo

Dall'umanesimo alla rivelazione, in G.P. Di Nicola, A. Danese (eds.), *Persona e impersonale: la questione antropologica in Simone Weil*, cit., pp. 261-271 e Id., *Être et don*, cit., pp. 307-336.

39 S. Weil, *La personne et le sacré*, cit. (prima edizione in *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, pp. 11-45).

40 Weil si confronta in particolare con J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Éditions de la maison française, New York 1942.

41 Nel 1933 Ricoeur discute la sua tesi sul metodo riflessivo di J. Lachelier e di J. Lagneau, concludendo per una necessaria alternanza e compenetrazione degli aspetti personale e impersonale nell'apertura del soggetto a Dio, al mondo e all'altro. L'antropologia weiliana si mostra in assonanza con le posizioni del giovane Ricoeur rispetto alla filosofia riflessiva, dalla quale entrambi si distaccano. Cfr. P. Ricoeur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Cerf, Paris 2017.

42 Secondo S. Clement il tema del *malheur* è l'elemento centrale di strutturazione delle critiche di Weil all'idea di “persona” e ai personalismi del suo tempo. La studiosa ha però dimostrato che gli assunti dell'antropologia weiliana non sono diversi da quelli delle filosofie personaliste e ha parlato, nel caso della filosofa, di un “personalisme implicite”. Cfr. S. Clement, *Le personalisme implicite de Simone Weil*, cit.

Weil, della verità e della bellezza. L'arte, la scienza, la letteratura, lungi dall'essere campi di espressione dello sviluppo individuale e delle personalità, sono invece vie d'accesso alla dimensione della verità e della bellezza, dove l'autentico genio non può che esprimersi nella forma impersonale e dove l'uomo entra in contatto con una perfezione irriducibile e che lo supera. Questa multiforme istanza dell'impersonale weiliano fa sì che l'umanizzazione non possa arrestarsi alla dimensione rivendicativa della persona, ma la espande oltre sé, verso l'umano autentico.

Tale dinamica espropriativa e trascensiva, che coincide con la capacità di passaggio all'impersonale, sembra essere precisamente la medesima lungo la quale corre il processo di differenziazione dall'animale. Essa è infatti descritta da Weil come parallela al movimento che va dal desiderio all'*attente du bien* e come coincidente con l'apertura all'inappropriabile. La possibilità del passaggio verso l'*impersonnel*, ossia l'esperienza del bene attraverso l'assunzione del limite, è ciò che agli occhi di Weil è propriamente sacro nell'uomo, esige di essere tutelato e rappresenta il vertice dell'umanizzazione. Quest'apertura immanente nell'uomo, che lo pone sulla soglia tra *naturel* e *surnaturel*, sembra dunque situarsi non soltanto lungo il margine di contatto e separazione con l'animalità, ma anche, contemporaneamente, all'interno della persona umana stessa, spingendo l'umanizzazione verso la dimensione dell'*impersonnel*.

Paradossalmente, in Weil il passaggio di differenziazione dell'uomo dall'animale appare analogo e parallelo, su un altro livello, con il passaggio dalla persona all'*impersonnel*: il tema dell'animale e quello dell'impersonale ne risultano intrecciati. Il vertice dell'umanizzazione non consiste infatti soltanto nel guadagno di una differenza separante con l'animale, sostanzializzata e, per così dire, stabilizzata nel concetto di "persona". L'assunzione del *malheur* e lo sviluppo dell'attenzione, come si è visto, risultano essere i segni della differenziazione dall'animale e, allo stesso tempo, si rivelano ora come le premesse del trascendimento verso l'*impersonnel*. Il *malheur*, in particolare, pur rappresentando anche un rischio di degradazione verso l'inumano, è allo stesso tempo la messa alla prova della persona, che le permette di scoprire la dimensione impersonale del bene autentico. Questa scoperta, a sua volta, rende possibile lo sviluppo dell'attenzione, che immette il soggetto in un rapporto etico di ricettività con il mondo e l'altro. Così, proprio nel momento in cui l'uomo si distacca dalla propria animalità, egli allo stesso tempo entra in una nuova relazione con essa: l'*impersonnel* non implica infatti una ricaduta nel bestiale, ma un'orientazione strutturale dell'uomo oltre sé, capace di rapportarlo ad ogni alterità.

L'attraversamento del *malheur*, dunque, pur essendo un momento di differenziazione dall'animale, non ne costituisce pertanto una rimozione. Il passaggio all'*impersonnel* implica il disinnescamento della dinamica di rivendicazione che si può instaurare nella persona, presuppone il passaggio dall'appropriazione all'*attente* e

conduce alla coscienza della propria *pauvreté*⁴³ strutturale. Tale consapevolezza permette all'uomo, attraverso la prassi dell'attenzione, di cogliere la bellezza di ciò che è fragile ed esposto all'estinzione⁴⁴, e dunque di rinunciare al dominio distruttivo sui viventi, rifiutando il meccanismo della forza⁴⁵.

L'attenzione permette altresì all'uomo di ricongiungersi con il bisogno dal quale si è espropriato. Nel *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* del 1943, infatti, i bisogni del corpo e dell'anima e, in particolare, i concetti di "faim" e "nourriture" vanno a costituire gli architravi delle obbligazioni verso gli esseri umani⁴⁶. *L'attente du bien* è infatti prima di tutto un grido che si esprime in un corpo, «une chose en détresse, qui a froid, qui court chercher un refuge et une chaleur»⁴⁷. Il rispetto della sacralità dell'essere umano è legato, secondo Weil, alla tutela dell'apertura al bene. Tale apertura è custodita nella presenza fisica e singolare dell'uomo ed essa richiede che siano considerati i suoi bisogni concreti, materiali e immateriali.

5. IL GROS ANIMAL

L'analisi del termine "animal" introduce, infine, al collettivo. Già nei primi anni Trenta⁴⁸, riprendendo la metafora platonica⁴⁹, Weil designa la collettività come un «gros animal». La folla è descritta come «une grosse bête vigoureuse qui a des réactions instinctives, des réflexes»: come l'animale, il suo comportamento è orientato da bisogni irreflessi e, rispetto ad essi «la fortune des grands politiques consiste à pressentir ce que le gros animal va vouloir bientôt»⁵⁰.

Il volere dell'animale collettivo si differenzia affatto dal bene, poiché la folla «a une forte imagination collective, mais pas d'entendement». Il collettivo impedisce

43 «Accepter la pauvreté au sens littéral du mot [...] est le degré le plus haut de l'amour de la vérité» (S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, cit., pp. 138-139).

44 «La compassion pour la fragilité est toujours liée à l'amour pour la véritable beauté» (S. Weil, *L'Enracinement*, Flammarion, Paris 2014, pp. 232-233; trad. it. *La prima radice*, trad. di F. Fortini, SE, Milano 2007). Il legame tra esistenza, vulnerabilità e bellezza in Weil e il loro portato in rapporto alla questione del rispetto degli animali sono stati analizzati da A. Pick, *Creaturely Poetics. Animality and Vulnerability in Literature and Film*, Columbia University Press, New York 2011.

45 Sul tema della forza cfr. *supra* n. 21.

46 «Il existe pour le respect ressenti envers l'être humain une seule possibilité d'expression indirecte, qui est fournie par [...] les besoins de l'âme et du corps» (S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, p. 77).

47 S. Weil, *La personne et le sacré*, cit., p. 44. Cfr. F. Negri, "La persona è sacra?". Oltre la trappola del potere, in L. Manfreda, F. Negri, A. Meccariello (eds.), *Esistenza e storia in Simone Weil*, Asterios, Trieste 2016, pp. 89-112.

48 Cfr. S. Weil, *Leçons de philosophie*, cit., pp. 233-234.

49 Cfr. Plat. *Resp.* VI 492a-493c e i commenti a questo testo in S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, cit., pp. 74-75 e Ead., *La source grecque*, Gallimard, Paris 1953, pp. 77-79.

50 *Ibidem*.

così la sospensione del movimento meccanico e animale, la stessa che ha permesso invece ad Alessandro di gettare l'acqua: il grosso animale infatti non pensa, non può sviluppare l'attenzione e non può avere rapporto col bene trascendente. Come l'animale interno all'uomo, anche quello collettivo obbedisce irreflessivamente al proprio bisogno: sembra che, secondo Weil, non sia tanto l'uomo ad essere un «animale politico», ma sia invece il politico che rischia di coincidere con l'animale o che tende a sviluppare l'animalità nell'uomo. Anche in questo caso, non si tratta di rimuovere l'appartenenza alla collettività, alla quale l'uomo è comunque sottomesso sul piano del *naturel*. Si tratta tuttavia di differenziarsi dalla collettività come potenziale luogo di idolatria, di rimozione del limite e di espansione disattenta della persona.

L'uomo non può differenziarsi dalla collettività e dai suoi istinti se non nella solitudine. «Une collectivité est beaucoup plus forte qu'un homme seul ; mais toute collectivité a besoin pour exister d'opérations qui ne s'accomplissent que dans un esprit en état de solitude»⁵¹. Questa solitudine, nei primi scritti di Weil, è il luogo dell'esercizio critico del pensiero, ma, nei testi degli anni Quaranta, diventa anche il luogo di elaborazione della capacità etica dell'attenzione, la sola in grado di dare voce al *malheur* altrui e di trasformare gli istinti dell'animale collettivo in ricerca di giustizia. Anche in questo caso, l'attenzione e la giustizia non sono possibili se non singolarmente, «en s'élevant au-dessus du personnel pour pénétrer dans l'impersonnel».

Il confronto col *malheur* come accesso al bene trascendente non è dunque possibile nella dimensione intersoggettiva, per quanto la supponga e guardi ad essa come al suo fine ultimo. La solitudine dell'*impersonnel* è infatti il luogo di maturazione dell'attenzione e di disinnescamento dell'assolutismo del soggetto, espresso nell'attitudine alla rivendicazione che caratterizza la persona. Tale disinnescamento solitario consente la fondazione non solo di una relazionalità etica, capace di ascolto del *malheur* e di pieno riconoscimento dell'altro, ma anche di un'intersoggettività non totalitaria, cioè fondata su premesse non condizionate dall'esercizio della forza. Sulle modalità precise di questo passaggio dall'attenzione alla giustizia nella dimensione collettiva e delle istituzioni, tuttavia Weil lascia aperta la questione in *La personne et le sacré* e fornisce un'esposizione problematica in *L'enracinement*⁵². Sicuramente, in entrambi gli scritti, il passaggio all'*impersonnel* implica una responsabilità, anche politica, verso il *gros animal*, attraverso l'ispirazione delle istituzioni chiamate a realizzare la giustizia.

Queste osservazioni critiche a riguardo della collettività permettono inoltre di precisare la scena plutarchea commentata negli anni della classe di Alain: l'istanza intersoggettiva non può essere considerata come prioritaria rispetto al bisogno e al

⁵¹ S. Weil, *La personne et le sacré* cit., p. 41.

⁵² Cfr. R. Fulco, *Simone Weil e l'immaginario bio-pneumo-politico de L'Enracinement*, "Im@go: A Journal of the Social Imaginary", 10 (2017), pp. 114-135.

desiderio del singolo, poiché la collettività non può mai rappresentare un bene in sé. Secondo Weil «non seulement la collectivité est étrangère au sacré, mais elle égare en en fournissant une fausse imitation»⁵³. La rinuncia di Alessandro a bere l'acqua e la scelta di porsi come uomo lo deve separare sia dall'animale in sé, sia dall'animale collettivo: non è il *nous* che fonda la moralità dell'azione, ma il passaggio dal bisogno all'*attente du bien*, al desiderio di bene in sé, che è la base del rispetto della sacralità dell'altro e degli altri. Secondo Weil infatti non vi può essere passaggio diretto dal collettivo all'*impersonnel*: la coscienza dell'appartenenza a una collettività può rappresentare un motivo di accesso al desiderio di bene trascendente solo se favorisce la maturazione nei singoli e nella loro solitudine di questo passaggio. La collettività non può mai essere l'intermediario attraverso il quale l'uomo si distacca dall'animale, distaccandosi dal proprio bisogno verso il bene impersonale: «il faut que d'abord une collectivité se dissolve en personnes séparées pour que l'entrée dans l'impersonnel soit possible»⁵⁴. Per questo motivo il passaggio dal bisogno all'*attente du bien* è da collocare nella solitudine del discernimento di Alessandro ed è prioritario rispetto all'accesso alla dimensione intersoggettiva dell'esercito assetato, che è conseguente e comunque cruciale.

CONCLUSIONI

L'esplorazione della traccia dell'animale e del tema dell'animalità nei testi weiliani sembra illuminare, in conclusione, alcune scelte originali dell'autrice in merito alla sua riflessione sull'umano. Rispetto alla tradizione filosofica, anche in Weil la dialettica uomo-animale sembra strutturata su un antagonismo o, per lo meno, su una dinamica di diversificazione, che si muove sia sul piano interno al soggetto che in quello della collettività. Nella filosofa francese, tuttavia, diversamente dalla tradizione, non è tanto il *logos* in sé a costituire la differenza dell'uomo dall'animale, ma un suo uso specifico e non appropriante, ossia l'attenzione. In questa soglia di differenziazione, un ruolo centrale è assegnato al *malheur*; esperienza decisiva del limite.

La struttura desiderante, che inaugura l'uomo nell'animale, li separa precisamente nel rapporto con il *malheur*. L'esperienza cosciente del limite dischiude infatti all'uomo il *surnaturel*, espandendo la persona oltre la meccanica animale, ma spingendola allo stesso tempo anche oltre la rivendicazione e il diritto che ne stanno a fondamento. Questa dinamica viene espressa da Weil come un passaggio verso l'*impersonnel*. L'autrice si discosta pertanto anche dai personalissimi del suo tempo e dall'idea che la persona sia l'espressione della sacralità dell'umano e il

⁵³ S. Weil, *La personne et le sacré*, cit., p. 52.

⁵⁴ *Ivi*.

fondamento dell'istanza rivendicativa di diritti, additando invece a un'etica dell'attenzione.

Questo passaggio all'*impersonnel* non si attua tanto nel movimento dell'oltrepassamento o della rimozione del limite umano, così come si può riscontrare in varie forme di "transumanesimo", bensì nel movimento attivamente passivo del *consentement* alla finitudine. Il *surnaturel*, che dischiude un processo di trascendimento dell'umano in Weil, lungi dal distaccare l'uomo dall'animale e dal mondo, lo mette invece in comunione profonda con essi, nella postura etico-cognitiva dell'attenzione e dell'*attente*. Questa postura garantisce che la diversificazione dall'animale non si traduca in forme di antagonismo con esso, ma, al contrario, in un'etica del rispetto.

Infine, se l'assunzione del limite nella figura della propria morte è un'acquisizione dell'esistenzialismo che negli anni Trenta andava sviluppandosi, trovando poi nell'animale un confronto decisivo per mostrare l'apertura al mondo propria del *Dasein*, la parabola weiliana mostra, negli stessi anni, esiti paralleli e ulteriori. Il *malheur* infatti apre la questione dell'uomo alla propria stessa povertà, più che a quella dell'animale. Tale povertà è assunta tuttavia come luogo della trascendenza del bene e come scoperta della bellezza di ciò che è esposto e vulnerabile⁵⁵.

I temi weiliani dell'animalità e dell'impersonale si intrecciano dunque nel comune riferimento all'*attente du bien* e al *malheur*. Entrambi sembrano additare al paradosso della trascendenza custodita nell'umano, la quale conduce l'uomo oltre l'animale e, parallelamente, spinge la persona oltre sé, nella direzione della sua espropriazione, verso l'inappropriabile. L'umano in Weil appare così coinvolto nella soglia tra *animal* e *impersonnel*, in un processo di eccedenza, di transito e di ritorno, dov'è sicuramente cruciale l'assunzione piena del proprio limite, luogo di maturazione di una prassi di attenzione integrale.

⁵⁵ La connessione tra miseria umana e trascendenza appare a Weil come una questione del tutto cruciale, formulata con eccellenza impareggiabile al cuore della civiltà greca, costruttrice di ponti tra l'umano e il divino. Su questa base si colloca la ripresa weiliana di Platone (cfr. S. Weil, *Dieu dans Platon*, in Ead., *La source grecque*, cit., pp. 67-70; trad. it. *La rivelazione greca*, cit.).

PERSONA E RELAZIONE NEL PENSIERO DEL GIOVANE RAWLS

ROBERTO LUPPI

Università LUMSA

Dipartimento di Giurisprudenza, Economia, Politica e Lingue moderne

robertinoluppi@gmail.com

ABSTRACT

The article analyses John Rawls' perspective on interpersonal relationships and on the link between the concepts of the individual, person and community, by the manner in which these topics are presented in his graduation thesis, delivered to the Faculty of Philosophy of Princeton University in 1942.

In particular, the work focuses on the transformation from individual to person within the community. The community is essential so that, in the individual, the maturation that leads him to become a person can take place. At the same time, persons are crucial so that the community does not disintegrate, but rather becomes a system of cooperation.

The circularity of the connection between individuals, persons and community is, therefore, one of the central elements of this inquiry. In the conclusion of the work, this is put in relation with key concepts of the philosopher's mature production, such as those of citizen, sense of justice and society. The aim is to demonstrate that an in-depth study of Rawls' earlier work can provide innovative and stimulating ideas for the interpretation of his later thought.

KEYWORDS

Rawls, person, relations, individual, community.

INTRODUZIONE

S'intitola *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, la tesi di laurea di John Rawls, consegnata alla Facoltà di Filosofia di Princeton nel 1942 e pubblicata nel 2009, a sette anni dalla scomparsa del filosofo. In tale opera, che Habermas definisce "sorprendentemente matura per un ventunenne", Rawls analizza i concetti di peccato e fede attraverso l'interpretazione delle sacre scritture e dei lavori di alcuni padri della teologia protestante, offrendo "un'etica religiosa che già esibisce tutte le caratteristiche essenziali di un'etica del dovere egalitaria e universalistica, fatta su misura per riconoscere il valore assoluto dell'individuo" (Habermas, 2010, p. 443).¹

¹ Habermas osserva come Rawls offra "a religious ethics which already exhibits all of the essential features of an egalitarian and universalistic ethics of duty tailored to the absolute worth of the in-

Habermas, così come Cohen e Nagel, che curano l'introduzione al volume, sottolinea come le convinzioni morali, espresse in toni ancora giovanili e di stampo teologico nella tesi, si colleghino in modo illuminante con le idee centrali degli scritti successivi del filosofo. È proprio il nucleo di questo articolo, ovvero l'idea di persona e le sue ripercussioni sull'ambito relazionale e sociale, ad offrire alcuni dei maggiori punti di contatto tra la tesi di laurea di John Rawls e il suo capolavoro *A Theory of Justice*, soprattutto in proposito al:

- (1) supporto ad una moralità definita dalle relazioni interpersonali più che dalla ricerca del bene più alto; (2) insistenza nell'importanza della differenziazione tra le persone [the separateness of persons], in modo tale che la comunità morale o la comunità di fede sia una relazione tra individui distinti; (3) rifiuto del concetto di società in quanto contratto o accordo tra individui egoistici (Cohen e Nagel, 2009, p. 7).²

Dalla tesi di laurea emerge, dunque, come la persona e le relazioni da essa instaurate nell'ambito della collettività costituiscano un oggetto di indagine presente nella riflessione rawlsiana sin dagli anni giovanili.

L'obiettivo del presente lavoro è quello di analizzare, nell'ambito della tesi del giovane Rawls, le relazioni umane all'interno della società e il rapporto tra individuo, persona e comunità. In particolare, l'attenzione si orienta su un aspetto essenziale: è l'essere persona del singolo cittadino a creare i presupposti affinché ci possa essere una vita comunitaria, affinché la società non si disgreghi, ma anzi divenga un sistema di cooperazione. Allo stesso tempo, però, è la comunità l'elemento imprescindibile affinché, nell'individuo, possa avvenire la maturazione che lo conduce a divenire persona. In un motto: nel sistema rawlsiano, non c'è vita comunitaria senza persona, ma non c'è neppure persona senza comunità. La circolarità del rapporto tra individuo, persona e comunità è, dunque, uno degli elementi centrali dell'indagine, messo in connessione, nella conclusione del saggio, con concetti chiave della produzione matura del filosofo, quali quelli di cittadino, senso di giustizia e società, a dimostrazione di come l'approfondimento dei lavori giovanili di Rawls possa fornire spunti inediti e d'interesse per l'interpretazione del suo pensiero posteriore.

dividual" (Habermas, 2010, p. 443). Questa citazione, come tutte quelle presenti nel seguito del lavoro, è stata tradotta dall'autore, conservando l'originale inglese in nota.

² "(1) endorsement of a morality defined by interpersonal relations rather than by pursuit of the highest good; (2) insistence on the importance of the separateness of persons, so that the moral community or community of faith is a relation among distinct individuals; (3) rejection of the concept of society as a contract or bargain among egoistic individuals" (Cohen e Nagel, 2009, p. 7). Occorre, tuttavia, menzionare che, nella tesi, non si fa alcun cenno ad altri elementi essenziali della concezione rawlsiana di persona, come ad esempio il fatto che essa sia intesa in qualità di fonte autoautenticante di rivendicazioni valide, dotata della capacità di ideare, seguire e rivedere la propria concezione di bene.

1. TIPOLOGIE DI RELAZIONE: *NATURAL VS. PERSONAL*

Sono due le principali categorie relazionali descritte dall'allora studente di filosofia nella sua tesi di laurea: relazioni naturali da un lato e relazioni personali dall'altro.

(a) Le relazioni naturali delimitano quella sfera d'esperienza in cui una persona desidera, si adopera per, vuole o ha bisogno di un oggetto o un processo concreto. L'attività può essere descritta come desiderare, volere o adoperarsi per. (b) Le relazioni personali delimitano, invece, quella sfera di esperienza in cui una persona cerca di stabilire una relazione definita o un rapporto definito con un'altra persona. L'attività non può essere descritta come desiderare o volere o aver bisogno in relazione agli appetiti fisici. L'attività non è una voglia o un impulso, ma qualcosa di diverso. Si tratta della condivisione di amicizia, di comunione, di mutua presenza; o consiste nel dare, amare e condividere (Rawls, 2009, p. 180).³

Relazioni personali

Le relazioni personali, dette *I-thou relations*, sono relazioni di mutuo (ri)conoscimento, tese al raggiungimento di un'intesa, che altro non è se non il frutto della comprensione reciproca e del venirsi incontro su un terreno comune.⁴ Esse, soprattutto ai loro inizi, avvengono nella forma di una mutua rivelazione ("mutual revelation", Rawls, 2009, pp. 117-118): infatti, in assenza di tale tensione auto-rivelante, non è possibile la creazione di alcun contatto personale, né tantomeno di alcuna relazione. Affinché possa avvenire un incontro autentico e vi sia l'instaurarsi di una relazione personale, dunque, è necessario un processo di avvicinamento reciproco tra individualità, in cui ognuna di esse si scopre e dona in forma di rivelazione.

A rendere le relazioni descritte autenticamente personali, afferma Rawls, è la consapevolezza dell'unicità delle singolarità in rapporto, a cui si lega, poi, un altro aspetto fondamentale in tutta la produzione del filosofo, quello dell'indipendenza/autonomia degli individui (*separateness of persons*), all'interno della relazione, così come nella società. Costitutiva delle persone è, infatti, la capacità di aggregarsi in comunità, nelle quali realizzare la propria natura, ma dove

³ "(a) Natural relations mark off that sphere of experience in which a person desires, strives for, wants, or needs an object or a concrete process. The activity may be described as desiring, wanting, or striving for. (b) Personal relations mark off that sphere of experience in which one person seeks to establish a definite relation or a definite rapport between another person and himself. The activity cannot be described as desire or wanting or needing in the appetitional sense. The activity is not an urge or an impulse, but something different. It is the sharing of fellowship, of communion, of mutual presence; or it is giving, loving, and sharing" (Rawls, 2009, p. 180).

⁴ A questo proposito, Habermas afferma che, nella tesi di laurea, ad emergere è una "unreserved egalitarian inclusion of all individuals in the social network of reciprocal relations of recognition" (Habermas, 2010, p. 445).

identità e unicità dei singoli rimangono preservate; anzi, è proprio su tali caratteristiche che si costruisce il vivere comune:

Rigettiamo il misticismo in quanto ricerca un'unione che esclude ogni particolarità e vuole eliminare ogni distinzione. Dal momento che l'universo è nella sua essenza comunitario e personale, il misticismo non può essere accettato. A questo proposito, il dogma cristiano della risurrezione del corpo mostra notevole profondità. La dottrina si riferisce al fatto che, nella risurrezione, manterremo la nostra piena personalità e particolarità, e che la salvezza sarà la piena restituzione della persona nel suo complesso, non l'annientamento delle sue particolarità. La salvezza integra la personalità nella comunità; non distrugge la personalità in modo da dissolverla in una 'Unità' misteriosa e priva di significato (Rawls, 2009, p. 126).⁵

Sin dai suoi anni giovanili, i fondamentali aspetti di unicità e distintività degli esseri umani svolgono il ruolo di proteggere la persona contro ogni deriva che la porterebbe ad essere trattata come un fattore intercambiabile tra gli altri, attribuendole invece una dignità non negoziabile, da cui ne discende l'invulnerabilità.

È proprio l'idea della *separateness of persons* che, nella produzione successiva, Rawls utilizza per criticare alcune forme di utilitarismo, nelle quali l'individualità è interpretata come sacrificabile in vista di un bene maggiore della collettività, permettendo così la trasformazione della persona in mezzo per il raggiungimento di un fine.⁶ Partendo dall'invulnerabilità della persona e deplorandone l'utilizzo in qualità di strumento, Rawls, tuttavia, non ne condanna l'uso delle proprietà a riparazione di squilibri e contingenze naturali, per i quali gli individui non hanno colpe o meriti.⁷ L'idea di base, infatti, è che la distribuzione naturale dei talenti non possa essere considerata né giusta né ingiusta; né è giusto o ingiusto che le persone

⁵ "We reject mysticism because it seeks a union which excludes all particularity, and wants to overcome all distinctions. Since the universe is in its essence communal and personal, mysticism cannot be accepted. The Christian dogma of the resurrection of the body shows considerable profundity on this point. The doctrine means that we shall be resurrected in our full personality and particularity, and that salvation is the full restoration of the whole person, not the wiping away of particularity. Salvation integrates personality into community; it does not destroy personality to dissolve it into some mysterious and meaningless 'One'" (Rawls, 2009, p. 126).

⁶ Partendo dall'idea che la persona sia sempre fine e mai mezzo, la *separateness of persons* ha permesso lo sviluppo di teorie molto differenti tra loro: ognuna di esse sostiene che ciascun individuo possa legittimamente accampare pretese sugli altri - non sorpassabili da ragionamenti fondati, ad esempio, sull'efficienza economica o sugli interessi aggregati dei cittadini - e debba conseguentemente rispettare precisi obblighi. A variare, nelle teorie, sono proprio tali pretese e obblighi: ad esempio, Rawls utilizza la *separateness of persons* per giustificare un'estesa forma di *welfare state*, mentre Nozick la usa per motivare una teoria dei diritti di stampo *libertarian* (Zwolinski, 2008). In contrapposizione a loro, si sono fatti avanti alcuni comunitaristi, come Michael Sandel, il quale si concentra sul fatto che le persone non possono essere intese come *separate e isolated*: esse vivono in comunità e perdere di vista ciò implica astrarre l'individuo dalla vita reale e dal contesto relazionale, che ne connotano l'identità in termini sociali, culturali ed etnici. L'obiettivo di Sandel è, quindi, quello di opporre all'idealizzato *unencumbered self* un *embedded self*.

⁷ Nozick sostiene, invece, che i prodotti del lavoro non siano scindibili dall'artefice e, conseguentemente, la loro indebita sottrazione equivalga a trattare come mezzo la persona stessa. In virtù di ciò, egli esclude ogni forma di redistribuzione (Mosher, 1991).

nascano in una determinata posizione all'interno della società. Si tratta, piuttosto, di fatti naturali, affidati alla sorte, e, in quanto tali, osserva Rawls, moralmente arbitrari. Ciò che è giusto o ingiusto, invece, è il modo in cui le istituzioni statali trattano tali fatti (Rawls 1999).

Relazioni naturali

Alle *I-thou relations*, si contrappongono le relazioni definite naturali, *I-it relations*, relazioni di un soggetto con una cosa, nelle quali la motivazione umana si riduce al livello di desideri e appetiti. Riguardando usualmente oggetti, esse non sono di per sé problematiche; ma lo divengono ogni qual volta siano rivolte ad un essere umano.

In questo caso, l'egoismo individuale conduce ad un'attitudine reificante nei confronti dell'interlocutore, la quale permette la manipolazione dell'altro reificato (*objectified other*), inteso come mezzo per il raggiungimento dei propri fini e il soddisfacimento dei propri bisogni personali. Tale processo, che conduce all'affermazione dell'individualismo e al rinnegamento della vita comunitaria, si fonda, così, su dinamiche egoistiche e autoreferenziali, proprie di appetiti e piaceri fisici.⁸

Relazioni egotistiche

Finora si sono contrapposte relazioni personali e relazioni naturali, che, per semplicità, potrebbero essere definite le une positive, le altre negative. Eppure lo spettro delle possibilità non si esaurisce qui: esiste, infatti, anche una tipologia delle prime che desta grande preoccupazione in Rawls. Si tratta delle relazioni egotistiche, le quali, pur essendo personali, sono l'opposto del concetto di fraternità, ovvero di un'interazione sociale fondata sulla solidarietà. Esse arrivano ad una forma di autoreferenzialità immorale ancora superiore all'egoismo reificante in quanto mirano alla trasformazione dell'interlocutore in un adoratore, ammiratore, costretto in un rapporto di sottomissione e disuguaglianza. In questo caso, si crea un uditorio con il quale sfoggiare il proprio ego: si tratta di una "forma perversa di narcisismo concentrata esclusivamente sulla propria immagine specchiata negli occhi di un altro degradato" (Habermas, 2010, pp. 445-446).⁹

L'egotista è un uomo di vanità e orgoglio, presuntuoso, sleale e bugiardo, che cerca di avere controllo sugli altri e di mostrare il proprio potere. L'aspetto più

⁸ La condanna delle relazioni naturali (tra persone), contrapposte a quelle personali, sembra riecheggiare l'ideale kantiano della persona quale fine in sé, alla luce di un legame con il filosofo tedesco, che si rafforzerà nel corso degli anni, ma che è già presente a Princeton. Nella tesi di laurea, sono due i riferimenti a Kant (Rawls, 2009, pp. 181 e 195).

⁹ In inglese, il riferimento di Habermas è ad una "perverse form of self-worship which is only concerned with one's own mirror-image in the eyes of a degraded other" (Habermas, 2010, pp. 445-446).

perniciosa di questa relazione è che essa può manifestare i suoi effetti nocivi esclusivamente nel quadro delle relazioni interpersonali, di cui sfrutta gli elementi distintivi, come la dipendenza reciproca e l'unicità, adoperandoli, però, in maniera tale che solo una parte ne tragga beneficio.

Le relazioni personali sono uniche esprimendosi nella forma di una particolare persona in relazione con un'altra, mentre le relazioni naturali sono agevolmente sostituibili. [...] Nelle relazioni personali [...] consideriamo ogni relazione in quanto unica [e] realizziamo l'unicità delle relazioni personali. L'egotista desidera rendere una persona particolare sua ammiratrice; egli vuole essere ammirato non da una persona qualsiasi, ma da una in particolare. Siamo gelosi e invidiosi di certe persone e non di altre, e per ragioni specifiche. Tutte le relazioni personali hanno la caratteristica di essere uniche, e non sostituibili (Rawls, 2009, p. 117).¹⁰

In ragione della negatività dei suoi effetti sociali, afferma Rawls, solo tenendo sotto controllo l'egotismo, le relazioni personali autentiche possono avere la meglio all'interno di una collettività. Le preoccupazioni relative all'egotismo rimarranno anche nella produzione successiva del filosofo, dove si afferma la convinzione che una società giusta non possa fare a meno dell' "uguaglianza nelle basi sociali del rispetto" (Rawls, 1999, p. 478)¹¹, principio minato alle fondamenta da qualsiasi condotta egotistica.

2. RELAZIONI INTERPERSONALI E COMUNITÀ

Le tre tipologie di relazione hanno un legame molto stretto con il concetto di comunità.

Da un lato, ci sono le relazioni naturali, in cui "l'egoista tratta le altre persone come tanti oggetti da utilizzare in qualità di strumenti per la soddisfazione dei propri appetiti, e in tal modo distrugge la comunità" (Rawls, 2009, p. 123).¹² Ad esse si affiancano le relazioni egotistiche, ancora più rischiose per la vita comunitaria, in quanto conducono al più autentico ripudio della reciprocità del riconoscimento e quindi, inevitabilmente, allo sfaldamento del legame che unisce i membri di una collettività. Agli occhi del giovane Rawls, i comportamenti egoistici ed egotistici, come qualsiasi azione tesa alla distruzione e all'abuso della comunità, conducono al medesimo stato di solitudine.

¹⁰ "Personal relations are unique in the case of each person in relation to another, whereas natural relations are readily exchangeable. [...] In personal relations [...] we regard each relation as unique [and] realize the uniqueness of personal relations. The egotist wants to make a particular person his admirer; he wants to be admired not by any person but by a particular one. We are jealous and envious of certain persons and not of others, and for special reasons. All personal relations have their character of being unique in each case, and not exchangeable" (Rawls, 2009, p. 117).

¹¹ Rawls parla di "equality in the social bases of respect" (Rawls, 1999, p. 478).

¹² "The egoist treats other people as so many objects to be used as instruments for his own appetitional satisfaction, and thereby he destroys community" (Rawls, 2009, p. 123).

A fare da contraltare a tali condotte, sono, invece, le relazioni personali caratterizzate da *fellowship*, *sharing* e *givenness*, che rappresentano l'unico fondamento su cui può reggersi una collettività. Proprio a ciò si ricollega una delle frasi più significative della tesi: “non crediamo che la cosiddetta ‘vita buona’ (espressione detestabile) consista nella ricerca di qualsivoglia oggetto, ma piuttosto è qualcosa di totalmente differente, una questione di relazioni personali” (Rawls, 2009, p. 161).¹³ La vita buona, formula bistrattata già allora da Rawls, non consiste pertanto nel raggiungimento di qualsivoglia traguardo materiale o nel soddisfacimento del mal sano desiderio di superiorità sugli altri, ma nella creazione di relazioni personali. Solo così l'individuo si sentirà completo, partecipando ad una vita collettiva, che si fonda, in una sua parte non trascurabile, nel dare e ricevere amore.

La volontà di salvaguardare le relazioni personali, dette anche *communal*, motiva, sin dagli anni giovanili, una spinta decisiva verso l'eguaglianza tra persone, indispensabile in vista del reciproco riconoscimento dell'eguale dignità di ogni individuo. Affermando una convinzione che si rafforzerà in *A Theory of Justice*¹⁴, Rawls si oppone, così, all'esaltazione del merito individuale. Già nella sua visione di ventenne, le disparità di capacità, talenti e successi, alla base dell'assegnazione di riconoscimenti e posizioni di prestigio in società, non solo non giustificano alcuna differenza nella pari dignità di ognuno, ma non sono neppure imputabili al merito dei singoli: ogni vantaggio, connesso tanto ad aspetti biologici, quanto a circostanze sociali, altro non è se non un dono immeritabilmente piovuto dal cielo.

Più [una persona] esamina la propria vita, più ella guarda dentro sé in completa onestà, più chiaramente percepisce che ciò che ha è un dono. Supponiamo che egli fosse un uomo retto agli occhi della società, allora egli dirà tra sé: ‘Sei stato un uomo istruito, sì, ma chi ha pagato per la tua istruzione; sei stato un uomo buono e giusto, sì, ma chi ti ha insegnato le buone maniere e così ti ha messo a disposizione il tuo destino favorevole, in virtù del quale non hai avuto necessità di rubare [...] – come puoi non ammettere che ciò che hai lo hai ricevuto [da genitori, amici, comunità, nazione, natura, Dio]? Ragion per cui, sii grato e smettila di vantarti’. (Rawls, 2009, p. 240)¹⁵

¹³ “We do not believe that the so-called ‘good life’ (detestable phrase) consists in seeking any object, but that it is rather something totally different, a matter of personal relations” (Rawls, 2009, p. 161).

¹⁴ Lì, Rawls rigetta l'idea che il merito possa servire come il fondamento su cui determinare le caratteristiche distributive di una società, in quanto i fattori generalmente presi in considerazione per stabilire quanto ciascuno sia meritevole non sono a tal punto sotto il controllo del singolo da attribuire loro lo *status* di rivendicazioni morali (Rawls, 1999, p. 64).

¹⁵ “The more [the human person] examines his life, the more he looks into himself with complete honesty, the more clearly he perceives that what he has is a gift. Suppose he was an upright man in the eyes of society, then he will now say to himself: ‘So you were an educated man, yes, but who paid for your education; so you were a good man and upright, yes, but who taught you your good manners and so provided you with good fortune that you did not need to steal [...] – must you

3. LA COMUNITÀ E LA TRASFORMAZIONE DA INDIVIDUO A PERSONA

Egoismo, orgoglio e idea di merito sono considerati strumenti capaci di indebolire i pilastri della vita associata, creando barriere e separazione tra individui e corrodendone il senso di comunità. La comunità, appunto, è uno degli approdi fondamentali della riflessione della tesi di laurea, da valorizzare mai in ragione dei servizi che essa offre all'interesse individuale, quanto piuttosto come fine in sé. Su questa considerazione si innesta la critica giovanile all'individualismo delle teorie contrattualiste (Hobbes, Locke, Smith), le quali fondano la convivenza sociale su trattative tra individui *self-interested*, creando una falsa dicotomia tra individuo e società. Così, osserva Rawls, la comunità viene svuotata del suo significato: il contratto sociale, infatti, inserendola in uno schema di mutuo vantaggio, la usa esclusivamente in qualità di mezzo. Di conseguenza, le teorie contrattualiste sono reputate offrire "false visioni di comunità. Qualunque società, che spieghi se stessa in termini di mutuo egoismo, si dirige verso una qualche forma di distruzione" (Rawls, 2009, p. 189).¹⁶

È, in special modo, una la ragione per la quale il concetto di comunità riceve nel lavoro del giovane Rawls grande interesse e altissima considerazione. Essa assolve, infatti, un compito imprescindibile per i suoi membri: è lì che si trasformano da individui in persone. "[N]on esiste una personalità indipendente libera dalla comunità e, inoltre, la comunità in quanto tale non incorpora la personalità ma la crea e sostiene" (Rawls, 2009, p. 128).¹⁷ Prima dell'incontro con la comunità, l'essere umano altro non è se non un individuo, che si trasforma in persona entrando in contatto con essa e vivendola sulla propria pelle.

Tale convinzione si fonda sull'idea che esista una differenza sostanziale tra i concetti di persona e individuo: "la personalità è qualcosa al di sopra dell'individuo in quanto tale. Tutte le persone sono individui, ossia unità separate e distinte, ma non tutti gli individui sono persone. La personalità è, piuttosto, equivalente a ciò che intendiamo con il termine 'spirito'" (Rawls, 2009, p. 111).¹⁸ Pertanto, la comunità non può essere intesa come un insieme puro e semplice di individui, altrimenti non ci sarebbe ragione per non definire una foresta come una comunità di alberi: per arrivare al concetto di comunità occorre qualcosa in più della mera giustapposizione di singolarità. "Se non abbiamo personalità, non ab-

not admit that what you have, you have received [by parents, friends, community, land, nature, God]? Then be thankful and cease your boasting" (Rawls, 2009, p. 240).

¹⁶ Le teorie contrattualiste sono reputate offrire "false views of community. Any society which explains itself in terms of mutual egoism is heading for certain destruction" (Rawls, 2009, p. 189).

¹⁷ "[T]here is no such thing as independent personality free of community, and further, community as such does not absorb personality but creates and sustains it" (Rawls, 2009, p. 128).

¹⁸ "Personality is something over and above individuals as such. All persons are individuals, that is separate and distinct units, but all individuals are not persons. Personality is equivalent, perhaps, to what we mean by 'spirit'" (Rawls, 2009, p. 111).

biamo nemmeno comunità. Inoltre, a meno di non avere una comunità, non abbiamo personalità. Gli individui diventano persone nella misura in cui vivono in comunità” (Rawls, 2009, p. 112), ovvero affrontando una vita caratterizzata da socialità e apertura e fondata sul reciproco comunicarsi o, come direbbe Rawls, rivularsi.¹⁹

L’ultima citazione evidenzia, tuttavia, un aspetto ulteriore: la biunivocità del rapporto tra singolo e comunità. La comunità è essenziale affinché l’individuo si tramuti in persona; allo stesso tempo, però, tale trasformazione a livello individuale è imprescindibile affinché la comunità si crei, duri nel tempo e non corra il rischio di disgregarsi, divenendo un mero insieme di individualità. Si può affermare, dunque, che la comunità è tanto fondamentale per il mutamento da individuo a persona, quanto lo è la persona affinché una collettività si trasformi da insieme di individui separati in comunità: i concetti di persona e comunità sono “interdipendenti. L’uno non può esistere senza l’altro” (Rawls, 2009, p. 127).²⁰ E Rawls continua:

[l]’uomo è un essere personale e comunitario, e tanto questo essere comunitario quanto la sua personalità costituiscono l’elemento davvero peculiare dell’uomo nel suo distinguersi dagli altri animali [...]. Inoltre, la natura umana non è personale e comunitaria nel suo strato più esterno, bensì la tensione verso la comunità costituisce l’elemento centrale dell’essere uomo. La socialità umana non si genera in ragione della convenienza durante il processo evolutivo o come un elemento tra gli altri che si aggiunge ad una natura umana già sviluppata. L’elemento comunitario non è, quindi, un sottoprodotto di forze naturali o di accordi tesi al mutuo vantaggio, ma è ciò che costituisce l’essenza più autentica dell’uomo (Rawls, 2009, p. 215).²¹

Nella prospettiva del giovane Rawls, quindi, il vero aspetto distintivo dell’essere umano è il suo essere creato per vivere in comunità, il luogo in cui, acquisendo lo *status* di persona, diviene un essere morale, con il bagaglio di responsabilità e obblighi che ciò porta con sé.

¹⁹ “Unless we have personality, we do not have community. Further, unless we have community we do not have personality. Individuals become persons insofar as they live in community” (Rawls, 2009, p. 112).

²⁰ In un passaggio, Rawls sottolinea come i concetti di persona e comunità sono “interdependent. One cannot exist without the other” (Rawls, 2009, p. 127).

²¹ “Man is a personal and communal being, and this communality and personality constitutes the truly distinctive thing about man as opposed to the other animals [...]. Further, human nature is not personal and communal at its outer crust, but communality forms the core of man’s being. Man’s sociality did not come about as some measure of expediency in the process of evolution or as some further attribute to be tacked on to an already developed human nature. Communality is therefore not a by-product of natural forces or of agreements for mutual advantage, but is that which constitutes the inner essence of man’s being” (Rawls, 2009, p. 215).

CONCLUSIONE

Ma qual è propriamente la trasformazione a cui si sottopone l'individuo nell'incontro con la collettività? In che modo egli diviene persona e quali sono le caratteristiche che fa proprie?

Nella tesi, Rawls non affronta nel dettaglio tali aspetti e l'assenza nella sua produzione matura di richiami alle tematiche della stessa potrebbe invogliare a credere che il filosofo, col tempo, si sia discostato dagli orientamenti iniziali o abbia perso interesse per i relativi indirizzi.

Eppure, una lettura attenta di *A Theory of Justice*, in particolare della sua parte terza, sembra contrastare questa convinzione e offrire, pur con un'impostazione differente da quella giovanile, una risposta alle domande, sorte proprio in seguito alla riflessione di quegli'anni. In tale sezione, infatti, Rawls espone il graduale processo di sviluppo morale a cui si sottopone l'individuo in occasione dell'incontro con la società, suddivisa nei suoi sottoinsiemi (famiglia, associazioni, società allargata), e che gli permetterà di trasformarsi in persona morale.

Durante tale processo, osserva Reidy, si evidenzia come “gli esseri umani non nascono persone, ma lo diventano” (Reidy, 2017, p. 369)²²; e ciò attraverso la maturazione e la realizzazione del senso di giustizia nei membri del corpo sociale, *conditio sine qua non* affinché una società si mantenga stabile nel tempo. Tale senso di giustizia, inteso come l'inclinazione a vivere in accordo con i principi di giustizia alla base di una convivenza, è presente in ogni essere umano in qualità di capacità potenziale, ma necessita di accompagnamento e indirizzamento sociale – ad opera di attori collettivi come famiglia, associazionismo e realtà lavorativa, che rinforzano l'imprescindibile operato delle istituzioni – affinché possa effettivamente realizzarsi.

Pertanto, seppure il termine comunità²³ venga progressivamente abbandonato da Rawls, alcune tracce della sua idea originaria e delle sue ripercussioni sull'individuo continuano a costituire elementi fondanti del sistema del filosofo statunitense.

Durante tutta la sua produzione, infatti, l'individuo rimarrà ontologicamente orientato alla relazione con gli altri membri della società – intesi in qualità di cittadini, indipendentemente dall'appartenenza a differenti dottrine comprensive –, la partecipazione alla vita comunitaria si manterrà uno dei suoi obiettivi finali e sarà proprio l'esperienza della cooperazione a conferirgli abilità, tratti comportamentali e sensibilità – su tutte il senso di giustizia –, indispensabili per la fioritura e la salvaguardia di una società bene-ordinata.

²² “Human beings are not born persons. Rather they become persons” (Reidy, 2017, p. 369).

²³ Egli passa a considerare la comunità come una collettività di individui la cui unione poggia sulla condivisione di una stessa concezione di bene. A questo proposito, il liberalismo politico rifiuta di intendere la società in qualità di comunità perché ciò potrebbe giustificare un uso oppressivo della forza contro chiunque sia portatore di istanze estranee alla comunità stessa.

In breve, l'individuo rawlsiano conserverà sempre la consapevolezza che il conseguimento dei fini personali non possa che avvenire in una società improntata ad una cooperazione equa e giusta, in cui ognuno ispiri il proprio comportamento a norme di condotta condivise. E ancor più: attraverso l'esperienza della cooperazione, i cittadini comprenderanno "di aver bisogno gli uni degli altri dal momento che soltanto in attiva cooperazione con essi i talenti di ciascuno possono essere realizzati, e ciò in larga parte grazie agli sforzi di tutti. Solo nell'attività dell'unione sociale", quindi, conclude Rawls, "l'individuo può essere completo" (Rawls, 2005, p. 321).²⁴ Questo passaggio, come numerosi altri di *A Theory of Justice* e di *Political Liberalism*, non può che richiamare alla mente le parole del Rawls poco più che ventenne, quando, imputando all'esperienza della relazione con e nella comunità la trasformazione dell'individuo in persona, incominciava a tessere le trame di un rapporto tra il singolo e la collettività che, pur con inevitabili differenze, lo avrebbe accompagnato nelle diverse fasi della sua riflessione.

BIBLIOGRAFIA

Cohen, J. e T. Nagel. (2009). Introduction. In T. Nagel (Ed.) *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith, with 'On My Religion', by John Rawls* (pp. 1-23). Cambridge: Harvard University Press.

Habermas, J. (2010). The 'Good Life' - A 'Detestable Phrase': The Significance of the Young Rawls's Religious Ethics for His Political Theory. *European Journal of Philosophy*, 18, 3, 443-454.

Mosher, M. (1991). Boundary Revisions: the Deconstruction of Moral Personality in Rawls, Nozick, Sandel and Parfit. *Political Studies*, 39, 287-302.

Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rawls, J. (2009). A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith. In T. Nagel (Ed.) *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith, with 'On My Religion', by John Rawls* (pp. 103-258). Cambridge: Harvard University Press.

²⁴ "[P]ersons need one another since it is only in active cooperation with others that any one's talents can be realized, and then in large part by the efforts of all. Only in the activities of social union can the individual be complete" (Rawls, 2005, p. 321).

Reidy, D. A. (2017). Moral Psychology, Stability and The Law of Peoples. *Canadian Journal of Law & Jurisprudence*, 30, 2, 363-397.

Zwolinski, M. (2008). The Separateness of Persons and Liberal Theory. *The Journal of Value Inquiry*, 42, 147-159.

F o c u s
ON POLITICAL PRAGMATISM

BRINGING CHARACTER BACK IN: FROM REPUBLICAN VIRTUES TO DEMOCRAT- IC HABITS*

ROBERTO FREGA

CNRS, Paris

fregarob@gmail.com

ABSTRACT

The aim of this paper is to draw the attention of political theorists to the once popular and today too much neglected role of character in fashioning democratic politics. I do this through a discussion of what I consider the two most promising contemporary approaches: the republican theory of civic virtues and the pragmatist theory of democratic habits. My claim is that habits, more than virtues, provide a promising starting point for enriching our understanding of democracy. The paper proceeds as follows. After having clarified the philosophical grammars of virtues and habits and their stakes, I discuss at some length the republican theory of civic virtues, distinguishing its two main branches, the neo-Athenian and the neo-Roman, and showing that both run into significant theoretical troubles. I then proceed to examine the pragmatist account of political habits and show that it proves more successful than republican virtues in explaining how different trait of character could be integrated into a normative account of democracy.

KEYWORDS

Pragmatism, republicanism, civic virtue, habits.

1. THE PHILOSOPHICAL GRAMMAR OF VIRTUES AND HABITS

As scholars in the tradition of modernization theory among others have shown, in the last four decades emotions, affects, sentiments, and more generally human subjectivity have caught the attention of human and social sciences in unprecedented ways¹.

* A first version of this paper has been presented at the conference “Pragmatism, Wittgenstein, and the Virtues: Three Heterodox Approaches to Ethics”, University College Dublin, 14-5 September 2015. My warmest thanks to Sarin Marchetti for the invitation and to all the participants for the helpful suggestions. I would like to thank also Shannon Sullivan and the two anonymous reviewers of this journal for their comments and criticisms.

¹ See in particular (Ehrenberg, 2010).

Political philosophy has progressively caught up, beginning a turn away from the rationalistic, epistemic, and justificatory styles of idealized theory that had become mainstream since the '70s². Important as this movement has been in recovering relevant factors of political experience, it has so far only minimally invested the narrower field of democratic theory where more epistemically oriented approaches continue to dominate. Yet, to a certain extent, political philosophy has always acknowledged the relevance of individual factors in shaping collective life, something that dates back at least to the Greek's theory of personal excellence and, later, to all those theories that have acknowledged the political priority of character over social structures and moral principles. One has to think only to Machiavelli's emphasis on the political role of elites' virtues, or to Alexis de Tocqueville's analyses of the democratic ethos, just to name two theorists that lay at the opposite sides of the political spectrum. Yet this view of political life, which has provided western theorists a shared background for centuries, has somehow fallen in disrepute, particularly in political philosophies directly or indirectly shaped by the analytical tradition, so that for the largest part of the 20th century character and related concepts have practically disappeared from mainstream political philosophy³. The only possible exception to this trend has been republicanism, with its reiterated emphasis on the political relevance of civic virtues, even though republicanism too has grown progressively uneasy with respect to its own core moral values, often in reaction to hegemonic liberalism.

While liberal criticism of thick politics and of what John Rawls has dubbed "the fact of oppression" has certainly played a salutary role in clearing the ground from paternalistic and oppressive conceptions of politics, the *de facto* ban on character has impoverished our philosophical conversation, and contributed to nailing down our theoretical agenda to legalistic and justificatory issues, that in no way should exhaust the scope of political reflection. Considering this trend unfortunate, yet hopefully reversible, in this article I plea for bringing this venerable tradition back into the political conversation. This goal will be pursued through a critical examination of two major concepts, civic virtues and democratic habits, that I will discuss with reference to the two political traditions that have mostly contributed to the understanding of the place of character in political life. On the one hand republicanism, the tradition than more than any other has explored the political function of virtues as bastions against social domination and the corruption of political life. On the other hand, American pragmatism, which more than any other 20th century philosophical school has contributed to

2 For a survey of this literature, see (Leys, 2011).

3 There are of course exceptions. They are however too sparse to provide significant counter evidence to this claim.

a philosophical theory of democratic habits whose political implications are as far reaching as they are neglected.

By reflecting upon differences and similarities between these two different philosophical grammars of political life, I wish to show that habits have a marked superiority over virtues when it comes to conceptualizing the place of character in politics. As I intend to show, pragmatists, like republicans, contend that appropriate traits of character are the backbone of a well organized polity, so that the pursuit of the normative goal these traditions posit – nondomination for the republicans and democracy for the pragmatists – requires also a specific cultivation of character. While the similarities between pragmatism and republicanism are more than episodic, the differences remain significant. The article reconstructs and compares the philosophical grammars of civic virtues and democratic habits. I begin by examining the republican theory of virtues, identifying two main conceptions of virtues which corresponds to the two major currents of republicanism, the so called neo-Athenian and neo-Roman. My claim is that both of them run into significant theoretical troubles precisely because they misconstrue the relation between character and politics. I then proceed to examine the pragmatist account of political habits and show that the concept of habit fulfills this task better than that of virtue.

2. THE REPUBLICAN GRAMMAR OF VIRTUES

Republicanism has gained new impetus in the political theory of the last four decades thanks to its capacity to reintroduce character into political discourse, a dimension of political life that political thought – particularly its liberal Anglo-American variants – had consistently neglected. This dimension has been articulated either in terms of a recovery of duties as a necessary complement to rights, or as a recovery of character as against formalistic, rule-based conceptions of politics. Indeed, as Richard Dagger has aptly summarized, the task of republicanism: “is to find a way of strengthening the appeal of duty, community, and related concepts while preserving the appeal of rights” (Dagger, 1997, 4). Since its beginnings, republicanism has pursued the goal of reviving forms of political thought that place civically oriented concepts at the centre of their vocabulary. This has been a commendable task, and one which has met with considerable success, if one thinks, for example, of the way in which liberals have been willing – to a significant extent – to accept the republican challenge and to allow conceptual room for virtue and duty besides rules and rights⁴. There are reasons, however, to suspect that the republican project has been pursued in a somewhat insuf-

⁴ For an informed discussion, see (Macedo, 1990).

ficient and sometimes confused manner. This leaves room for considerable improvement in the direction republicans have indicated, while relying instead upon conceptual resources derived from other philosophical grammars.

Contemporary scholars of republicanism⁵ tend to agree that the republican tradition in political theory is roughly divided into two main strands, one referring directly to Aristotle and sometimes called 'neo-Athenian', and the other referring to the Roman tradition and usually called 'neo-Roman'. This division is particularly relevant for our purposes as the divergences among the two strands concern precisely the political relevance of virtue. Both strands of republicanism acknowledge the irreducibly social nature of human beings, yet they draw different normative conclusions from it. Moreover, they both admit that the central task of politics consists in shaping the collective project of a polity, but conceive of the task and scope of government in quite different ways. Another feature shared by both strands, and one which distinguishes them from pragmatists, is that republicans tend to limit the scope of character to activities directly tied to the social role of citizenship. Consequently, their concern for human character is limited to virtues which are relevant to this role. This is the reason why for republicans the only virtues that matter are civic virtues.

While neo-Athenian republicans' emphasis on character or virtue may lend credit to the idea that the notion of virtue is incompatible with the basic assumptions of a liberal society, a significant consensus exists today, even among significant strands of liberalism, on the fact that virtues should be accorded a place in any account of political life. Significant disagreement remains, however, when it comes at specifying the normative implications one could or should derive from it.

Neo-Athenian republicans are the most explicit about the formative and self-expressive role of political participation, proposing an image of democracy based on the idea of citizens' commitment to active participation fostered by a deep sense of civic virtue, which in turn is constantly renewed and animated by the activity of the state. As Michael Sandel has remarked: "given our nature as political beings, we are free only insofar as we exercise our capacity to deliberate about the common good, and participate in the public life of a free city or republic" (Sandel, 1998, 26). In agreement with a tradition dating back to Aristotle, they maintain that active involvement in public affairs has an intrinsic, or constitutive, not merely instrumental function in human life. Indeed, to participate in public actions oriented towards the common good is considered to be an activity with intrinsic worth, as it is conducive to a better and fuller realization of individual life. For this reason, this strand of republi-

⁵ See works by Dagger (1997); Maynor (2003); Burt (1993); Honohan (2003); Peterson (2011).

canism is sometimes called 'intrinsic', as opposed to the 'instrumental' variant, which roughly corresponds to the neo-Roman alternative.

Neo-Athenian thinkers often associate politics with morality, and the language of virtue is expedient to reinforce this link. Republicans of both stripes tend to favor a moral reading of virtues because they think that the greater threat to good politics is moral and political corruption, conceived as the prioritization of one's private interest to public concern. Morality is therefore politically relevant insofar as it helps individuals to subordinate their private interest to the pursuit of the common good.

Republicans have been surprisingly elusive in their effort to theorize civic virtue. The best account to date remaining Alasdair MacIntyre's, I will refer to it to articulate the republican conception of civic virtue. I find particularly helpful MacIntyre contention that the concept of virtue has a teleological structure and is therefore inseparable from the normative ideal of a good, or *telos*, which provides the benchmark for assessing the degree to which a virtue is effectively exercised as well as justifying its worth. Hence specification of the *telos* is expedient in deciding which virtues are most appropriate to a given situation. As a matter of fact, virtues have traditionally been conceived as means towards ends, and we can distinguish an intrinsic and an extrinsic interpretation of the means-end relation. According to the intrinsic conception, whose main representative is Aristotle, the exercise of virtues is part of the good they are conducive to, whereas, according to the extrinsic model, the exercise of virtue is a mere instrument that is valued and prized for the external outcome to which it is conducive. In both cases, political activity can be understood as a kind of practice, by which MacIntyre means "a coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended" (MacIntyre, 1981, 187). While not all that MacIntyre says about virtue is relevant in this context, a selective reading of his analysis provides a useful starting point to examine the function of virtue in a republican theory of politics. Moreover, the definition of virtue through the notion of practice has the advantage of making explicit key features that republicans consider necessary ingredients of their virtue-based conception of politics. Below I describe seven traits MacIntyre associates with the concept of practice, and relate them to themes in the republican tradition:

1. *The idea of a common end which orients the exercise of the practice.* This idea is clearly expressed in the republican rejection of liberal neutrality and in the understanding that citizenship is defined in terms of an obligation towards

the community which derives from awareness of our dependence upon it: “The guiding principle for [civic republicanism] is the existence of significant moral obligations which citizens, as human beings, have to each other as members of political communities. In this sense, civic obligation is viewed as a fundamental feature of, and as being essentially rooted within, the polis. Civic obligation is embedded and, crucially, is prior to the individual” (Peterson, 2011, 58).

2. *The idea of competence or excellence in exercising a given role.* Whereas liberals assume that adult human beings dispose of the basic competences to be citizens, republicans consider that these competences exist only when trained. Hence the indispensability of the notion of virtue for most, if not all, republicans, as well as the general tendency to conceive of virtues as role-based.

3. *The indispensability of processes of social learning in acquiring the status of citizen.* To practise citizenship, some prior requirements must be fulfilled, that is, citizens have to be empowered to act: “What this means is that the habits, customs, and traditions of a community, its *moeurs*, its codes of moral and civil conduct, have to be such that there is within them a secure place for the practice of citizenship” (Oldfield, 1990, 184). The republican claim is that the practice of citizenship is unnatural for human beings, hence without training it is unlikely to occur.

4. *The bi-univocal relation between virtues and institutions.* The exercise of a practice can satisfy given normative standards only if institutions and virtues are balanced. Institutions must be sustained by virtues and they must contribute to the formation and maintenance of virtues. On the one hand: “the ability of a practice to retain its integrity will depend on the way in which the virtues can be and are exercised in sustaining the institutional forms which are the social bearers of the practice” (MacIntyre, 1981, 195). On the other hand: “the virtues are ... themselves in turn fostered by certain types of social institutions and endangered by others” (ivi). As authors such as Philip Pettit and John Maynor have emphasized, the republican polity presupposes that political institutions and individual virtues are successfully integrated. The attainment of political goods such as non-domination is clearly and explicitly dependent upon the joined operation of both institutions and virtues.

5. *The idea of an explicit normative standard or value shared by the participants to the practice and agreed as a criteria for assessing the quality of individual's contribution to the practice.* Republicans translate this idea in terms of a

normative standard of citizenship, or of distinctive civic values related to a duty to comply. This idea is embedded in the image of the common good to which each citizen is committed.

6. *The idea of practice as defining the social space within which virtues are exercised.* “In the civic-republican conception of citizenship, the emphasis on practice gives rise to a language of ‘duties’, whose discharge is necessary to establish individuals as citizens among other citizens. It is thus a communally based conception of citizenship: individuals are only citizens as members of a community. They need ‘empowering’ in order to be able to act as citizens, and they can retain their autonomy, but only if it is exercised not just with respect given to others’ autonomy but also in accordance with a practice which is socially defined, and which they have a duty to engage in. The social bonds between citizens are not, thus, contractual, but are based upon sharing and determining a way of life. It is shared commitment to the practice which makes individuals citizens, and in the process creates and maintains the social solidarity and cohesion of the community upon which the practice rests”, (Oldfield, 1990, 178). By acting, by public service of fairly specific kinds, individuals demonstrate that they are good citizens. This public service relates to what is necessary for citizens to do in order to define, establish, and sustain a political community of fellow-citizens. Military service, rearing of young, and deliberation are typical activities that are constitutive of citizenship because these activities are constitutive of the life of the community itself.

7. *The idea of an internal relation of virtue to good.* Part of what it means to engage in a practice is to excel in achieving (or contribute to achieving) the goods which define the practice itself. To be a virtuous or civic citizen means to take a certain pleasure in doing the kind of thing that is expected of a citizen, that is, pay the taxes, monitor state activities, restrain from exercising domination etc. It also means to believe that engaging in these activities is not a mean for an external good, but it a part of the good itself.

While MacIntyre’s definition best suits neo-Athenian or ‘intrinsic’ republicans, it also applies to neo-Roman or ‘instrumentalists’, as they too consider the cultivation and exercise of some specific civic virtues a necessary condition for achieving highly desirable political goods. Even a liberal republican such as Richard Dagger believes that we “must find some way to restore a sense of common purpose to civic life” (Dagger, 1997, 4), and that this requires “to find a way of strengthening the appeal of duty, community, and related concepts”. Indeed, even for liberal republicans such as

Dagger, the very idea of virtue makes sense only in connection with that of end, good, or *telos*. As he explains: “[s]omeone exhibits civic virtue when he or she does what a citizen is supposed to do. In this respect civic virtue is like the other virtues, which typically relate to the performance of some role or the exercise of a certain skill” (Dagger, 1997, 13). A virtuous person is someone who performs well with respect to a given end. In the case of ‘civic’ virtue, this given end is the common good. Indeed: “[c]ivic virtue is the disposition to act for the good of the community as a whole” (Dagger, 1997, 128).

The second most important feature in the republican appraisal of virtue after the means-end relation, is the sharp separation between the public and the private sphere, which republicans express in the idea that civic virtue is the capacity to renounce personal attachments, interests, desires to serve the common good. The republican discourse on virtue requires the acceptance of a sharp separation between the private and the public. At its core lies the question whether to reach common goods human egoistic impulses should be expelled from the public domain, or whether institutional solutions can be found to extract public benefits from them. Shelley Burt has nicely captured this internal tension by distinguishing three main types of virtue-based republican psychology, which are worth mentioning. They are: (1) the education of desire; (2) the accommodation of interests, and (3) the compulsion of duty (Burt, 1990). Emphasis on desire implies a focus upon passions and appetites in the cultivation of civic virtues. According to this view, it is not by sacrificing personal interest or private advantage that the common good is achieved, but by attaching personal rewards to actions conducive to the common good. The second psychological model emphasizes the rational accommodation of interests and assumes that at the basis of individual behavior there is a rational calculation of personal advantage. The idea is that this selfish orientation can be conducive to the common good when it is structured by the norms and institutions of the commonwealth. More than civic virtues, it is then the virtuous republic which is crucial. This approach closes the gap between republicanism and liberalism as it puts the weakest premium on individual character. The third model, the compulsion of duty, rejects both previous psychologies and introduces the idea of a rational motive that is independent of any kind of individual drive. According to this quasi-Kantian view, passions, appetites and any form of self-interest are all obstacles to achieving the common good, and need to be curbed and replaced by reason.

Whereas models of the education of desire and the compulsion of duty all place a heavy burden on citizens’ responsibility to achieve the common good, and in so doing legitimate interference of public institutions in shaping citizens’ attitudes, the model of the composition of interests relies rather upon the capacity of institutions to mediate

among competing private interests. In its most radical form, this instrumentalist view can renounce any appeal to virtues, and precisely for this reason it has been charged with throwing the baby out with the bath water, as it were, since no specific republican trait remains.

A third aspect to be noted is that republicans tend to offer a restrictive view of virtue as *civic* virtue, that is to say, that set of virtues that are most directly related or conducive to goods that have to do with communal life, to common goods. According to this perspective, there has hardly been any systematic effort to draw up a list of civic virtues: either civic virtue is considered in the singular as the proper kind of political virtue republicans promote, and in that sense it corresponds to the willingness to subordinate private to public interests, or it has been identified, in the wake of Pettit, with the virtue of non-domination, to which I will return. As Dagger states it, “[s]omeone exhibits civic virtue when he or she does what a citizen is supposed to do” (Dagger, 1997, 13). Civic virtue is then defined through the opposition between the personal or individual and the common good: “Virtues are valuable because they promote the good of the community or society, not because they directly promote the good of the individual” (Dagger, 1997, 14). Civic obligation comprises the duties expected of a citizen within a particular political community. No clear definition of the precise tasks required by civic obligation exists, and indeed these are likely to differ according to the particular political community, but they can usually be understood to refer to certain civic, social, and economic activities. Hence the idea of self-renunciation for the sake of a common good that is higher because related to the life of the community is clearly inscribed in the republican tradition.

Iseult Honohan is among the very rare republican thinkers to attempt to draw up a coherent list of republican virtues, among which she mentions (a) awareness, (2) self-restraint, (3) deliberative engagement, and (4) solidarity (Honohan, 2003). It is worth pausing to examine them before passing on to the discussion of pragmatist habits. *Awareness* refers to the fact of being sensitive to mutual interdependencies and common concerns in a world shared with others. Honohan describes it in terms of what we owe each other as *citizens*, and not as individuals who belong to a social unit defined in non-political terms, such as gender, race, religion, or other. *Self-restraint* refers to virtuous citizens as refraining from pursuing their own self-interested goals in wealth, power, and status. It is the classical idea of putting the common good before the private. It implies the acceptance of individual costs to promote the common good in terms of money, time, status, and other individual achievements. “This is implied in taking responsibility as a citizen for what happens in the common world rather than focusing on personal integrity alone” (Honohan, 2003, 161). *Deliberative engagements* refers to the deliberative attitude consisting in adopting the standpoint of others. Politics is a process whereby the common interest is first defined and then

pursued. Thus willingness to deliberate is a central virtue of civic republicanism. *Solidarity* refers to a direct concern for our fellow citizens which is not captured by the liberal command of abiding by laws.

With the exception of the most radical strand of instrumentalist, republicans believe that good politics requires practices of self-restraint as means to pursue the common good, and this fact explains why civic virtues are so important. Virtues are then a proxy for 'duties'. Yet this view puts republicans in an uncomfortable theoretical position, as their political project depends upon a foundational conception of politics which, in the anti-foundational temper of our culture, lacks the normative resources upon which the ancient republican ideas were founded. On the one hand, they need virtues to complete their normative account of social life. On the other hand, they are aware that the liberal temper of our societies is decidedly impatient with the idea of the good citizen as well as with its related injunctions of political participation participation and commitment.

3. THE THIN CHARACTER OF EXTRINSIC REPUBLICANISM

It is having these difficulties in mind that so-called neo-Roman republicans have tried to refashion republicanism in more liberal friendly ways. Instrumental republicans retreat to a thinner, and apparently less controversial, conception of virtue. In so doing, they hope to have the cake – keep in touch with the venerable tradition of republicanism and its original political language – and eat it too – escaping the troubles into which this tradition runs. Yet the solution is far from being entirely convincing.

To achieve their goal, neo-Roman republicans have shifted their attention to two apparently less controversial sets of virtues – those related to deliberation and those related to non-domination. Neo-Romans generally place a premium on the epistemic virtues of good deliberators on the ground that these virtues are directly related to participation, conceived as an essential ingredient of citizenship. Hence good citizens are re-described as good deliberators. In this view, traditional virtues of love of country, self-renunciation, passionate patriotism, public-spiritedness are replaced by virtues which emphasize critical distance and objectivity, and in that sense instrumental republicans promote a detached rather than a passionately involved model of citizenship. It is, however, unclear how purely instrumental deliberative competences can overcome the structural tension between private and common goods, which is the self-confessed goal pursued by republicans. Burt has, for example, suggested that focusing upon deliberative procedures as they take place at a more local and de-centred level, which are in turn more directly focused upon citizens' real interests, can be conducive to the republican good. Indeed, a central notion of this strand of

republicanism concerns precisely an institution's capacity to track citizens' interests, and in so doing arouse in them a sense of obligation towards the polity. What remains unclear, however, is how a concern for the public good may be generated out of individual private interests. The problem is, however, that de-centring the level of analysis merely begs the question rather than solving it. Stating things otherwise, deliberative competence does not belong to the grammar of virtue. There is nothing in that notion that is capable of motivating an individual's concern for the common good. As a consequence, the central republican question how to restore a sense of common purpose to civic life remains unanswered. Deliberative competences do not enable republicans to have their cake and it.

Let us now turn to an apparently more promising attempt within the camp of intrinsic republicanism. Pettit has notably proposed an alternative strategy which attempts to reconcile a distinctive republican take on politics with the preservation of some central tenets of a liberal culture. This approach maintains an important role for virtue in politics, defined this time even more restrictively by its relation to the common good, now identified as non-domination. Pettit's account of civic virtues or, as he prefers to call it, civility, derives from his selective orientation to non-domination as the overarching goal of the republic. To be effective, institutions require that they: "win a place in the habits of people's hearts" (Pettit, 1997, 241). To achieve this goal, institutions should be supplemented by social norms: "the laws must be embedded in a network of norms that reign effectively, independently of state coercion, in the realm of civil society" (Pettit, 1997, 241).

Pettit articulates this concern for virtues in terms of civility, by which he does not refer to a list of virtues but rather to a general attitude of positive orientation toward the common good, articulated in terms of non-domination. Civilities are needed for several reasons. First: "people enjoy a higher degree of non-domination under a regime where there are norms to support republican laws", (Pettit, 1997, 246). Social norms tend to have a strong influence on an individual's compliance with law. Second, republican civility enables individuals or groups to identify interests that are not tracked hence not protected by law. Activists display republican civility when they raise questions of justice or respect and struggle to change laws. Third, civility helps in the "effective implementation of legal and related sanctioning". Enforcement of law and sanctioning presuppose not only that people approve compliance with law, but also react against non-compliance, for example, identifying and reporting offenders. Police alone can do little if society does not assist. Ordinary people must be active in sanctioning infractions and calling in the legal authorities. This is the basic republican idea that "the price of liberty is eternal vigilance", (Pettit, 1997, 250). Pettit's emphasis on vigilance is consonant with the classical tenets of the republican tradition, as vigilance is the antidote against corruption. Pettit speaks in this sense of a "virtuous vigi-

lance” when he refers to citizen practices of whistleblowing. Being a good citizen requires possession of three clusters of virtues all directly or indirectly related to the achievement of non-domination both in interpersonal relations between citizens and in political relations. The first cluster includes *deliberative virtues*, that is, those virtues that are required to articulate one’s own and others’ interests with the aim of tracking them. Consonant with Pettit’s proposal, Maynor has identified the following (open) list of deliberative virtues: “listening to the other side; respecting the ‘other’; solving matters in a conversational manner; and being able to accept decisions that one is opposed to with the understanding that they do not constitute arbitrary interference” (Maynor, 2003, 171). The second set includes the *virtues of duty*. These express the central republican intuition according to which citizens should do their best not only to comply with laws but also to make others comply. The third set of virtues includes *virtues of contestation*, that is, citizens should engage actively in practices of vigilance and contestation of state power in order to monitor State’s tendency to adopt dominant positions⁶.

Pettit makes explicit that the reference to social norms cannot be explained in purely instrumental terms, as it implies a process of identification with a community, the idea of social norms being inseparable from the existence of the social group which acknowledges such norms. Hence to adopt a norm is to endorse the standpoint of the social group that supports it. Civility is the process whereby an individual identifies himself with a larger group and subordinates his/her own selfish interests to those of the group. Here Pettit draws consistently upon the classical republican idea according to which, without the idea of a common good, there is no good politics, that is, the republican state needs republican social norms, and compliance with social norms requires in turn recognition that that ‘the good’ is the good of the social group whose members share these norms. ‘Norms’ refers to a plurality of social identities (woman, citizen, human being...) and the capacity to take on these plural identities is part of what it means to be a citizen of a republican state. Civic virtue or civility is the virtue which refers to that specific social role which is citizenship. Hence civility is the consequence of “the irrepressibly social nature of our species” (Pettit, 1997, 260), and civic virtuous behavior is not the result of self-obligation but rather of identification with a particular social group, the political community. For Pettit, this identification requires the awareness that the state provides us with the most important good – non-domination. Trust and vigilance are then introduced as a necessary integration of civility. Without trust, individuals remain confined to the restricted circles of family and friends, whereas for a republican polity to thrive, there should be shared trust – of

⁶ See (Maynor, 2003, 42) and (Pettit, 1997, 207).

other citizens as well as public officers. In addition, republicanism requires that trust be combined with vigilance, so that to be vigilant towards public officials does not mean mistrusting them but: “maintain[ing] a demanding pattern of expectations in their regard: to insist that they should abide by certain procedures, for example, that they should accept challenges to their actions in parliament or in the press, that they should allow access to information on relevant aspects of their personal lives, and so on” (Pettit, 1997, 264).

While convincing for several reasons, Pettit’s account of civility does not offer an updated discourse on civic virtues, and his preference for the less evocative and less contested term of civility is telling. The uncoupling of virtues from goods he accomplishes is such that civilities resemble competences or skills more than virtues, that is abilities that can be put in the service of this or that external end, hence of either good or bad ones. The republican rehabilitation of virtue is, therefore, caught in an insuperable dilemma. Either republicans remain faithful to the original program of a virtue-based conception of politics, then expose themselves to well-known liberal critiques. Or they opt for a thinner conception of virtue-as-competence, but then lose the theoretical grammar of virtue, so that their account falls back on a rather standard rule-based conception of political action in which human character plays only a limited role. In conclusion, we can say that, whereas neo-Athenian republicans succeed in connecting individuals and society but do it in the wrong way, neo-Roman republicans fail to explain the connection between character and politics, precisely for the same reasons liberals fail. A habit-based theory of politics aims precisely to solve this contradiction by replacing the philosophical grammar of virtue with that of habits.

4. PRAGMATISM AND THE REDISCOVERY OF HABITS

I have indicated above that pragmatists take their starting point in political theory at a place that is at the same time close and distant to that of republicans. This theoretical starting point is epitomized by the notion of habit. Whereas the concept of virtue has a direct political bearing, habits are a much broader concept, which covers the entire domain of human action. The notion of habit is the building block of the pragmatist theory of action, and it is central to the pragmatist account of how individual actions contribute to the democratic quality of a polity⁷. As such, the notion of habit

⁷ The most comprehensive study of the notion of habit in the pragmatist tradition is (Kilpinen, 2000). In this valuable book, the reader will find plenty of information concerning the theoretical function this notion has played in the thought of the main figures belonging to this tradition, with an empha-

plays a central function in the general philosophical outlook of all the main figures of the pragmatist tradition. Charles S. Peirce relies upon this notion to define the central categories of epistemology, such as meaning (the meaning of a concept is the habit it entails), belief (the essence of belief is the establishment of a habit), reasoning (reasoning is the self-controlled practice of adopting a habit), and symbol (the interpretant of a symbol is a habit). Habits are for Peirce generalities, and a habit is “a tendency to repeat any action which has been performed before”, (Peirce, 1998, 223). But the notion of habit plays also a decisive role in William James’ psychology. As James’ often quoted sentence says: “Habit is the enormous fly-wheel of society, its most precious conservative agent. It alone is what keeps us all within the bounds of ordinance, and saves the children of fortune from the envious uprisings of the poor. It alone prevents the hardest and most repulsive walks of life from being deserted by those brought up to tread there” (James, 1950, 121). Finally, John Dewey saw in habits the cornerstone of social psychology, as the dialectic between habits, instincts, and intelligence defines the basic human way of functioning. Indeed “[h]abit is the mainspring of human action, and habits are formed for the most part under the influence of the customs of a group. The organic structure of man entails the formation of habit, for, whether we wish it or not, whether we are aware of it or not, every act effects a modification of attitude and set which directs future behavior”⁸.

Habits are given priority over intentional states in shaping human conduct, and intentional activities are seen as being only secondary to habits. This fact not only means that the network of intentional states can function only on the basis of, and be applied in the context of, a background of dispositions, but also that intentional states are dependent upon processes of habituation and have to be logically explained in terms of these. The general idea is that social behaviour is essentially shaped by the interaction of individual habits with the contingent and ever-changing demands of contextual situations, with reflexivity intervening only as a second order steering mechanism. So conceived, habits exercise an important explanatory role almost in any field of social theory, politics included. This in contrast to the notion of virtue, and in particular that of civic virtue, which makes a direct call on an individual’s willingness or orientation towards values which are of direct political importance.

The weaker and indirect connection between habits and politics is probably responsible for their less successful career in political theory. Equally relevant for their neglect in democratic theory is the fact that historically there has been a tendency to

sis on theories of action. For a political account of the place of habits in a pragmatist theory of democracy, see Frega (2019a).

⁸ (Dewey, 1927, lw2.334-5). For a fuller examination of Dewey’s perspective on virtues and habits, see Frega (2019b).

interpret habits in terms of the unreflective and routinized repetition of the same, whereas virtue has traditionally been associated with individual autonomy and self-sacrifice. Indeed, considered from the standpoint of the opposition between repetition and autonomy, habits have little to offer democratic theory, precisely because they lack the basic ingredient required by any normative project, that is, the capacity to ascribe responsibility to the bearer, so as to be able to engage in normative evaluations, which is what the notion of virtue precisely aims at. Moreover, partially at least, pragmatists can be seen to subscribe to a variant of what German philosophical anthropology names the “Entlastung” (facilitation), which is to say the idea of habits as being essentially in the service of freeing higher human capacities, an idea clearly stated by James and by Dewey. From this perspective, the political relevance of habits becomes secondary and indirect at best. As long as habits are appraised, as is, for example, the case in Bourdieu’s theory of *habitus*, as structuring patterns which play actors behind their backs, so to speak, treating them as mere cultural or sociological dopes, it is difficult to see how they can be put to use in theoretical projects other than those of a structural, sociological, or genealogical explanation of why things are as they are and people behave as they behave. Normativity, in that perspective, is simply explained away.

Yet for the pragmatists habits are far from being blind and conservative structures, they are indeed endowed with a creative potential that makes them essential factors not only for social stability but also for social change. They are “judgments of the body”. Habits as well as emotions incorporate a reflective dimension which is however not cognitive or symbolic but rather operational and embodied. As Peirce already acknowledged, even logical inferences can be seen as being operated unconsciously through perception (Hookway, 1990). Far from being unconscious and repetitive, habits have a rational content precisely insofar as rationality has a habitual dimension, so that habits incorporate perceptive, affective, and reflexive features that are the basis on which social interactions are built. In so doing, they play a fundamental function in giving shape to our interactions with the social world. Hence, in order to understand the role habits play in democratic politics, we should resist too hastily adopting a list of pragmatist habits by way of comparison with a list of republican virtues. I suggest instead that we focus on how the logical grammar of habits differs from that of virtues.

Three main differences between republican and pragmatists need to be emphasized. The first and more obvious is that pragmatists explain the political relevance of character in terms of habit rather than virtue. The second is that pragmatists have articulated a general theory of habit which renders republican efforts at articulating a concept of virtue pale. The third is that habits which are relevant to politics are not specifically political – or civic – so that pragmatists tend to consider habits in their broad context rather than focusing upon a limited sub-set of specifically political hab-

its. Whereas republicans tend to reduce virtue to selected virtues directly oriented – and supposedly conducive – to the common good, pragmatists focus on those ordinary habits which are the backbone of social interaction, to concentrate only at a later stage on the political consequences of these same ordinary habits. As a consequence, whereas for republicans civic virtues are mainly resources to be used in moments of direct political involvement, as the model of contestation shows, pragmatists emphasize the tacit and ordinary structure of the democratic way of life. We see emerging here, to a certain extent, the difference between a conception of politics as specialized practice, and of politics as an ongoing form of social interaction.

So what is a habit? Habits are tendencies to reproduce the same type of behavior when the same circumstances occur. “The essence of habit is an acquired predisposition to *ways* or modes of response, not to particular acts” (Dewey, 1922, mw14.32). In other words, a habit is a disposition to face similar circumstances with similar patterns of response, it is not the blind repetition of the same behavioral sequence. Habits define the basic structure of behavior by specifying the patterns of interaction between an agent and his/her environment. On the one hand, they “incorporate” the outer environment through processes of socialization. On the other hand, they shape it by producing regular and expectable patterns of action. Social action is, therefore, essentially shaped by habit. This fact explains why habits must matter to democratic theory, because if the political quality of a community depends to a significant extent upon the kind of habits shared by its members, then the question which habits promote and which hamper democracy becomes relevant.

Habitual tendencies or dispositions are neither rigid nor blind, and the feedback produced by their exercise leads to their modification. Peirce has insisted that habits embody generalities and to that extent have a meaning which largely exceeds mere repetition. That each habit is a general means in fact that it incorporates an idea which it translates into action. Or, as Dewey writes: “thought which does not exist within ordinary habits of action lacks means of execution” (Dewey, 1922, mw14.49). This is valid also for democracy considered as a general concept and as a system of values. Its existence is evanescent if detached from concrete ways of interacting among individuals, and from the habits that sustain these interactions. From this quick account is evident also why for pragmatists the relevant question is not that of which virtues make us good citizens, but which habits make us good social actors. Indeed, the broader scope of the concept of habit does not only serve to provide a more solid ground to a character-based conception of politics. In addition, it fosters an enlarged conception of democracy conceived as a “form of society” or “way of life”⁹.

⁹ See Frega (2017).

The added value of introducing a habit-based theory of behavior in political theory depends also from the fact that from an action-theoretic standpoint the concept of habit offers a larger explanatory basis of human behavior than the kind of purposive theory of action which is generally presupposed by virtue-based theories of action. And indeed republican conceptions of politics usually conceptualize virtue as a conscious, intentional, rationally chosen basis for action. A politics of virtue, like a politics of will, desires, and interests, will therefore tend to focus nearly exclusively upon the conscious dimension of individual life, hence blinding itself to the powerful political effects of those aspects of individual life that are not within direct control but which nevertheless dominate our lives. Pragmatists such as Peirce, James, and Dewey have all emphasized the rational nature of habit conceived as embodied generality, by which they mean that a habit incorporates and translates into action a general idea or value. Debates in critical race theory have shown for example that most of the time racial and discriminatory attitudes are tacitly inscribed in ways of acting of which the agent is often unaware, so that an individual may combine the abstract endorsement of anti-racist ideas with deeply engrained racial habits¹⁰. The obvious consequence is that undemocratic values continue to persist under the guise of tacit and non-problematized habits. We know today beyond reasonable doubt that forms of privilege and discrimination such as that associated with gender, race, religion, social status operate as unseen, invisible, even seemingly nonexistent determinants of action. Given their hidden mode of operation, something more indirect than and much different from conscious argumentation is required. Emphasizing the democratic relevance of habits goes therefore well beyond a mere moral exhortation to mobilize public and private energies to build a democratic character. Several studies as shown for example that when moral norms such as those that stigmatize racial discrimination coexist with contrary habits, high levels of discrimination may coexist with they overt denial.

Recognition of the habitual dimension of action bears tremendous consequences not only at for our understanding of how everyday undemocratic interactions undermine the democratic aspirations of a society as injustices continue to be perpetrated without often even being acknowledged. In a more dramatic way, also institutions may become blind to them and consolidate tacit discriminatory procedures, especially when only overt or intentional discrimination is admitted. The example of racial discrimination is telling. As Michelle Alexander impressively documents (Alexander, 2012), denial of implicit racial bias, i.e. refusal by courts to admit that judiciary decisions may be determined by racial habits, is the greatest cause of racial discrimination

10 See for example (Sullivan, 2006; MacMullan, 2009), both explicitly relying on habit as a key concept to analyze and criticize contemporary forms of racism.

and denial of justice in the U.S. legal system. Because only intentional discrimination is considered relevant, actions based on racial habits that do not explicitly admit racial grounds are extremely more difficult to sue. Under these circumstances, acknowledging the political relevance of habits would amount not only at concrete attempts at improving social relations throughout society, but also to achieve a far greater level of legal justice as is the case today.

A politics of virtue, like a politics of will, desires, and interests, will focus nearly exclusively upon the conscious dimension of individual life, hence blinding itself to the powerful political effects of those aspects that are not within direct control but which nevertheless dominate our lives. A habit-based political theory, on the other hand, shows that eradicating forms of social injustice such as racism will inevitably fail if the main lever upon which it relies is the moral injunction to become decent citizens. What is required, rather, is a critique and a social practice that directly target tacit undemocratic habits. The political consequences which stem from a habit-based approach to democracy are, therefore, momentous. A habit-based theory of action has therefore better chances than a virtue-based to help us conceptualize the broadest possible spectrum of attitudes which are required for a democracy to thrive.

5. DEMOCRATIC HABITS

Within pragmatism we find reference to three distinct classes of habits which, while not being exclusively political in kind, are necessary prerequisites for the existence of a democratic society. Their exercise is expected to shape human behavior in all spheres of social life, and not only in those activities we undertake in our capacity of good citizens.

The first group includes habits which promote and sustain cooperative relations and nonviolent conflict resolution. Habits of cooperation are those which take our mutual dependence into account, rather than stressing independence and isolation. Cooperative habits involve an inclination towards social action and privileging the common good, but also require a cognitive openness and a capacity to sustain and manage uncertainty, because cooperative solutions to social problems are usually not easily found and require that all participants engage in collective processes of inquiry. Habits of cooperation take our mutual dependence into account, rather than stressing independence and isolation, so as to incorporate the outer society in our own identity.

As sociologists in the tradition of social capital¹¹ and political scientists working on cultural politics¹² have long shown, willingness to cooperate, mutual trust, openness to strangers correlate positively with the democratic quality of a society. Habits of cooperation define the basic patterns of interaction within a society, and to that extent are constitutive also of its political compact, without being in themselves specifically political. Pragmatists have continuously stressed that politics as a specialized system is but a phase in the functioning of society, and that it will always reflect the system of mutual expectations and the patterns of interaction that take place among social actors at all levels of social life. As Dewey reminded at the outset of the Second World War, “Democracy is the belief that even when needs and ends or consequences are different for each individual, the habit of amicable cooperation—which may include, as in sport, rivalry and competition—is itself a priceless addition to life. To take as far as possible every conflict which arises—and they are bound to arise—out of the atmosphere and medium of force, of violence as a means of settlement into that of discussion and of intelligence is to treat those who disagree—even profoundly—with us as those from whom we may learn, and in so far, as friends” (Dewey, 1939a, 228).

The second dimension of democratic habits emphasized by pragmatists is epistemic. The willingness and capacity of individuals to assert their beliefs according to the experimental method rather than by relying upon other non-rational methods of belief is a central element of the democratic ethos. Epistemic habits refer to how we engage in discussion with others and to check facts, test our convictions, or listen to others. Pragmatists insist that, to be a deliberative citizen, it is not enough to be proficient in logic and argumentation. In addition, it requires the adoption of an open and fallibilist attitude. Emphasis on the epistemic dimension of democracy was a standard argument in the pragmatist tradition since Peircean claims in support of the general diffusion of the “laboratory habit of mind”, and is consonant with the enlightenment tradition of faith in the emancipatory function of reason. This epistemic understanding of democracy is, however, very distant from the kind of rationalist interpretations of democracy to which contemporary political philosophy has accustomed us. For example, when Dewey defines democracy as a moral idea what he has in mind are not Kantian or religious ideals of respect and human dignity, but rather an *ethic of scientific inquiry*, what he also called a “scientific morale”, by which he meant the “extension of the qualities that make up the scientific attitude” to the domain of moral facts

11 See in particular the classical works from Robert Putnam, (Putnam, 1994, 2000). More recently, Danielle Allen has brought attention on the correlation between the fall of interpersonal trust and the embittering of racial relations in the U.S. See (Allen, 2009).

12 See the classical works from Gabriel Almond and Sidney Verba, in particular (Almond and Verba, 1963, 1980).

(Dewey, 1939b, lw13.170-171). Epistemic habits are so important for the democratic ethos that: “the future of democracy is allied with spread of the scientific attitude” (Dewey, 1939b, lw13.169). Reference to epistemic habits helps to overcome the shortcomings ensuing from the restriction of democracy to the procedural imperative of the uncoerced force of the better argument that is typical of so much contemporary deliberative theory. Moreover, it shows that going beyond pure epistemic proceduralism needs not necessarily postulating an ethical background. If theories of deliberative democracy over-emphasize the role of cognitive-rational processes, deeply underestimating the function played by habits and emotions in shaping these very processes (Adloff and Jörke, 2013), the solution does not consist in searching for ethical compensations, but, rather, in better understanding which habits and dispositions are required to engage productively in collective deliberation. The habit-based pragmatist account of democracy provides the resources to show that deliberation is a social practice rooted in individual habits, whose way of proceeding is inevitably misunderstood when reduced to its formal-linguistic dimension. Indeed, what classical pragmatists such as Mary Parker Follett and Dewey dubbed “the method of democracy”, refers precisely to all the predispositions and attitudes which deliberation requires. “Democratic debate, ideally, requires a willingness to listen to and evaluate the opinions of one’s opponents, respecting the views of minorities, advancing arguments in good faith to support one’s convictions, and having the courage to change one’s mind when confronted with new evidence or better arguments. There is an ethos involved in the practice of democratic debate. If such an ethos is violated or disregarded, then debate can become hollow and meaningless. We might even say that the practice of debate in a democratic polity requires the democratic transformation and appropriation of classic virtues: practical wisdom, justice, courage, and moderation. Democratic versions of these virtues are required for engaging in democratic debate” (Bernstein, 1996, 1131).

The habit of taking habits denotes the third type of habit required by democratic life, which are necessary to develop an appropriate degree of sensitivity to the type of radical contingency and change which characterizes the social environment, particularly in modern societies. Habits are not only static properties defining agents, are also features which we adopt and change. Peirce and other pragmatists have rightly emphasized the priority of habit-*taking* and habit-*changing* over habit-*having*, showing that habituation and socialization reveal only a small part of the function of habits, that which can be accounted for in the Bourdieusian terms of *habitus*. For the pragmatists, the very fact of taking-habits and changing-habits defines the sphere of human action in a way that integrates the stabilizing function of habituation with the creative dimension of the instinctual and the reflexive dimension of critical thinking. William I. Thomas, a Chicago sociologist inspired by pragmatism, observed that “the habit of

change” – a linguistic variant of Peirce’s “habit of taking habit” – is a distinguishing feature of modern life and a characteristic feature of democracy: “which means at bottom that freedom of action and a reasonable protection in such a course secures more invention in every sense of the word, and a consequent increase in power” (cit. in Kilpinen 2000, 244). The fact of human plasticity shapes the pragmatist understanding of how a democratic society should address the problem of social change. Insofar as democracy defines a participated way of orienting collective life, it should also incorporate social strategies for changing habits consistent with its own basic principles. Rather than being drilled through social pressure, the citizens of a democratic society must be given the tools to independently adjust to changing outer circumstances. In other words, for the citizens of democratic societies, habit-taking or habit-changing must become a second-order nature. This has far reaching consequences on our understanding of the task of education and on the duty of public power to provide all citizens the adequate means to cultivate this second order habit. Our actual conversation about a democratic society should go back to progressive theories of education and bring central stage the question of second order reflexivity, seen as the indispensable tool whereby citizens learn how to adjust and refashion their own system of habits to cope in creative ways with social, economic, and environmental circumstances that change at such a pace that too many of them fail to catch up.

6. CONCLUSION

In conclusion, what this comparison shows is that when we look at the list of virtues/habits that republicans and pragmatists associate with good politics, there are several resemblances. For example, pragmatists and republicans both emphasize epistemic virtues related to deliberation. However, when we look at the theoretical framework which guides their respective understanding of the place of character in politics, significant differences appear, which depend from the different philosophical grammars of the concepts of virtue and habit. Particularly relevant is the fact that, whereas the scope of democratic habits is the totality of associated human life, republican virtues are essentially limited to the field of political experience. For this reason, republicanism runs into trouble when it seeks to explain the social roots of politics, something that it can do only by resorting to moral arguments, as can be seen from its struggle to rehabilitate the related notions of duty and common good. This difference has important political implications insofar as republicans have to stress the social role of citizenship, in contrast to other social roles, as the decisive factor in shaping individual identity.

As pragmatists, republicans generally accept the basic traits of a social ontology and consider that individual identity (character) is fundamentally shaped through social experience. Yet they tend to restrict the political relevance of socialization to experiences that are directly related to politics, that is to say, those which essentially concern the relationship of the individual with formal political institutions. While we can easily understand why, historically, this has been the case in the political experience of Athens and Rome, it is much more difficult to accept it as a viable understanding of politics today.

From this perspective, we can argue that pragmatism is better placed to understand how our political identity and experience is formed and tied to our experience of social life as it plays out in all spheres of social existence. This is so precisely because pragmatism distinguishes, and yet clearly articulates, the social and the political dimensions of democracy. According to this perspective, the social and political function of shaping individual character is distributed across a broad array of social spheres and practices, so that political experience is not overloaded with functions and meanings that it can no longer sustain, at least if we are to accept the basic features of modern societies, notably the rise of individualism, the undeniable priority of rights over duties, and the irreversible achievement of a sort of liberal right to be left alone.

If we admit that to renew the prospect of democratic theory we need to find a way to bring character back in, then the pragmatist approach proves more promising than the republican one, and a new theory of habits may well be a promising starting point to begin asking some of the most pressing questions of our time, such as why populism is rising in such a steady way, why social resentment and hatred of diversity are equally on the rise, and why citizens are becoming more and more skeptical of their elites as well as of their political institutions.

REFERENCES

Adloff, F. and D. Jörke (2013). Gewohnheiten, affekte und reflexivität. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 38(1), 21–41.

Alexander, M. (2012). *The new Jim Crow: Mass incarceration in the age of colorblindness*. New York: The New Press.

Allen, D. (2009). *Talking to strangers: Anxieties of citizenship since Brown v. Board of Education*. Chicago: University of Chicago Press.

Almond, G. and S. Verba (1963). *The civic culture: Political attitudes and democracy in five nations*. Princeton: Princeton University Press.

Almond, G. and S. Verba (1980). *The civic culture revisited: An analytic study*. Boston: Little Brown.

Bernstein, R. (1996). The Retrieval of Democratic Ethos. *Cardozo Law Review* 17, 1127–1146.

Burt, S. (1990). The good citizen's psyche: On the psychology of civic virtue. *Polity*, 23–38.

Burt, S. (1993). The politics of virtue today: A critique and a proposal. *American Political Science Review* 87(02), 360–368.

Dagger, R. (1997). *Civic virtues: Rights, citizenship and republican liberalism*. Oxford: Oxford University Press.

Dewey, J. (1922). *Human Nature and Conduct*. The Middle Works, 1899-1924, vol. 14. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Dewey, J. (1927). *The Public and its Problems*. The Later Works, 1925-1953, vol. 2. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Dewey, J. (1939a). Creative Democracy: The Task Before Us. The Later Works, 1925-1953, vol. 14. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Dewey, J. (1939b). *Freedom and Culture*. The Later Works, 1925-1953, vol. 13. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Ehrenberg, A. (2010). *La société du malaise*. Paris: Odile Jacob.

Frega, R. (2017). The wide view of democracy. *Thesis Eleven* 140(1), 3–21.

Frega, R. (2019a). *The Democratic Project*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Frega, R. (2019b). What exactly is the place of virtues in dewey's ethics? In R. Frega and S. Levine (Eds.), *John Dewey's Ethical Theory. The 1932 Ethics*. London: Routledge.

Honohan, I. (2003). *Civic republicanism*. London: Routledge.

Hookway, C. (1990). Critical Common-Sensism and Rational Self-Control. *Noûs* 24(3), 397–411.

James, W. (1950). *The principles of psychology: in 2 volumes* (First ed. 1890 ed.). Dover Publishing.

Kilpinen, E. (2000). *The enormous fly-wheel of society: Pragmatism's habitual conception of action and social theory*. Helsinki.

Leys, R. (2011). The turn to affect: A critique. *Critical Inquiry* 37(3), 434–472.

Macedo, S. (1990). *Liberal virtues: Citizenship, virtue, and community in liberal constitutionalism*. Oxford: Oxford University Press.

MacIntyre, A. (1981). *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MacMullan, T. (2009). *Habits of Whiteness. A Pragmatist Reconstruction*. Bloomington: Indiana University Press.

Maynor, J. (2003). *Republicanism in the modern world*. Cambridge: Polity Press.

Oldfield, A. (1990). Citizenship: an unnatural practice? *The Political Quarterly* 61(2), 177-187.

Peirce, C. S. (1998). *The essential Peirce: selected philosophical writings. Volume 1*, Volume 1. Bloomington: Indiana University Press.

Peterson, A. (2011). *Civic Republicanism and Civic Education: The Education of Citizens*. Houndmills: Palgrave Macmillan.

Pettit, P. (1997). *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.

Putnam, R. (1994). *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy*. Princeton: Princeton university press.

Putnam, R. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. New York: Simon and Schuster.

Sandel, M. (1998). *Democracy's discontent: America in search of a public philosophy*. Cambridge Ma: Harvard university press.

Sullivan, S. (2006). *Revealing whiteness*. Bloomington: Indiana University Press.

RAWLS AND DEWEY ON DEMOCRACY, PLURALISM, AND THE PERSON

RAŞIT ÇELİK

Indiana University, Bloomington, USA

Karadeniz Technical University, Trabzon, Turkey

Faculty of Education, Department of Educational Sciences

rcelik@indiana.edu

ABSTRACT

John Rawls and John Dewey are among the most influential philosophers. Although some aspects of Rawls's and Dewey's philosophical positions have been discussed previously by some scholars, those critical studies have compared Dewey's ideas with the ideas of Rawls while focusing on Rawls's earlier work, *A Theory of Justice*. Different from the previous studies, this paper reexamines the two philosophers' ideas within the limits of political liberalism as framed by Rawls's later work, *Political Liberalism*, while focusing on the two philosophers' discussions about the concepts of democracy, pluralism, and the person.

KEYWORDS

Rawls, Dewey, Political Liberalism, Democracy, Pluralism, Person, Education.

1. INTRODUCTION

Both John Rawls and John Dewey are among the most influential philosophers, in the fields of political philosophy and philosophy of education. On the one hand, Dewey has not only been a leading figure in the movements called pragmatism in philosophy and progressivism in education, but has also been a prominent political philosopher with his contribution to democratic theory. He conceived of philosophy as the general theory of education. His *Democracy and Education* has been one of his most influential works.¹ Rawls, on the other, has dominated the discussions about justice since the publication of his *A Theory of Justice*² in 1971.³ *Political Liberalism*,⁴ in addition, developed Rawls's version of

¹ John Dewey, *Democracy and Education* (Middlesex: Echo Library, 2007/1916).

² John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971). *Theory* hereafter.

liberalism, a novel method in which principles of justice are justified without committing to any comprehensive doctrine, and has become another seminal work in philosophy.

While Dewey's contribution to the field of philosophy of education is obvious and direct, Rawls's contribution appears to be indirect, but significant at the same time. This results mainly from the fact that Rawls provides a limited discussion about the structure and role of education in a well-ordered society, because Rawls believes that a well-ordered society educates its citizens through their participation in the public political culture of such society. Considering Rawls's focus on well-ordered or developed liberal democracies, it is understandable why he does not provide a detailed discussion about education in general, but limits it entirely to politics. However, some Rawlsian scholars have found Rawls's treatment of education insufficient and provided perspectives on which citizens of a well-ordered society are to be educated. Rawls's indirect contribution to the discussions in the field of philosophy of education has been highlighted by the observation that scholarly discussions about citizenship education has been Rawls-centric between the years 1990 and 2010.⁵

Previously, different scholars have developed various politically liberal approaches to education, focusing on both developed and developing democratic pluralistic societies.⁶ However, while scholars have provided philosophical discussions about, for example, whether a genuinely political approach to education can be developed, how a politically liberal education can be put into practice, and what elements need to be included in curriculum, no specific account of politically liberal education has been supported by a discussion about the pedagogical approach to be adopted by a politically liberal society. This very issue, indeed, provided this study with a starting point for considering the possibility of advancing a politically liberal educational account by using a Deweyan pedagogical perspective. However, before delving into a discussion of this possibility, a fundamental con-

³ Harry Brighouse, *Justice* (Malden: Polity Press, 2004); Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

⁴ John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

⁵ Christian Fernández and Mikael Sundström, "Citizenship Education and Liberalism: A State of the Debate Analysis 1990-2010," *Studies in Philosophy and Education*, Vol. 30, (2011), pp. 363-384.

⁶ See, for example, Barry L. Bull, "A Politically Liberal Conception of Civic Education," *Studies in Philosophy and Education*, Vol. 26, No:6, (2008), pp. 449-460; Barry L. Bull, B. L. "A Sketch of Politically Liberal Principles of Social Justice in Higher Education," *Philosophical Studies in Education*, Vol. 43, (2012), pp. 26-38; David A. Reidy, "Education for Citizenship in a Pluralist Liberal Democracy," *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 30, (1996), pp. 25-42; Raşit Çelik, "A Politically Liberal Conception of Formal Education in a Developing Democracy," *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 48, No:5, (2016), pp. 498-508; Raşit Çelik, "Curriculum Elements of a Politically Liberal Education in a Developing Democracy," *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 48, No:14, (2016), pp. 1464-1474; Stephen Macedo, "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of *God v. John Rawls?*," *Ethics*, Vol. 105, No:3, (1995), pp. 468-496.

sideration needs to be taken into account, namely whether Dewey's ideas and Rawls's political liberalism can provide a reliable common ground on which a Deweyan-Rawlsian educational approach can be developed.

In fact, some previous studies on the philosophies of Dewey and Rawls argue that the two have different and incompatible philosophies. For example, Betty A. Weitz focuses on the question of educational equality and argues, after a comparison between Rawls's and Dewey's perspectives and consideration of Rawls's principles of difference and redress, that the two necessitate different educational practices and policies.⁷ Eric T. Weber, in addition, argues that Rawls and Dewey have fundamentally incompatible perspectives because Rawls discusses education in an idealized society and Dewey discusses education in terms of people's participation in the construction of justice.⁸ James S. Johnston, while discussing the version of liberalism supported by Habermas and its educational implications, argues that Habermas's position is located somewhere between Dewey and Rawls, which places the former on one extreme and the latter on the opposite.⁹ Contrary to the mentioned studies, Melvin L. Rogers, in his response to the argument that the Deweyan notion of democracy is incompatible with Rawls's concept of a reasonable pluralism, argues that for Dewey plurality is invaluable in realizing a democratic society.¹⁰

Although some aspects of Rawls's and Dewey's philosophical positions have been discussed, those critical studies examine some basic ideas of Dewey and Rawls and compare Dewey's ideas with Rawls's ideas presented primarily in *Theory*. However, a political version of liberalism offers a different perspective in justifying a theory of justice, including Rawls's own presented in *Theory*. In fact, Rawls developed his version of liberalism in *Political Liberalism* as a response to the internal problems found in *Theory*. *Political liberalism* explains how any theory of justice, including Rawls's own justice as fairness, can be justified and become stable for the right reasons. In this regard, Rawls's earlier and later work present some significant differences, which I shall discuss in the following section. As Richard Rorty stresses, Rawls's later work helped theorists realize that while Kantian elements were being overemphasized, Deweyan elements were underemphasized in interpretations of Rawls's theory.¹¹ With this in mind, different from the previous studies, this study aims to re-examine Rawls and Dewey within the limits

⁷ Betty A. Weitz, "Equality and Justice in Education: Dewey and Rawls," *Human Studies*, Vol. 16, No:4, (1993), pp. 421-434.

⁸ Eric T. Weber, "Dewey and Rawls on Education," *Human Studies*, Vol. 31, No:4, (2008), pp. 361-382.

⁹ James S. Johnston, "Schools as Ethical or Schools as Political? Habermas between Dewey and Rawls," *Studies in Philosophy and Education*, Vol. 31, (2012), pp. 109-122.

¹⁰ Melvin L. Rogers, "Dewey, Pluralism, and Democracy: A Response to Robert Talisse," *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 45, No:1, (2009), pp. 75-79.

¹¹ Richard Rorty, "The Priority of Democracy over Philosophy," in *The Rorty Reader*, ed. Christopher J. Voparil and Richard J. Bernstein (Malden: Wiley-Blackwell, 2010), pp. 239-258.

of political liberalism and arrive at a conclusion about whether the two together can lead to a politically liberal approach to education.¹² In the following sections, I shall first provide a discussion about the idea of political liberalism and clarifying some central concepts of it. Second, I shall elaborate on how Dewey conceives of such concepts as democracy, pluralism, and person, which may provide a ground for analyzing the relevance of Dewey's thought to political liberalism. Finally, I shall conclude with a discussion on the possibility of whether the two thinkers can be reconciled within the limits of political liberalism.

2. RAWLS'S POLITICAL LIBERALISM

Rawls presented his theory of justice, namely justice as fairness, in *Theory*, which includes the principles of justice, as well as some central moral values and other philosophical matters.¹³ As Samuel Freeman stresses, although those elements of justice as fairness may be philosophically justifiable and true, they are not publicly justifiable to the members of a pluralistic democratic society.¹⁴ In fact, Rawls recognizes the issue in observing that his doctrine of justice has some internal problems arising mainly from the fact of reasonable pluralism, which is also related to what Rawls calls the burdens of judgment.¹⁵

According to Rawls, persons "share a common reason, similar powers of thought and judgment: they can draw inferences, weigh evidence, and balance competing considerations."¹⁶ But, the power of human reason may not necessarily lead each person to arrive at the same conclusion, especially on difficult ethical issues. However, for Rawls, such disagreements do not arise simply from the fact that persons are ignorant about those issues, or that they disagree merely because they are rivals. Rather, such disagreements are mainly rooted in the vagueness of beliefs, lack of evidence in many cases, and, in accordance with persons' own life experiences, disagreements about the importance of issues. Accordingly, the idea of the burdens of judgment suggests that persons can reasonably disagree about conceptions of the good. In other words, no single conception of the good life or a particular theory of justice based on a comprehensive doctrine is universally demanded by human reason so that every person must agree upon it. In short, disagreements that arise from the burdens of judgment and that are inevitable consequences of human reason serve as the primary source of diversity and pluralism.

¹² Since political liberalism is the focal point in this study, I refer to Rawls's *Political Liberalism* while discussing his ideas, unless otherwise cited.

¹³ I do not aim to provide a whole account of Rawls's theory of justice with its principles, which would exceed the limits of this study. The focus in this work is on the idea of political liberalism, its scope and differences from comprehensive doctrines.

¹⁴ Samuel Freeman, *Rawls* (New York: Routledge, 2007).

¹⁵ Rawls, *Political Liberalism*.

¹⁶ *Ibid.*, p. 55.

The idea of the burdens of judgment leads Rawls to discuss the idea of reasonable pluralism, which is essentially different from simple pluralism. The latter can be described simply as pluralism that consists of persons who hold different views, beliefs, and values that define their conceptions of the good. But the former can be described as pluralism that consists of persons who not only hold different and even conflicting conceptions of the good but that also recognize the burdens of judgment and thus do not aim to compel others to accept a single conception of the good because the idea of the burdens of judgment leads them to conceive of differing comprehensive doctrines as incommensurable. In a reasonable pluralism, in this sense, persons aim to agree upon the principles of justice so that any reasonable comprehensive doctrine can be endorsed by reasonable persons in the society as freely as every other reasonable comprehensive doctrine.

This agreement signifies a political conception of justice. In a reasonable pluralism, principles of justice do not derive from a particular religious, moral, philosophical, or cultural comprehensive doctrine that “includes conceptions of what is of value in human life, as well as ideals of personal virtue and character.”¹⁷ Since persons inevitably hold different views, beliefs, and values as the idea of the burdens of judgment implies, Rawls argues that a comprehensive doctrine – whether it is religious or nonreligious – “can be maintained only by the oppressive use of state power,” which Rawls calls “the fact of oppression.”¹⁸ In other words, if a reasonable pluralism cannot be established, a comprehensive doctrine under the condition of plurality will eventually need to use oppressive state power in order to maintain its stability and authority over time, which will lead the doctrine in power to coerce persons to change or revise their conceptions of the good in accordance with what the doctrine in power values in human life. For this reason, Rawls argues that the just order of a pluralistic society is to be secured and sustained for *the right reasons*, because, as mentioned, reasonable pluralism resulting from the burdens of judgment signifies that no single conception of justice derived from a comprehensive doctrine can be justified to each citizen of a pluralistic democracy.

According to Rawls, a conception of justice can be justified to each citizen because each individual naturally has the two moral powers, a capacity for a conception of the good and a capacity for a sense of justice. While the former enables a person to develop, pursue, and, if justified, make revisions or abandon a conception of the good, the latter enables him/her to act from the principles of justice that are accepted as just in a reasonable way. The two powers, in fact, enable persons to participate in a reasonable pluralism. With the acknowledgement of the burdens of the judgment, persons recognize the need for a political conception of justice that secures not only a group’s or a person’s own but also others’ individual personalities based on a conception of the good that is derived from an incom-

¹⁷ *Ibid.*, p. 175.

¹⁸ *Ibid.*, p. 37.

measurable comprehensive doctrine. In other words, these two powers, under the reality of inevitable diversity, lead persons to agree upon a political conception of justice when the principles of justice provided by such a conception are justified on the grounds of securing equality and freedom of each member of a pluralistic society.

For Rawls, a just society is secured when an agreement is arrived at among the citizens of a pluralistic society who hold various incommensurable comprehensive doctrines that define their conceptions of the good. Rawls calls this agreement an overlapping consensus. The idea of an overlapping consensus, in fact, refers to a constitutional agreement among citizens. Under such a constitution, the principles of justice apply only to the democratic institutions that govern their everyday lives in the public domain. In other words, the principles of justice in such a constitutional pluralistic democracy neither specify what is of value in life nor derive from a comprehensive doctrine that affirms universal truths about how to live a life. Therefore, a political conception of justice is special in the sense that its principles apply only to the domain of the political and leave persons free to hold and pursue a conception of the good based on a reasonable comprehensive doctrine in their personal lives. In this way, in a reasonable pluralism, citizens can agree upon the principles of justice that secure the freedom and equality of each person in the society regardless of what kind of incommensurable doctrines they hold. However, to do so, principles of justice are to be agreed upon by the use of free public reason so that everyone knows that the principles are agreed by all, which also secures every one's equality in the construction of principles of justice. A political conception of justice agreed upon in this way guarantees that every citizen freely agrees on and complies with, and also knows that everyone else also agrees on and complies with the principles of justice. Eventually, in this way, not only a fair system of social cooperation among citizens is created but also the stability of a just order is secured.

It is important to emphasize that principles of justice are to be applied to the domain of the political only, not to the domain in which persons pursue their conceptions of the good, because acknowledging the burdens of judgment and the fact of reasonable pluralism limits a conception of justice to the domain of the political. In fact, reasonable pluralism along with the ideas discussed so far, according to Rawls, makes justice as fairness presented in his *Theory* unrealistic.¹⁹ For this reason, Rawls specifies the main problem of political liberalism by asking:

¹⁹ Accordingly, Rawls no longer believes that justice as fairness as presented in *Theory* is inherently stable and consistent. But, Rawls does not abandon the principles of justice presented in *Theory*. He provides a new way in which justice as fairness is justified from the perspective of political liberalism. He simply reformulates his theory in order to transform it into one political conception of justice that takes the fact of reasonable pluralism into account. However, I do not provide a discussion of the new version of justice as fairness, in order to remain within the limits of this study. For a detailed discussion of Rawls's so-called political turn and the essential differences between the

How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical, and moral doctrines? Put another way: How is it possible that deeply opposed though reasonable comprehensive doctrines may live together and all affirm the political conception of a constitutional regime?²⁰

He now conceives of the principles of justice developed first in *Theory* and advanced later in *Political Liberalism* as one of the reasonable doctrines of justice, but not the only one, that reliably responds to the needs of contemporary democracies that are inevitably pluralistic in nature. He revises his theory in *Political Liberalism* so that it is justified as a politically liberal rather than a comprehensive theory of justice. In a sense, justice as fairness aims at establishing a political conception of justice supported by public reason. It simply appears to be a practical device in achieving a just and stable order, in which a political conception of justice applies only to the basic political institutions. In this sense, as Rawls's so-called political turn signifies, various theories of justice can fulfill the requirements set by political liberalism. In addition, considering the fact that different societies may have different social and political arrangements based on their own histories and experiences, it is possible for different societies to agree upon different principles of justice while remaining within the limits of political liberalism. In other words, political liberalism allows different societies to have different political conceptions of justice that are agreed upon and justified through free public reason by all reasonable members of their particular societies.

So far, the main characteristics of the idea of political liberalism have been discussed. In accordance with what has been said, it can be argued that political liberalism argues for a just society that acknowledges reasonable pluralism based on the burdens of judgment, allows persons to hold various conceptions of the good that are viewed as valuable from citizens' own perspectives based on reasonable comprehensive doctrines, and enforces an overlapping consensus that specifies the principles of justice agreed upon by the members of society through free public reason. In this sense, it can be argued that political liberalism provides us with some central concepts that appear to be vital to evaluating whether a perspective is compatible with political liberalism. These appear to be the concepts of person/individual, pluralism, and (politically liberal) democracy. Now let us examine whether Dewey's ideas on those concepts demonstrate any reliable connections with political liberalism as framed by Rawls – or, at least, whether there is a representation of a valid ground – which may enable us to argue for the compatibility of the ideas of the two philosophers and to think further on the possibility of developing a Deweyan-Rawlsian educational account.

earlier and later versions of his theory, see, for example, Freeman, *Rawls*; Paul Weithman, *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn* (New York: Oxford University Press, 2010).

²⁰ Rawls, *Political Liberalism*, p. xviii.

3. DEWEY ON PLURALISM, DEMOCRACY, AND THE PERSON

Dewey argues, in *Democracy and Education*, that “we cannot set up, out of our minds, something we regard as an ideal society.”²¹ He continues to argue that a good society is to be defined based on what actually exists so that it can be practicable. He stresses this notion in *The Public and Its Problems* by arguing that democracy “is an ideal in the only intelligible sense of an ideal,” which “in this sense is not a fact and never will be.”²² Accordingly, Dewey never conceived of democracy as a fixed ideal that leads a society to arrive at a final state. Democratic society, within this notion, is always in the process of making, revising, and thus evolving through time based on the needs of society and experiences of its citizens. For this reason, he mentions that a “society requires planning; that planning is the alternative to chaos, disorder, and insecurity.”²³ But he also emphasizes that planning is not toward a fixed ideal, in the case of the idea of democratic society. In other words, he defines the notion of planning consistently with his definition of a democratic society that is in the never-ending process of making. In view of that, he provides a sharp contrast between democratic society as planning and autocratic society as planned. In his words, “there is a difference between a society which is planned and society which is continuously planning – namely, the difference between autocracy and democracy.”²⁴ A continuously planning and evolving society based on what actually exists, therefore, would be conceived of as a democratic society. But, what would make such a society democratic, or what are the criteria to be fulfilled in order to become a democracy? Or, how would a society in the never-ending process of making be regarded as a genuine democracy?

Dewey argues that “a democracy is more than a form of government; it is primarily a mode of associated living, of conjoint communicated experience.”²⁵ Accordingly, Dewey neither limits democracy to a set of political procedures nor provides a definition that can be justified for all times. Democracy can be realized when participation, interaction, and cooperation occur among the members of a society while they are trying to respond to the existing problems of their society. Democracy, then, is related to the concern over how interaction and cooperation among the members would occur.

In this sense, Dewey characterizes a democratically constituted society as having the two traits.²⁶ First, in such a society, there are numerous and varied views held

²¹ Dewey, *Democracy and Education*, p. 65.

²² John Dewey, *The Public and Its Problems* (Chicago: Swallow Press, 1954/1927), p. 148.

²³ John Dewey and John L. Childs, “The Social-Economic Situation and Education,” in William H. Kilpatrick, ed., *The Educational Frontier* (New York: Century Company, 1933), p. 72.

²⁴ *Ibid.*, p. 72.

²⁵ Dewey, *Democracy and Education*, p. 68.

²⁶ *Ibid.*

by different social groups, as well as the recognition of mutual interests among them.

Second, there must be free interactions among social groups and a shared aim to resolve issues that result from the interactions among them. The criteria laid down by Dewey, similar to Rawls's ideas of the burdens of judgment and reasonable pluralism, suggest that there is no single view that all the groups can affirm in a democratic society consisting of different groups. But members of groups are to continue interacting with others from different groups, even though it may lead them to disagree and create problems. Yet, members of different groups acknowledge that disagreements are natural and can be overcome if all share a common sense that a mutual interest is always available for those who aim to maintain social cooperation, as in Rawls's reasonable pluralism in which persons are willing to agree upon an overlapping consensus that secures a fair system of social cooperation.

Within this perspective, Dewey does not argue that there should be no conflicting interests in a democratic society. Rather, he views social problems as the essential tools for a society's progress toward becoming a more mature democracy. Otherwise, a society would operate under a fixed ideal and become planned instead of planning, which indeed would not be considered as a democracy at all in Dewey's view. Therefore, the main concern regarding social conflicts is about how to resolve them, rather than whether there should be any conflicts in a society. Dewey, underlines this idea by stating that:

Of course there *are* conflicting interests; otherwise there would be no social problems. The problem under discussion is precisely *how* conflicting claims are to be settled in the interest of the widest possible contribution to the interests of all.²⁷

Now, if democracy is a mode of associated living, if a society may consist of different groups, if there are inevitable conflicts among those groups but social cooperation should nevertheless be maintained, and if the way of resolving social conflicts is to agree upon the widest possible contribution to the interest of all, which altogether define a genuine democracy in a Deweyan sense, then how can a pluralistic democratic society survive or what can secure its stability over time in terms of being just and democratic? To answer this question, it is crucial to examine how Dewey conceives of pluralism and the rights of groups and individuals in a democratic society and how he argues for such a society's stability, as well as how he describes the way in which different groups and individual persons in a pluralistic society interact.

²⁷ John Dewey, "Renascent Liberalism," in Jo A. Boydston, ed., *John Dewey: The Later Works, 1925-1953, Vol. 11* (Carbondale and Edwardsville: Southern University Press, 1987/1935), p. 56, emphasis original.

Dewey views the rights of different groups in a larger political unit as one of the greatest problems of his time.²⁸ His solution to the problem of plurality, with a main concern over ensuring a stable and just social unity, can be found in his *The Principles of Nationality*, which argues that:

One principle seems to be clear – namely, that if there is to be lasting peace there must be a recognition of the cultural rights and privileges of each nationality, its rights to its own language, its own literature, its own ideals, its moral and spiritual outlook on the world, its complete religious freedom, and such political autonomy as may be consistent with the maintenance of general social unity.²⁹

While emphasizing the distinctive constitution of different groups in a pluralistic society, Dewey also discusses how those groups and the people within them are to cooperate and what are the limits on a group freedom to develop its own individuality.

As in the case of conflicts among people, variety is an inevitable outcome of human nature. Regarding variety or diversity, Dewey, like Rawls, argues that it is impossible to expect everyone to speak the same language or have the same thoughts, or even have “the same beliefs, the same historical traditions, and the same ideals and aspirations for the future,” which leads him to believe that “variety *is* the spice of life, and the richness and the attractiveness of social institutions depend upon cultural diversity among separate units.”³⁰ Therefore, groups consisting of individuals who hold similar views about life – but hold different views from the members of other groups – are essential components of a democratic society.

In fact, the reason that Dewey develops such a view is closely related to what actually existed in the society of his time. Dewey underlines that:

the American nation is itself complex and compound. Strictly speaking, it is inter-racial and inter-national in its make-up. It is composed of a multitude of peoples speaking different tongues, inheriting diverse traditions, cherishing varying ideals of life. This fact is basic to our nationalism.³¹

These facts lead him to think about how to establish a genuine unity among those different components of the society. Dewey further argues that:

²⁸ John Dewey, “America and the world,” in Joseph Ratner, ed., *Characters and Events: Popular Essays in Social and Political Philosophy* (New York: H. Holt and Company, 1929), pp. 642-644.

²⁹ John Dewey, “The Principles of Nationality,” in Jo A. Boydston, ed., *The Middle Works, 1899-1924, Vol. 10* (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1980/1917), p. 288.

³⁰ *Ibid.*, p. 288, emphasis original.

³¹ John Dewey, “Nationalizing Education,” in *National Education Association of the United States Addresses and Proceedings of the Fifty-Fourth Annual Meeting, LIV* (Ann Arbor: National Education Association, 1916), p. 184.

Our unity cannot be a homogenous thing ... it must be a unity created by drawing out and composing into a harmonious whole the best, the most characteristic, which each contributing race and people has to offer.³²

Therefore, not only must there be diversity in a democratic society in terms of persons holding various views of life, but also, as the two criteria he provided indicate, there must be free interactions among them and a common aim to seek agreements upon the issues that result from their interactions, which must lead them to contribute to constructing a conception of social cooperation, a basis for unity among them. In other words, each group is to acknowledge that they both are free to hold their own distinctive views and must participate in establishing a democratic society that secures everyone's interests, as in Rawls's fair system of social cooperation.

In addition, Dewey provides an insight into how a group can pursue its own way of life while being a member of a democratic society that consists of various ways of life different from its own. Dewey believes that each group must have an opportunity to cultivate its own distinctive individuality, but, in his words, "to the point where it does not become dangerous to the welfare of other peoples or groups."³³ In this sense, a group can be considered as legitimate insofar as it respects others' rights to have their own views of life, continues to interact with the others, and contributes to cooperation among the members of society, while holding a distinctive view of life. Therefore, Dewey provides a democratic solution to one of the most important problems of his time, a solution that genuinely contributes to the development of democratic practices and to discussions about democratic theory. Dewey later emphasizes, regarding the problem of plurality, that:

We have solved the problem by a complete separation of nationality from citizenship. Not only have we separated the church from the state, but we have separated language, cultural traditions, all that is called race, from the state - that is from problems of political organization and power.³⁴

Clearly, Dewey argues for separating the issues related to the ways of life that are valued by groups and individual persons based on different doctrines from the issues that are related only to political reality. Rawls, as discussed, also argues for the ideas of reasonable pluralism and political conception of justice with similar concerns in mind.

So far, in this section, Dewey's notions of democratic society and pluralism have been discussed. It is clear that Dewey argues for the idea of pluralistic democracy and recognizes the participation and equality of all groups as long as they remain within the limits that secure the welfare of all. In addition, and equally im-

³² Ibid., p. 185.

³³ Dewey, "The Principles," p. 289.

³⁴ Dewey, "America and the World," p. 643.

portant, Dewey, like Rawls, distinguishes the domain of the political from the domains of the cultural and the personal. But, how does he conceptualize a person in his philosophy? Are there any unique characteristics in his portrayal of the democratic person?³⁵

As the above discussion indicates, each person can be a member of a group holding different views of life as valuable from their own perspectives. But, according to Dewey, an individual is not to isolate him/herself, because an individual is a full member of a society only if he/she interacts with others. In other words, members of a democratic society are to remember that they act in a common world and are to regulate their acts based on public interests rather than based on egoistic or group interests.³⁶ Dewey's such view of democracy, in fact, is transactional relational in nature since persons in a pluralistic and relational society continually contribute to social and intellectual development of one another.³⁷ Accordingly, Dewey argues that when groups "manifest a fullness, variety and freedom of possession and enjoyment of meanings and goods,"³⁸ they become alive, flexible, and stable. In other words, when groups promote individual diversity, allow their members to interact with others from different groups as members of the larger society, and become open to interactions between groups - meaning that they are distinctive but not isolated - then the larger society becomes a more stable democracy. In other words, as long as a person interacts with others within the limits that describe democracy from the perspective provided by Dewey as mentioned above, they experience how to be a citizen of a pluralistic democracy. In this sense, developing democratic citizens appears to be crucial for a stable democratic society. Like Rawls's reasonable persons required for a pluralistic just democracy, for Dewey, a genuinely democratic society needs individuals who value both their own and others' liberties and who are democratic in both thought and action. For this reason, Dewey warns that merely establishing democratic institutions, for example, does not guarantee the development of democratic citizens.³⁹

³⁵ Doubtless, Dewey's notion of the person cannot be fully discussed without elaborating on his ideas about the education of the members of a democratic society. Beginning from his early career, Dewey argued that rather than the enactment of law or any other technical change, the fundamental method of social progress and reform is education. See John Dewey, "My Pedagogical Creed," *School Journal*, LIV, (1897), pp. 77-80. In a similar vein, his discussions about the concepts of democratic society and democratic individuals are based upon his account of education. However, without delving into his discussions about the education of individuals, I try to give a general framework of the person as provided by Dewey in his discussions of the central concepts of this study, for the same reason stated previously.

³⁶ Dewey, *Democracy and Education*.

³⁷ Barbara Thayer-Bacon, "Beyond Liberal Democracy: Dewey's Renascent Liberalism," *Education and Culture*, Vol. 22, No: 2, (2006), pp. 19-30.

³⁸ Dewey, *The Public*, p. 216.

³⁹ John Dewey, "What I Believe," *Forum*, LXXXIII, (1930), pp. 176-182.

Of course, to become democratic in both thought and action, a pluralistic society is to provide its members with certain essential rights. A society, for Dewey, is “undesirable” if it “sets up barriers to free intercourse and communication of experience”⁴⁰ that result from interactions between different groups, because Dewey conceives of race, class, and the like as barriers if they prevent individuals from experiencing free and full communication. In his criticism of Plato, Dewey argues that each person is to be seen as a unique individual, and the diversity of tendencies among them is to be recognized.⁴¹ Subordination of individuality to some specific classification, in Dewey’s view, cannot ensure the stability of a society. A stable democratic society, therefore, is to promote individual differences among the members of the society. Or, in Rawlsian terms, a democratic society is to promote individuals’ moral powers, their capacities for a conception of the good.

For this reason, Dewey argues that persons are to encounter people from different backgrounds, including different social classes, races, jobs, cultures, and ethnic groups and to engage in democratic communications and interactions with them. In this way, individuals become aware of what is available for them to judge and choose among as they develop their own individualities. According to Dewey, to learn to be human is related to the development of one’s sense of being an individually distinctive member of a society.⁴²

But individual diversity or an individual’s uniqueness comes not only from the individual’s interactions between others, but also from his/her own reflections on his/her experiences. In this sense, Dewey argues that “the democratic idea of freedom is not the right of each individual to *do* as he pleases ... the basic freedom is that of freedom of *mind* and of whatever degree of freedom of action and experience is necessary to produce freedom of intelligence.”⁴³ In other words, individuals are to be free in not only being a member of a group, but also in developing and pursuing their own conceptions of a valuable life as they experience differences in their society through interacting with others who have differing conceptions of value. Accordingly, since individuals are to aim to resolve issues that result from interaction among them in a continuously planning democratic society, a person has an equal right to offer his/her contribution to the progress and stability of the society while considering the welfare of the all. But in doing all of these, as the above discussion indicates, individuals need to distinguish between the issues that are related to the domain of the political and issues that are related to the domains of the personal and the cultural.

⁴⁰ Dewey, *Democracy and Education*, p. 76.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Dewey, *The Public*.

⁴³ John Dewey, “Democracy and Educational Administration,” in Jo A. Boydston, ed., *John Dewey: The Later Works, 1925-1953, Vol. 11* (Carbondale and Edwardsville: Southern University Press, 1987/1937), p. 220, emphasis original.

In short, democratic individuals are required for a stable democratic society that is pluralistic in nature. In a democratic society, the purpose of all political and social institutions, in this sense, “is to set free and to develop the capacities of human individuals without respect to race, sex, class or economic status.”⁴⁴ By democratic individuals, moreover, Dewey refers to persons who rely upon their intelligence based on their own experiences, who are free not only to be a member of a group but also to be a unique individual with his/her view of life, and who acknowledge not only their rights but also other persons’ rights to participate in the progress of their society to become more stable and democratic. Therefore, the conception of a democratic person in Dewey’s view can be characterized as a free, equal, and intelligent being, like Rawls’s conception of a reasonable person. A stable democratic pluralistic society essentially relies upon such a concept of the person, as Dewey stresses:

Liberty to think, inquire, discuss, is central in the whole group of rights which are secured in theory to individuals in a democratic social organization. It is essential because the essence of the democratic principle is appeal to voluntary disposition instead of to force, to persuasion instead of coercion.⁴⁵

4. CONCLUDING REMARKS

In light of the above discussion, a general conclusion on the main question of this study may be drawn. In accordance with their own philosophical orientations, both Dewey and Rawls provide unique perspectives on the concepts elaborated in this study. However, a close look at the two philosophers’ discussions about the concepts of democracy, pluralism, and the person may lead to a promising conclusion, bearing the idea of political liberalism in mind.

Considering the idea of a politically liberal society as framed by Rawls and the idea of democracy provided by Dewey, the following points signify a general perspective shared by the two. Both philosophers differentiate genuine democracy from merely procedural democracy. For Rawls, a constitutional democracy under an overlapping consensus focuses on basic rights and liberties within the limits of a political conception of justice, rather than the basic procedures of democratic government, such as electoral and legislative procedures. For Dewey, too, democracy is more than specific procedures of democratic government. Rather, he emphasizes the cooperative and communicative aspects of a democratically governed society, which leads citizens to consider existing problems and aim to arrive at the most satisfactory resolutions that ensure the welfare of each participant. In addi-

⁴⁴ John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Boston: Beacon Press, 1948), p. 186.

⁴⁵ John Dewey, “Morals and the Political Order,” in Jo A. Boydston, ed., *John Dewey: The Later Works, 1925-1953, Vol. 7* (Carbondale and Edwardsville: Southern University Press, 1985/1932), p. 358.

tion, both conceive of a democratic society as subject to continuous reconstruction, rather than as a fixed or finalized structure based on specific democratic procedures. In this regard, Rawls's idea not only stresses free public reason but also emphasizes that different societies may have different political conceptions of justice arrived at in accordance with their own histories and experiences. Dewey stresses the idea very strongly that a genuine democratic society is in the never-ending process of making. Moreover, perhaps most importantly, both Rawls and Dewey distinguish the domains of the political and the cultural from the domain of the personal in order to provide an idea of a stable democratic society.

Speaking of the stability and the domain of the political, the above discussion highlights that the plurality or variety of different views is essential for a stable democracy from both philosophers' perspectives. For Rawls, disagreements inevitably derive from the power and limits of human reason, what Rawls calls the burdens of judgment. Similarly, for Dewey, variety among individuals is inevitable and thus it inevitably leads them to disagreements that may create social issues. However, what makes such a pluralistic society a reasonable pluralism in Rawls's terms or a real democracy in Dewey's definition is the idea that all components of a pluralistic society are to recognize such inevitable diversity and aim to arrive at agreements through the participation of all while respecting others' personhood and rights. In this regard, Rawls argues that if a pluralistic society aims to operate in accordance with a single doctrine, then the society eventually becomes oppressive rather than democratic. Dewey's ideas signify in a similar vein that in a pluralistic society no one group or person is to isolate itself but is to participate in resolving social issues, and everyone is to acknowledge that no single group or doctrine should become dangerous to any other group or doctrine, meaning that a pluralistic society is to be governed not by a single group or doctrine but by a sense of cooperative participation in a continuously planning society that otherwise would become autocratic rather than democratic.

Within such an inevitably pluralistic structure, moreover, the concept of the person appears to be crucial for both philosophers' definition of a democratic society. Dewey argues for the recognition of persons' individual uniqueness, because he believes that diversity among individuals is an inevitable result of human nature and experience, which appears to be similar to what Rawls argues for the plurality of the conceptions of the good affirmed by individuals as a result of the burdens of judgment. The stability of a democratic society, in this regard, appears to be highly dependent upon the acknowledgment of the inevitable diversity of views on a worthwhile life, because such a democracy is sustainable only when persons recognize the need for respecting everyone's freedom and equality in such a pluralistic society. For this reason, persons, according to the both thinkers, are to interact with others holding different views and even conflicting views from their own. In this sense, both Rawls and Dewey argue that persons are to be free in develop-

ing and pursuing their own views of life. Neither the groups to which persons belong nor the political structure of the society should restrict their freedom in this regard. A person who relies upon his/her own intelligence and who develops a unique but not isolated individual personality is what a genuine democratic pluralistic society needs from the perspective of Dewey. Similarly, for Rawls a person who conceives of him/herself as a self-authenticated source of valid claims with the two moral powers, namely the capacity for a conception of the good and a sense of justice, is the essential foundation of a stable pluralistic and just democratic society.

In conclusion, given the similar perspectives of both philosophers on the concepts of democracy, pluralism, and the person, it is plausible to argue that Rawls and Dewey can be reconciled within the limits of political liberalism. Of course, one cannot expect from the two to use exactly the same terms or to seek to justify the same philosophical perspective using the same arguments. But the above discussion signifies the possibility of reconsidering the two philosophers together in our attempts to respond to some existing problems. In this regard, by considering the idea of a democratic society in the never-ending process of making and planning, Dewey would allow us to reconsider what actually exists in terms of societal and political problems that result from the contemporary realities and what is available for us to respond to those problems. In fact, it would certainly contradict with the two thinkers' ideas if one maintains that the two would stand for a single and fixed perspective on the essential characteristics of democracy. In this sense, it appears to be reasonable to reconsider the ideas of Dewey and Rawls together on some contemporary philosophical matters, including educational, social, and political issues.

ACKNOWLEDGMENT

This study has been funded by the Scientific and Technological Research Council of Turkey. The author would like to thank the Council. The author would also like to express his sincere thanks to Barry L. Bull for his invaluable support during the author's stay at Indiana University as a postdoctoral research scholar.

S y m p o s i u m I

Carmine Di Martino, *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*

TECNICA E ANTROPOGENESI TRA ORGANOLOGIA E ISTITUZIONALITA'

AGOSTINO CERA

Università degli Studi della Basilicata

Dipartimento di Scienze Umane

moonwatch1@libero.it

ABSTRACT

My paper focuses on two topics emerging from the third chapter of Carmine Di Martino's *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio e memoria*. The first topic deals with the possibility of a (re)encounter between *philosophical anthropology* (Paul Alsberg) and *philosophy of technology* (Ernst Kapp) at their beginning. Such a (re)encounter is conceived of as a countermovement with regard to the current 'ontic drift' within these two disciplines. The second topic has to do with *the meaning and the function of the culture/technology* in a philosophical-anthropological perspective. Between the two alternatives represented by André Leroi-Gourhan and Arnold Gehlen, my paper highlights *Gehlen's institutional approach*, that is the idea of the institutions as a balance against the potential risk of a 'cultural *Überentlastung*' (over-relief).

KEYWORDS

Philosophical Anthropology, Philosophy of Technology, Theory of Institutions, Ernst Kapp, Paul Alsberg, Arnold Gehlen.

I

Con l'ultimo libro di Carmine Di Martino ho avuto la possibilità di confrontarmi in una *Nota critica*, gentilmente ospitata in uno degli ultimi numeri di «Etica & Politica»¹. Rinviando a quelle pagine per una disamina puntuale del testo, mi limito qui a richiamare il significato della formula (“*bon sens fenomenologico*”) con la quale avevo provato a condensare quello che mi era parso, e mi pare, il suo principale pregio.

Nel porre il confronto tra uomo e animale (tra “viventi umani e non umani”) rideclinato a partire da “l'irrompere della ‘vita’ e dei ‘viventi’ come problema

¹ A. Cera, *Il fenomeno “vivente”*, in: «Etica & Politica», XX, 1, pp. 317-324 (http://www2.units.it/etica/2018_1/CERA.pdf).

scientifico, filosofico, etico, giuridico e politico insieme”² nel nostro tempo, il lavoro di Di Martino si mostra permeato da un encomiabile *bon sens fenomenologico*, il quale si esprime in primo luogo nella scelta di “prendere posizione senza ambiguità rispetto alla tensione, mai sopita, tra le due culture. Senza ambiguità e al contempo senza inutili enfasi militanti: una scelta di equanimità (di *bon sens*, appunto), corroborata da una prosa che sa abbinare al rigore analitico il valore della chiarezza e il pregio della leggibilità. Da un lato, l’autore non si rassegna all’idea che qui e ora alla filosofia spetti al massimo il ruolo ancillare di confezionare le acquisizioni della ricerca scientifica [...] Dall’altro lato, la rivendicazione di questa peculiarità (se non differenza) epistemica della filosofia rispetto alle scienze non passa per la via più facile, ma anche più deleteria: l’arroccamento snobistico dietro il proprio blasone, anticamera certa di un destino antiquario. Al contrario, la strada battuta è quella ben più ostica della ricerca e della richiesta di una piena interlocuzione con il fronte epistemico opposto (ma non avverso): di un dialogo autentico, che come tale ha per condizione ineludibile il riconoscimento reciproco tra diversi. Un riconoscimento rivendicato esponendo le ragioni per le quali la filosofia ha ancora (sempre) qualcosa da dire alle scienze, ossia per le quali esse hanno ancora (sempre) qualcosa da lasciarsi dire dalla filosofia [...] Sta qui il senso del richiamo dell’autore a una attualità della fenomenologia e del magistero husserliano [...] Vale a dire che, a dispetto della celebre quanto infelice sentenza heideggeriana, la scienza pensa eccome. Alla filosofia spetta il compito di non lasciarla pensare da sola, senza interlocuzione. È dunque ‘nella sua fedeltà sempre rinnovata alla manifestatività’, che consiste anche ‘la dimensione anti-idolatrca della fenomenologia e il motivo della sua filosofica irrinunciabilità’³.

II

Ribadendo con convinzione il giudizio espresso in quelle parole, in questa sede – che vale come appendice a quel primo confronto – ritengo più utile affrontare due questioni specifiche, suggeritemi dal terzo capitolo del libro (*Tecnica e antropogenesi*, nel quale viene inscenato “l’abbozzo di una storia dell’ominazione di stile filosofico”, culminante nell’idea di una “*tecnogenesi preterintenzionale dell’umano*”⁴), quello più direttamente prossimo ai miei interessi di ricerca.

Una tale scelta di ‘tirare l’autore dalle mie parti’ potrà apparire una forzatura, nella misura in cui si spinge oggettivamente oltre il dettato del suo testo. Preferisco pensarla come una suggestione e un invito – è come tale che la propongo all’autore

² C. Di Martino, *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, Libreria Cortina, Milano 2017, p. 7.

³ A. Cera, *Il fenomeno “vivente”*, cit., p. 324.

⁴ C. Di Martino, *Viventi umani e non umani*, cit., p. 105. All’interno del terzo capitolo (ivi, pp. 83-124), faccio particolare riferimento ai paragrafi 2-6 (ivi, pp. 86-114).

–, un’apertura verso possibilità non interamente esplicitate e tuttavia inscritte o inscrivibili nella riflessione di Di Martino. Come un auspicio di suoi ulteriori sviluppi.

La prima questione che intendo sollevare concerne il *nesso ‘organico’* che viene a determinarsi *tra filosofia della tecnica e antropologia filosofica*, al momento della loro rispettiva nascita e rinascita. Un nesso nel quale le pagine di Di Martino si imbattono quasi per caso. Nel senso che lo lambiscono, senza affrontarlo direttamente. Il che, in certo modo, di quel nesso conferma ulteriormente la consistenza. Si tratta di una singolare vicinanza (finora quasi del tutto ignorata in sede critica), espressa da due esperienze-simbolo maturate nell’arco di un cinquantennio.

Da un lato quella di Ernst Kapp: il padre della filosofia della tecnica, che nel 1877 dà alle stampe *Grundlinien einer Philosophie der Technik*⁵; dall’altro quella di Paul Alsberg: il “geniale outsider”⁶ e precursore della *reinassance* dell’antropologia filosofica tedesca, autore nel 1922 di *Menschheitsrätsel*.

In entrambi i casi – vale a dire, da entrambi i versanti: quello della tecnogenesi e quello dell’ominazione in senso stretto – la riflessione culmina in ciò che potrebbe definirsi una *organologia*, intesa nel senso, letterale, di una *teoria generale della strumentalità*. Tanto per Kapp quanto per Alsberg vale l’equazione tra antropogenesi e tecnogenesi (l’ominazione corrisponde al momento nel quale si manifesta una dimensione tecnica/culturale/storica), nonché l’ulteriore interpretazione della tecnica in termini di strumentalità (la tecnica è la messa in opera di strategie alternative, ‘macchinazioni’ atte a: compensare, integrare, amplificare, surrogare la datità biologico-naturale dell’essere umano).

Ulteriore, significativa analogia, il fatto che in entrambi i casi la prima parte di una tale organologia corrisponda a una *organogenesi* (genealogia della

⁵ L’edizione più recente è: E. Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*, Meiner, Hamburg 2015. L’introduzione che precede questa edizione (a firma di Harun Maye e Leander Scholz) sottolinea, ancora una volta, pressoché esclusivamente l’attualità di Kapp (ossia, quanto della sua riflessione può essere traslato nel dibattito corrente), piuttosto che evidenziare l’importanza in sé del contesto nel quale egli visse e operò (cfr. ivi VII-L). Decisamente più interessante e scrupoloso – persino dal punto di vista filologico – il lavoro compiuto da Grégoire Chamayou per l’edizione francese del libro di Kapp (cfr. E. Kapp, *Principes d’une philosophie de la technique. La genèse de la culture d’un nouveau point de vue*, Vrin, Paris 2007. In particolare, la *Présentation* di Chamayou: ivi, pp. 7-40). Segnaliamo, da ultimo, la recentissima traduzione inglese del libro: E. Kapp, *Elements of a Philosophy of Technology. On the Evolutionary History of Culture*, ed. by J. West Kirkwood and L. Weatherby, transl. by L. K. Wolfe, University of Minnesota Press, Minneapolis/London 2018.

⁶ Tale lo definisce Gehlen nel lemma “Philosophische Anthropologie”, redatto per il *Meyers Enzyklopädisches Lexicon* nel 1971 (tr. it., *Antropologia filosofica*, in: Id., *Antropologia filosofica e teoria dell’azione*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1990, pp. 285-296. Citazione p. 287).

⁷ Riedito con il titolo: *Der Ausbruch aus dem Gefängnis – zu den Entstehungsbedingungen des Menschen*, hrsg. von D. Claessens, Focus-Verlag, Gießen 1975. In lingua italiana si può vedere, a mo’ di introduzione su Alsberg, il molto recente: M. Pavanini, *Non siamo mai stati carenti. La tecnicità costitutiva dell’esistenza umana secondo Paul Alsberg*, in: «S&F (Scienza e filosofia)», 19, 2018, pp. 144-154 (<http://www.scienzaefilosofia.com/2018/07/08/non-siamo-mai-stati-carenti-la-tecnicità-costitutiva-dellesistenza-umana-secondo-paul-alsberg/>).

strumentalità), che muove a sua volta dal riconoscimento della *tabula somatica* come proprio campo d'azione elettivo. È nel corpo, sul corpo del vivente umano che si iscrive e si scrive il suo destino culturale, la sua peculiarità evolutiva in quanto evoluzione tecnica. Questo assunto vige a prescindere dalla direzionalità che i due autori decidono di prediligere.

Quella di Kapp è una *organologia endosomatica*, in quanto rinviene la logica fondante della strumentalità umana nel principio della “*Organprojektion*” (proiezione d'organo): gli strumenti sono protesi che dilatano, amplificano le funzioni organico-somatiche dell'uomo, il cui corpo non solo funge da modello e paradigma per l'evoluzione di tali strumenti, ma in qualche modo li integra, li ingloba di volta in volta, con ciò espandendosi indefinitamente.

All'interno di questa cornice ermeneutica, l'essere umano emerge come il portatore di una ‘dotazione organologica organica’, nel senso che con l'acquisizione della stazione eretta e del bipedismo – al culmine di quella che, con una formula felice, Di Martino definisce una “podologia generale”⁸ – si trova dotato di un archeostrumento incorporato (la mano) e con esso di una circostanza evolutiva che decreta il carattere naturale del suo destino tecnico-culturale.

Organologia esosomatica è invece quella di Alsberg, per il quale la strumentalità/tecnicità dell'essere umano segue la direzione marcata dalla “*Körperausschaltung*” (disattivazione corporea/somatica). Espresa con le parole dello stesso Alsberg, a loro volta consonanti con la prospettiva comparativa tra “viventi umani e non umani” adottata da Di Martino, la spiegazione di questo concetto chiave recita: mentre “il principio evolutivo dell'animale è quello dell'adattamento corporeo” (*Körperanpassung*), il principio evolutivo dell'uomo è quello della ‘disattivazione corporea (*Körperausschaltung*) mediante strumenti artificiali”⁹.

L'evoluzione tecnica corrisponde così a un graduale e inesorabile distanziamento, liberazione (evito volutamente, in questo contesto, l'uso del termine “esonero”) nei confronti della propria dotazione e determinazione somatica, che alla lunga finisce per assumere i caratteri di un ostacolo al pieno sviluppo delle possibilità umane, ma alla quale va tuttavia ascritto lo *elan* iniziale da cui quello stesso sviluppo trae la propria forza propulsiva.

III

La ragione di fondo per la quale ho scelto di proporre questa prima suggestione è che, al di là della loro valenza all'interno della trama tessuta dal libro, le efficaci pagine in cui Di Martino fa riferimento ad Alsberg (in dialogo precipuo con la riflessione di André Leroi-Gourhan)¹⁰ potrebbero rappresentare una suggestiva

⁸ C. Di Martino, *Viventi umani e non umani*, cit., p. 86.

⁹ P. Alsberg, *Der Ausbruch aus dem Gefängnis*, cit., p. 49.

¹⁰ Cfr. C. Di Martino, *Viventi umani e non umani*, cit., pp. 96-103.

premessa per questo auspicabile *(re)incontro fra antropologia filosofica e filosofia della tecnica*. Auspicabile, in quanto il recupero genealogico di questo insospettato retroterra comune potrebbe, a mio avviso, giovare a entrambe, anzitutto nel senso di un ripristino del loro baricentro filosofico, da realizzarsi a sua volta attraverso un contromovimento rispetto a quella ‘*deriva ontica*’ che entrambe sembrano aver imboccato ormai da qualche decennio.

Dal canto suo, l’antropologia filosofica tende sempre più ad abbracciare quella *Soziologisierung*, che è il destino profetizzato da Joachim Fischer nella sua ormai famosa ricostruzione del paradigma antropologico-filosofico nel corso del XX secolo¹¹. Per tema di essere tacciata di essenzialismo – della ricaduta, cioè, in una prospettiva metafisica vecchio stampo, che si metta in caccia di una qualche essenza o natura umana –, l’antropologia filosofica ha preferito dedicarsi precipuamente a delle raffinatissime operazioni asseverative del qui e ora, a dei più o meno convinti “sì e amen” pronunciati nei confronti delle cornici storiche e soprattutto sociali nelle quali il vivente umano si trova di volta in volta iscritto.

In virtù di una sorta di stato di minorità epistemico nei confronti delle “scienze dure”, essa ha assunto nei riguardi delle suddette cornici storico-sociali un atteggiamento eminentemente (per non dire, esclusivamente) descrittivo. Vale a dire: non soltanto avalutativo, ma acritico e con ciò potenzialmente incline all’indifferentismo.

Per usare una formula esplicativa, qui ne va di quella eclissi della differenza cosmologica tra “mondo e mondo umano” (nel senso che quest’ultimo si sovrappone completamente al primo, occultandolo) nella quale Karl Löwith ravvisava il lascito più ingombrante della modernità, nonché l’autentico *imprimatur* dell’epoca della tecnica¹². Di una tale eclissi l’antropologia filosofica sociologizzata rischierebbe di farsi suo malgrado promotrice, lasciandosi contagiare da questa *apatia critica* (una anestetizzazione, fino alla necrosi, della facoltà di giudizio), ossia accettando di misurare se stessa in funzione del solo parametro dell’efficientismo, nei termini esclusivi dei risultati concreti che è in grado di produrre.

Dall’altro versante si assiste alla trasformazione della riflessione filosofica sulla tecnica in quella che Franco Volpi, stigmatizzandola, definiva “filosofia della tecnica al genitivo” ovvero “una riflessione che sicuramente richiama una meritoria attenzione sul fenomeno di cui si occupa, ma che sostanzialmente svolge una funzione soltanto ancillare e subalterna”¹³.

L’emblema di una tale trasformazione è rappresentato dall’attuale *mainstream* in questo ambito di studi: il cosiddetto approccio “post-fenomenologico”, basato su

¹¹ Cfr. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Alber, Freiburg/München 2008.

¹² K. Löwith, *Mondo e mondo umano* [1960], in: Id., *Critica dell’esistenza storica*, a cura di A. Künkler Giavotto, Morano, Napoli 1967, pp. 317-359. Su questo tema sia consentito il rinvio a: A. Cera, *Tra mondo e mondo umano: antropologia filosofica, oggi. Karl Löwith e la Philosophische Anthropologie*, in: «Etica & Politica», XV, 1 pp. 506-554 (<http://hdl.handle.net/10077/8932>).

¹³ F. Volpi, *Il nichilismo* (nuova edizione accresciuta), Laterza, Roma-Bari 2004, p. 146.

un “*empiric turn*”¹⁴ il quale disarticola la questione della tecnica in una pletora di istanze puntuali (le tecniche, le tecnologie), ciascuna portatrice delle proprie specifiche problematichità e nei confronti delle quali la filosofia dovrebbe disporsi nell’ottica del *problem solving* ovvero proibendosi qualsiasi impegno teorico che non sia giustificato da una immediata spendibilità effettuale. Di nuovo: dalla produzione di risultati concreti.

Al fondo di un simile atteggiamento si evidenzia una poco edificante *ontofobia*, nel senso della tentazione di “ridurre la riflessione filosofica [sulla tecnica, ma non solo] a una nobile anabasi, a una ritirata strategica dalle grandi questioni per rifugiarsi in problemi di dettaglio”¹⁵. Al cospetto di un simile scenario, urgerebbe anche per la filosofia della tecnica un contromovimento che appunto il recupero del suo retroterra comune con l’antropologia filosofica potrebbe contribuire a innescare.

Ora, dal momento che una tale ontofobia equivale, in ultima istanza, a una ‘Heidegger-fobia’, l’auspicato contromovimento dovrebbe tradursi in un ‘tornare a essere giusti con Heidegger’, rifiutando senz’altro gli eccessi mistico-destinali della sua riflessione sulla tecnica (che fanno di essa un insondabile “modo del disvelamento”), ma recuperandone l’assunto di partenza (ovvero che “l’essenza della tecnica non è affatto [non può essere] qualcosa di tecnico”¹⁶), in forza del quale la questione *filosofica* della tecnica può sperare di tutelarsi da una definitiva banalizzazione. Da quella anabasi, di cui parlava Volpi¹⁷.

Fin qui il primo argomento di questa appendice. Il secondo, che vi è strettamente legato, concerne il problema del significato, e del conseguente valore, da attribuire al concetto di ‘cultura/tecnica’ in chiave antropologico-filosofica. Si tratta di una questione centrale, addirittura dirimente, per questa disciplina, nel senso che dall’interpretazione di essa derivano i possibili approcci alla *Menschenfrage*. Di più: i modi

¹⁴ Su questi temi cfr. D. Ihde, *Postphenomenology: Essays in the Postmodern Context*, Northwestern University Press, Evanston 1993; Achterhuis, H. (Ed.) [1997]: *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn*, transl. by R. P. Crease, Indiana University Press, Bloomington 2001; R. Rosenberger, P.-P. Verbeek (Eds.), *Postphenomenological Investigations: Essays on Human-Technology Relations*, Lexington Books, Lanham/Boulder/New York/London 2015.

¹⁵ F. Volpi, *Il nichilismo*, cit., p. 147.

¹⁶ M. Heidegger, *La questione della tecnica* [1953], in: Id., *Saggi e discorsi*, tr. it. G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27 (citazioni a p. 9 e 5).

¹⁷ Sarebbe colpevolmente omissivo se, a tale proposito, non facessi menzione del tentativo, che sto conducendo ormai da diversi anni e che è ispirato proprio dalle considerazioni di Volpi, di elaborare una proposta di “antropologia filosofica della tecnica” ovvero una “*Filosofia della Tecnica al Nominativo (TECNOM)*”. Proposta basata sull’interpretazione della tecnica contemporanea nei termini di un *neoambiente*. Sia pertanto concesso il rinvio a: A. Cera, *Der Mensch zwischen kosmologischer Differenz und Neo-Umweltlichkeit. Über die Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie heute*, Traugott Bautz, Nordhausen 2018, pp. 131-179; Id., *Elementi di antropologia oikologica*, in: V. Rasini (a cura di), *Evoluzione e adeguamento. Biologia umana e creazione tecnologica. Narrazioni interdisciplinari*, Meltemi, Milano, pp. 229-250; Id., *The Technocene or Technology as (Neo)environment*, in: «Techné: Research in Philosophy and Technology», 22, 2/3, 2017, pp. 243-281.

dell'antropologia filosofica possono essere ricondotti pressoché interamente alle differenti interpretazioni di tale questione.

Parto da un assunto preliminare. Che immagini la condizione di partenza dell'essere umano (il grado zero dell'ominazione) come risultato di un 'di meno' (di un *Mangel*) piuttosto che di un 'di più' (di un *Luxus*), la riflessione filosofico-antropologica nel suo complesso ha attribuito all'elemento culturale/tecnico una funzione di *compensazione*, a fronte di un iniziale squilibrio (per difetto o per eccesso), di una non immediata identificazione piena fra l'essere umano e il suo ambiente. Utilizzo il termine "compensazione" (*Kompensation*) per riferirmi al lavoro di Odo Marquard (che proseguiva quello iniziato da Joachim Ritter), ovvero a uno dei protagonisti della seconda fase della *renaissance* dell'antropologia filosofica: quella 'ricostruttiva', in quanto impegnata nel percorrere a ritroso il tragitto carsico da essa compiuto nel corso dell'epoca moderna.

Kompensation, per l'appunto, rappresenta una delle parole chiave della sua ricostruzione antropologico-filosofica (la quale sanciva, tra l'altro, nell'opposizione alla filosofia della storia un elemento del corredo identitario dell'antropologia filosofica) ed è definita come "appianamento di situazioni carenti per mezzo di prestazioni sostitutive o risostitutive"¹⁸.

In realtà, a ben vedere, ancor meglio di "compensazione" (termine nel quale è presente una troppo spiccata componente valutativa: l'idea di compensare sottende un presupposto difettivo-negativo. È in presenza di una mancanza che nasce il bisogno di una compensazione), a caratterizzare adeguatamente il ruolo svolto dalla cultura/tecnica nel contesto della riflessione antropologico-filosofica si presta la celebre etichetta gehleniana di "*Entlastung*", (esonero)¹⁹.

Ebbene, se la tecnica - in quanto quintessenza della cultura e con ciò chiave di volta del processo di ominazione - viene interpretata nel senso di una graduale emancipazione e distanziamento, come sgravio e liberazione da una serie vincoli naturali (biologici), la questione diventa: una tale liberazione va pensata come un processo indefinito, potenzialmente infinito e quindi assecondata a oltranza, oppure come un fenomeno che a un certo punto (oltre un certo livello) potrebbe rivelarsi ipertrofico e pertanto controproducente, cioè qualcosa che il vivente umano deve porsi il problema di gestire, bilanciare, disciplinare?

¹⁸ O. Marquard, *Philosophie des Stattdessen. Einige Aspekte der Kompensationstheorie* [1988-1989], in: Id., *Philosophie des Stattdessen*, Reclam, Stuttgart 2000, pp. 30-49. Cfr. anche Id., *Homo compensator. La carriera antropologica di un concetto metafisico* [1983], in: «La società degli individui», 15, V, 2002/3, pp. 1-13.

¹⁹ Il celebre *Entlastungsprinzip* è definito da Gehlen come quella "azione su se stesso" attraverso la quale "l'uomo trasforma gli oneri elementari di cui è gravato in *chances* per conservare la propria vita" (A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* [1940], tr. it. a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 101 e più in generale pp. 100-112).

Queste due alternative sono bene incarnate, rispettivamente, da Leroi-Gourhan e Gehlen²⁰. Il primo considera il processo di esonero tecnico-culturale come naturalmente indefinito, il cui compimento dovrebbe perciò altrettanto naturalmente condurre a un cambio di paradigma evolutivo, a un superamento dall'interno (cioè, per mano nostra) della nostra specie. A un 'antropogenico destino post-umano dell'uomo'. Gehlen, al contrario, sostiene la necessità di un contrappeso - di un ricentramento, a fronte della spinta decentrativa della cultura -, il quale sarebbe a suo avviso parimenti inscritto nella 'natura umana' e verrebbe dimostrato dalla conaturata inclinazione dell'uomo verso la produzione di istituzioni.

Nel sollevare brevemente questo tema, e nella consapevolezza che il libro di Di Martino inclina per la posizione gourhaniana, mi propongo di spezzare una lancia a favore dell'approccio 'istituzionale' di Gehlen²¹ che, valutato esclusivamente in quanto dispositivo teorico - ovvero depurato dei suoi deprecabili eccessi (su tutti la statolatria, la cui conseguente traduzione è stata la sciagurata adesione al regime nazista) -, rivela un'attualità sorprendente.

Nel contesto epocale entro il quale la tecnica si impone come "soggetto della storia"²², nel cosiddetto (con un'espressione che esulando dal proprio alveo specialistico, è diventata ormai di uso corrente) "Antropocene", l'eventualità di ritrovarci a essere gli artefici del nostro destino smette di essere un'ipotesi di fantasia per diventare una possibilità reale e concreta, che come tale va quindi approcciata.

Una realtà che vale tanto rispetto a noi stessi (la possibilità, offerta dai progressi della genetica, di 'mettere mano a ciò che siamo') quanto nei confronti dell'ambiente che ci ospita (la crisi ecologica). Accanto ai sogni degli oltranzisti del divenire (gli aedi del post-, meta-, trans-umanismo, i quali rinvergono nella stasi, nell'astensione dal fare il solo peccato ancora vigente nell'epoca della mobilitazione totale) e agli incubi seriali degli apocalittici per partito preso (fautori di un qualche neoprimativismo edenico), l'eventualità di disciplinare la nostra esuberanza poetica attraverso il dispositivo istituzionale si presenta, potenzialmente, come una sobria alternativa per cercare di ridurre quel "dislivello prometeico"²³ nel quale Günther

²⁰ Una 'terza via' mediana tra le due (sulla quale, per ragioni di brevità, non mi soffermerò in questa sede) è offerta da Plessner, con l'idea della "posizionalità eccentrica".

²¹ Sulla *Institutionslehre* di Gehlen restano di riferimento gli studi di Karl-Siegbert Rehberg, del quale si può vedere: *Eine Grundlagentheorie der Institutionen: Arnold Gehlen. Mit systematischen Schlußfolgerungen für eine kritische Institutionentheorie*, in: G. Göhler et al. (Hrsg.), *Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven*, Nomos, Baden-Baden. 1990, pp. 115-144.

²² Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato 2. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* [1980], tr. it. M. A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 1992 pp. 251-276.

²³ Anders definisce il dislivello prometeico come "l'asincronizzazione ogni giorno crescente tra l'uomo e il mondo dei suoi prodotti" ovvero "l'incapacità della nostra anima di rimanere *up to date* [...] con la nostra produzione" (G. Anders, *L'uomo è antiquato 1. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale* [1956], tr. it. L. Dellapiccola, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 24 e 23). Rispetto all'alternativa istituzionale, richiamo, a mo' di esempio, una suggestione di Eugenio Mazzarella, il quale suggeriva in chiave ecologica la possibilità di una istituzionalizzazione della natura,

Anders ravvisava la cifra antropologica del nostro tempo, ovvero per provare a elevare la nostra responsabilità a un livello comparabile a quello della nostra capacità di fare. Per tornare a essere “all’altezza del ‘Prometeo che è in noi’”²⁴.

Si tratta con ciò di ricordare a noi stessi che, ora come sempre, anzi oggi più che mai (nell’epoca in cui la possibilità di fare rischia di trasformarsi in obbligazione e cogenza), la dignità autentica della condizione umana sta non solo nel diventare ‘ciò che non siamo ancora stati’, ma parimenti nella nostra capacità di riconoscere e salvaguardare ‘ciò che vale la pena di continuare a essere’.

Espresso in una formula (che spero non risulti troppo ermetica), direi che qui ne va di *salvaguardare la totipotenza della dynamis*, ossia: tanto del suo ‘lato diurno’ (il ‘poter fare’, comprensivo della sua fattispecie negativa: il fallire, il ‘non riuscire a fare’) quanto e soprattutto di quello ‘notturno’ (il ‘poter non fare’, l’astensione), il quale tende a essere fatalmente eclissato, laddove abbia luogo la confusione della *dynamis* con la *poiësis* e infine con la *praxis*.

IV

Come affermato in apertura, ho inteso queste considerazioni estemporanee (suggeritemi dalle pagine di Di Martino più prossime ai miei interessi di ricerca) come un invito nei confronti dell’autore. Un invito che segue un registro duplice.

Anzitutto, nello spirito dell’iniziativa promossa da «Etica & Politica», esse rappresentano un invito a pronunciarsi, rispetto ai temi sollevati (il recupero di un’iniziale, dimenticata alleanza tra antropologia filosofica e filosofia della tecnica e la ‘via istituzionale’ al problema tecnico-culturale in chiave antropologico-filosofica), in accordo con la trama teorica tessuta in *Viventi umani e non umani*.

In un orizzonte più ampio e differito, tali considerazioni ambirebbero a essere, invece, un auspicio e un suggerimento affinché la riflessione di Di Martino possa sondare anche quelle direzioni, dal momento che anche lungo questi sentieri credo si giochi la partita per una possibile determinazione, qui e ora, di quel “proprio dell’uomo” - nella “accezione più cauta e teoreticamente meno impegnata di un ‘fondo comune’ o di un ‘comune denominatore’”²⁵ - che incarna un riferimento costante, forse lo scopo ultimo, del suo lavoro filosofico.

in qualità di “istituzione prima” (E. Mazzarella, *Vie d’uscita. L’identità umana come programma metafisico stazionario*, Genova 2004, pp. 106 ss.).

²⁴ G. Anders, *L’uomo e antiquato*, vol. I, cit., p. 266.

²⁵ C. Di Martino, *L’improprietà dell’uomo e la questione dei diritti umani*, in: Id. (a cura di), *I diritti umani e il “proprio” dell’uomo nell’età globale. Diritto Etica Politica*, Inshibboleth, Roma 2017, pp. 145-175 (citazione pp. 153-154). In quest’ottica mi rifaccio anche alla relazione *Come non parlare dell’umano*, tenuta da Di Martino al convegno *Transformations of the Concept of Humanity*, tenutosi il 23 e 24 maggio scorsi presso l’Università Statale di Milano (un resoconto del convegno, a firma di Rosanna Cuomo, si trova in: «S&F (Scienza e filosofia)», 19, 2018, pp. 232-246. <http://www.scienzaefilosofia.com/2018/07/08/transformations-of-the-concept-of-humanity/>).

TECNICA, LINGUAGGIO E AUTO- POIESI DELL'UMANO UN DIALOGO CON PAUL ALSBERG

ELENA NARDELLI

e.nardelli.e@gmail.com

ABSTRACT

Paul Alsberg's anthropology could support the reform of Husserlian phenomenology conducted by Carmine Di Martino in his *Viventi umani e non umani*, not only showing the autopoietic effects of the human technological activity with the principle of body-liberation, but also understanding language as a particular tool. This paper investigates technology and language as crucial factors employed to draw the line between human and non-human living being in a discontinuistic evolutionary perspective.

KEYWORDS

language, technology, human, animal, Alsberg, body-liberation

Se il volume di Carmine Di Martino si aprisse con un piano sequenza, questo potrebbe non differire molto da quello con cui Werner Herzog introduce il suo spettatore nella grotta di Chauvet, nella *Cave of Forgotten Dreams*. Sulle sue pareti, dove si rincorrono leoni, cavalli, rinoceronti e moltissime altre figure teriomorfe, appare la più antica traduzione segnica dell'esperienza sinora tramandataci. E il regista tedesco non si limita a filmare in esclusiva l'interno della grotta, ma punta la macchina da presa sull'attività quotidiana di speleologi e paleoantropologi, sollecitandoli a disvelare gli schemi d'azione, i presupposti metodologici che li animano, talvolta inestricabili da una componente onirica. Così Di Martino indirizza la sua interrogazione filosofica tanto agli studi umani sull'animale, quanto all'occhio dello scienziato che indaga, tanto alle varie versioni dell'autobiografia dell'umano, quanto al doppio ruolo giocato dalla significazione nel tracciare la linea di demarcazione dall'animale. L'atteggiamento del regista tedesco e quello di Di Martino sono in questo senso accomunati da un certo «supplemento di fedeltà» al dato.¹ L'equilibrio con il quale Di Martino maneggia il discorso delle varie scienze, senza mai scadere in atteggiamenti di sufficienza né in esaltazioni scienti-

¹ C. Di Martino, *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018, p. 9.

stiche, è ammirevole, così come lo è il rigore con il quale viene portato avanti il compito di tematizzare, con un approccio fenomenologico, il punto di vista delle scienze empiriche con lo scopo di mettere in chiaro ciò che inevitabilmente tende a nascondersi, ossia la posizione di chi indaga. Quasi si trattasse, per utilizzare un'immagine classicamente visiva, di essere l'occhio che indica all'altro occhio il suo punto cieco, o quantomeno di avvertirlo dell'esistenza di tale punto. È questa la prima integrazione di fedeltà, ossia l'inclusione, nella ricostruzione dei dati, anche delle loro «condizioni di manifestatività». In primo luogo ciò ha una funzione ammonitiva nel mettere al riparo le scienze dai rischi che corrono, in secondo luogo inibitoria relativamente alla tendenza da parte delle scienze ad ontologizzare i loro oggetti e a procedere sui dati come se lavorassero su oggetti reali. In terzo luogo la funzione del discorso di Di Martino è la valorizzazione dei risultati delle ricerche, il metterle in relazione tra loro evidenziandone la portata filosofica. Il risultato finale sembra dunque un invito alla consapevolezza, alla «consapevolezza dello statuto», alla consapevolezza dei risultati della ricerca scientifica, alla «consapevolezza filosofica» della domanda sull'animale e, dunque, di quella sull'umano.²

Mano a mano che si avanza nella lettura del volume ci si rende conto però che il «supplemento di fedeltà» va a riposizionare radicalmente tanto le ricerche scientifiche sulle quali sembrava basarsi, quanto i presupposti cruciali della fenomenologia, indicando la direzione di una sua riforma. Inizialmente Di Martino sembra trovare una solida base metodologica nella fenomenologia husserliana: la «soglia manifestativa» della questione animale è costituita dal darsi di fatto di meccanismi di empatia e di analogizzazione, i cui limiti coincidono fattualmente con i limiti della vita psichica e della possibilità di comprensione. «Noi uomini cogliamo la vita animale come un analogo alla nostra, ma ciò non costituisce in nessun senso un arbitrio: non abbiamo altro modo di coglierla, né essa - la vita animale - ha altro modo di darsi» assume Di Martino.³ Il quale rimane qui fedele all'analisi fenomenologica delle strutture d'esperienza, prima tra tutte l'empatia, le quali permettono di legittimare non solo la stessa indagine, ma anche la deduzione di inferenze di tipo teoretico come ad esempio una certa comunanza tra viventi umani e non umani. L'animalità appare dunque solamente nel momento in cui l'essere umano la riconosce come qualcosa di appartenente a sé e agli altri animali, facendola propria e al contempo prendendone distanza.⁴ Il distacco dall'impostazione husserliana va a coincidere, nel percorso di Di Martino, con l'incisione della linea di demarcazione tra i viventi umani e quelli non umani: il linguaggio, lo stare dentro o lo stare fuori dal linguaggio. Per quanto Di Martino sia prudente nel mettere sempre in campo una molteplicità di fattori, dispiegando e tentando di tenere insieme gli elementi di una causalità non lineare, egli sembra identificare nel lin-

² Ivi, ad esempio p. 27 e p. 29.

³ Ivi, p. 33.

⁴ Ivi, p. 76 e sgg.

guaggio anche il fil rouge che tiene legate le tre direttrici della sua ricerca, riconducendo implicitamente o esplicitamente ad esso tanto la questione della memoria quanto quella della tecnica.

I

Il linguaggio viene sostanzialmente inteso da Di Martino come un sistema di segni condiviso dai membri di una comunità, sistema atto a significare a partire dall'assenza costitutiva del referente. Incapace di dire il particolare, il linguaggio dice sempre il significato ideale e proprio la costruzione di quest'ultimo sarebbe la prerogativa del linguaggio umano. Con il segno linguistico, dove presenza e assenza convivono, «il "tipo", lo "schema" si trasforma, cioè *si idealizza*, si "stacca" definitivamente dalla situazione concreta, contingente, vissuta, e anche – se si può dire così – dalla mente individuale schematizzante».⁵ L'introduzione di un nuovo supporto, che dà luogo al fenomeno della presenza in assenza, è decisiva e concorre pienamente al processo di formazione del significato ideale. La tesi sostenuta da Di Martino è che il linguaggio umano apra, situandovisi, il solco tra l'attività particolare transeunte e il significato ideale di questa attività: «l'evento di questa differenza è l'evento stesso del linguaggio, poiché l'ideale emerge come il correlato del segno. La differenza tra l'ideale e l'empirico non apparirebbe senza il segno linguistico».⁶ Con il progressivo distacco dalla prospettività dell'esperienza diretta, l'essere umano si appropria di azioni, eventi e relazioni, si sviluppano sapere e autocoscienza. Fuori dal linguaggio, nel mondo degli animali e dei bambini, «vi sono significati agiti, ma non significati saputi; tipi percettivi, ma non identità ideali» che permettono invece di evocare in assenza.⁷ L'attiva produzione di significati, il movimento del portare alla parola, della costruzione del segno linguistico è ciò su cui Di Martino insiste maggiormente chiamando in causa una processualità di tipo traduttivo che traghetta proprio dalla assoluta peculiarità del vissuto ad un'idealità indipendente e esternalizzata. E il significato ideale non precede mai il segno, così come il ricordo del vissuto non precede la sua trasfigurazione semantica.

Nel capitolo conclusivo del volume l'attività rammemorante umana viene ricondotta alla facoltà linguistica. Dopo aver ricostruito criticamente la posizione di Husserl a proposito della differenza tra la memoria umana e quella animale e aver presentato una tra le più rilevanti teorie scientifiche della memoria, quella di Suddendorf e Corballis, Di Martino ne riconosce la comune struttura per individuare anche una comune lacuna, la quale verrebbe colmata da entrambe le parti additando la ragione come ciò che, alla fine, segnerebbe il discrimine tra umani e non umani. A questo punto Di Martino avanza, sulla scorta della riflessione di Tulving,

⁵ Ivi, p. 142.

⁶ Ivi, p. 143.

⁷ Ivi, p. 200.

la tesi a partire dalla quale potrà poi rimodulare la fenomenologia husserliana: solo grazie all'intervento della memoria semantica è possibile sviluppare e mettere in attività quella memoria episodica, in termini husserliani quella rimemorazione, che farebbe degli umani gli unici viventi capaci di viaggi mentali nel tempo. Per ricordare occorrerebbero dunque dei «segni», dei «supporti» che ci permettono di conservare e richiamare l'assente. Il ricordare sarebbe inseparabile dal racconto del ricordo e sarebbe proprio un'attività linguistica - che Di Martino chiama sempre efficacemente traduzione - a dare accesso ai vissuti del passato trasformandoli in attive rimemorazioni (Husserl), ossia in ricordi della memoria episodica (Sudendorf-Corballis).

In quest'ottica l'oggetto tecnico viene inteso da Di Martino - in analogia con il linguaggio - come *medium*. Nel ricostruire la proposta teorica di Leroi-Gourhan - che rivoluziona il paradigma dell'ominazione mettendo in secondo piano i meccanismi cerebrali a favore di quelli di locomozione - Di Martino sottolinea come l'acquisizione della stazione eretta avrebbe liberato tanto la mano (dalla funzione di locomozione), quanto la bocca (da funzioni di lacerazione e trazione) dispiegando così rispettivamente la possibilità - da Leroi-Gourhan definita una *quasi* necessità - di un comportamento di tipo tecnico e linguistico. Tra i due si troverebbe dunque una «correlazione», una «connessione», indicata da Vygotskij nella comune «funzione di mediazione». Progresso tecnico e progresso simbolico-linguistico proseguirebbero poi in maniera parallela relativamente al grado di complessità che di volta in volta, quasi di concerto, essi raggiungono e che ad ogni grado di sviluppo tecnico fa corrispondere un grado di sviluppo linguistico. La trattazione esplicita del rapporto tra tecnica e linguaggio si sospende su questa analogia e su questo parallelismo. Leggendo però il volume a ritroso è possibile cogliere lo zampino della memoria semantica, condizione per ogni «viaggio mentale nel tempo», anche nella distinzione tra tecnica umana e tecnica animale: se anche gli animali fanno uso di utensili, la differenza viene individuata da Di Martino, sempre sulla scorta di Leroi-Gourhan, nel fatto che il tecnicismo umano sarebbe caratterizzato da pre-esistenza e durata, dal precedere e sopravvivere dell'utensile all'azione specifica, dalla stabilità della sua funzione, la cui consapevolezza richiede probabilmente l'intervento di categorie astratte.

In maniera più esplicita nel primo caso e più implicita nel secondo, la questione della memoria e della tecnica mi sembrano dunque essere ricondotte da Di Martino a quella del linguaggio, sulla cui linea sembra disegnarsi anche il crinale dell'antropogenesi.

All'incirca a metà del percorso di Di Martino, al culminare dell'esposizione del movimento autopoietico dell'umano, fa la sua comparsa la figura di Paul Alsberg. Questo «geniale outsider» dell'antropologia filosofica - la definizione è di Arnold Gehlen - è noto per aver formulato il principio della disattivazione del corpo (*Körperausschaltungsprinzip*) come cesura che distingue in maniera essenziale

l'umano dall'animale. Se l'animale risponde al principio dell'adattamento del proprio corpo alle condizioni naturali (*Körperanpassungsprinzip*), l'essere umano - all'inverso - disattiva il proprio corpo, lo libera dalla pressione della natura, per mezzo di strumenti artificiali. Un esempio su tutti: per proteggersi dal freddo o dalle intemperie gli esseri umani non sviluppano una pelliccia folta come quella delle lontre, ma costruiscono abitazioni o si procurano pellicce animali provocando così - si noti qui la sequenza causale indicata da Alsberg in passato spesso fraintesa - la perdita del pelo, divenuto a quel punto inutile. Se nel processo evolutivo l'animale perfeziona e continua a sviluppare il proprio corpo, l'essere umano lo disattiva. Sono gli strumenti extra-organici ad incaricarsi del compito dell'adattamento *al posto* del corpo ed è questo passaggio dal corpo allo strumento come mezzo adattivo a costituire, secondo Alsberg, il discrimine nel processo di ominazione. Di Martino sfrutta, integrandolo nel suo discorso, l'elemento più dinamico del pensiero di Alsberg, quello che efficacemente coglie appunto il contraccolpo degli effetti dello strumento sul suo utilizzatore: ad ogni progresso tecnico corrisponde un regresso del corpo e la costituzione fisica attuale dell'essere umano non è altro che il risultato dell'avvicinarsi di progressi e regressi.⁸ L'essere umano inventa strumenti, i quali, a loro volta, inventano lui, producendo una circolarità dove le distinzioni categoriali tra soggetto e oggetto, tra natura e cultura sfumano via via perdendo di senso. Le funzioni degli strumenti superano quelle per cui questi erano stati pensati e dimostrano notevoli effetti preterintenzionali, ma soprattutto degli «*effetti retroattivi autoplastici, o autopoietici*».⁹ Per quanto il principio della disattivazione del corpo venga prontamente valorizzato da Di Martino - specialmente nella sua forza centripeta dove gli effetti di ritorno non sono altro che le premesse per un nuovo passaggio evolutivo - la trattazione critica del pensiero di Alsberg si limita a questo elemento e si interrompe, in un certo senso, sul più bello: «E gli strumenti sono per lui di due ordini: materiali e immateriali (il linguaggio)».¹⁰

II

La mia intenzione è ora quella di recuperare la proposta di Alsberg nei suoi tratti complessivi, rimarcando specialmente quelli che possono fornire un apporto più significativo alla discussione qui in corso. Il senso di questa operazione è mo-

⁸ «La concezione qui proposta, secondo la quale esclusivamente l'utilizzo dello strumento avrebbe provocato la regressione del corpo, non soltanto è lineare e logicamente convincente, ma poggia anche sui dati storici che mostrano un evidente parallelismo tra il *progresso tecnico e il regresso fisico*.» P. Alsberg, *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer biologischen Lösung*, Senses-Verlag, Wien 1937, p. 48. La traduzione italiana di questo testo è in uscita presso Inschibboleth edizioni con il titolo *L'enigma dell'umano. Per una soluzione biologica*.

⁹ C. Di Martino, *Viventi umani e non umani*, cit., p. 104.

¹⁰ Ivi, p. 103.

strare come nel lavoro di Alsberg si trovino numerosi elementi di sostegno al discorso di Di Martino, specialmente in direzione di una presa di distanza critica dalla fenomenologia husserliana. L'assoluta prevalenza che Alsberg assegna alla tecnica come elemento propriamente umano - e la coerente riconduzione del linguaggio ad essa - offre inoltre il vantaggio di fungere da anello di congiunzione tra il discorso di Di Martino e le questioni poste, con una certa urgenza, dalla contemporaneità, questioni che sollecitano una presa di posizione e un impegno che chiama in causa la responsabilità nei confronti del vivente.

L'ipotesi di Alsberg è che la struttura del linguaggio non differisca affatto da quella dello strumento, ma ne costituisca invece un caso particolare. Lo strumento è tale in quanto è posto *fuori* dal corpo, funziona *al posto* di esso ed è in grado di compiere operazioni che il corpo da solo non riuscirebbe ad affrontare. Una volta acquisita una certa abitudine nell'uso di un determinato strumento, lo specifico organo fisico da esso sostituito si atrofizza, viene esonerato dalla sua funzione di adattamento e si disattiva. Alsberg sottolinea come l'uso di strumenti, e la conseguente omizzazione, coincida con un processo di liberazione, fattore enfatizzato da Claessens che negli anni Settanta propose la riedizione del *Menschheitsrätsel* di Alsberg con il titolo *Der Ausbruch aus dem Gefängnis*. Le catene che vengono spezzate sono quelle della costrizione dei limiti del corpo, dove la liberazione è tanto del corpo (dal compito dell'adattamento), quanto dal corpo (dalla ristrettezza dei suoi limiti). Sarebbe dunque proprio la tecnica a dischiudere all'essere umano l'orizzonte della possibilità e, dunque, della sua indefinizione. Perché lo strumento è illimitato nello sviluppo e nelle operazioni che esso può compiere, ad esso può appartenere qualsiasi forma, può essere ottenuto da qualsiasi materiale.¹¹

Ma quali funzioni del corpo vengono disattivate dal linguaggio in quanto strumento? Ad essere disattivati sono gli organi di senso poiché il linguaggio si pone al posto della percezione diretta delle cose sostituendo con una via artificiale quella naturale all'esperienza. In prospettiva evolutiva per Alsberg gli organi di senso vengono dunque sempre meno utilizzati e progressivamente disattivati dal linguaggio. Ecco un passaggio che mostra la circolarità del processo: «anche il linguaggio è al servizio del principio evolutivo della liberazione dal corpo e la parola, attraverso la quale viene provocata la disattivazione del corpo, rientra nella serie degli strumenti artificiali che l'essere umano si è creato perseguendo il suo principio evolutivo. Con il linguaggio l'essere umano si libera dalla limitazione naturale degli organi di senso, i quali, per quanto possano essere acuti, rimangono certo riferiti al proprio vissuto e, perciò, allo stretto ritaglio di presente che da essi si dispiega. La parola porta invece alla rappresentazione qualsiasi oggetto, vicino o lontano, presente o meno. Attraversando spazio e tempo, fa uscire l'essere umano dall'ambito

¹¹ P. Alsberg, *Das Menschheitsrätsel*, cit., p. 53.

ristretto della propria esperienza nell'ampio spazio di ogni esperienza (*des Allerfahrens*), oltre il proprio vissuto».¹²

Una volta strappate per via linguistica le catene della costrizione nella percezione si avvia il processo che porta alla creazione dei concetti e del pensiero astratto. Questo, accenna Alsberg, ha delle notevoli ripercussioni sulla forma di vita assunta dall'essere umano che fa proprio sempre più un atteggiamento di avvedutezza e prudenza (*Besonnenheit*). Sul versante del regresso si conta la disattivazione dell'istinto, sostituito dal pensiero astratto, facendo assumere all'essere umano un atteggiamento più incline alla prevenzione che alla reazione agli accadimenti.

Intendere il linguaggio come uno strumento permette inoltre di focalizzare l'attenzione sulla materialità della parola, la quale non costituisce per Alsberg un accessorio, ma la condizione d'esistenza della parola stessa. Il materiale «spirituale (*geistig*)» che la costituisce condiziona la sua specifica prestazione di natura «associativa», ma non le impedisce di avere un'esistenza autonoma. La prestazione della parola, ossia l'evocazione in assenza, non precede la sua formazione, ma, una volta coniata, la parola segue un suo sviluppo, diviene il patrimonio comune di una comunità che viene tramandato e ampliato con il susseguirsi delle generazioni. Come gli strumenti, la maggior parte delle parole ci giungono già pronte, quasi preconfezionate, perché la capacità di crearne di nuove secondo Alsberg è riservata a pochissime persone, dove la maggior parte di noi sono invece soltanto degli utilizzatori.

In prospettiva evolutiva, nell'alternarsi di progresso e regresso, l'introduzione del linguaggio avrebbe causato la disattivazione degli organi di senso, una metamorfosi della mandibola e della muscolatura della lingua. Al contempo però avrebbe stimolato enormemente il cervello, le attività spirituali dell'essere umano e la sua capacità di pensiero. A partire da un uso ripetuto della parola concreta, che prenderebbe il posto del singolo oggetto, progressivamente si sarebbe sviluppato il pensiero astratto, il quale con la produzione dei concetti avrebbe lo straordinario potere di collegare e ordinare con una certa omogeneità la complessità altrimenti puntiforme del particolare. Ed ancora, sui concetti può essere praticato un processo di astrazione che dà vita ad ulteriori concetti, più elevati e astratti, e così via. Si va così formando la ragione, la quale, come facoltà dei concetti, non è ciò che di per sé rende umano l'umano e non precede affatto l'uso di strumenti materiali o immateriali, ma è solamente un risultato del ripetuto utilizzo di particolari strumenti extra-organici, quelli linguistici.

L'antropologia di Alsberg supporta dunque l'argomentazione di Di Martino non soltanto mostrando i costanti effetti autopoietici dell'attività tecnica dell'essere umano su se stesso. Ma si presenta come un'alternativa all'impostazione husserliana relativamente alla priorità assegnata alla percezione, collocata su un piano rigorosamente pre-linguistico, alla mancata considerazione della componente mate-

¹² Ivi, p. 64.

riale del linguaggio e alla esigua tematizzazione della dimensione intersoggettiva della coscienza.

Se nella fenomenologia «i substrati primari di tutti i nostri giudizi sono e rimangono le unità percettive o unità esperienziali che si costituiscono originariamente nella percezione» come riporta Di Martino per smarcarsi da quest'impostazione,¹³ nell'antropologia di Alsberg la percezione è sostituibile - nella vita pratica quotidiana non ci sarebbe alcuna differenza tra la percezione diretta e quella indiretta che ha luogo tramite lo strumento linguistico - e il linguaggio è proprio ciò che permette all'essere umano di fare delle esperienze in assenza di percezione diretta e personale. Sui contraccolpi segnalati da Alsberg su chi maneggia e pratica il pensiero astratto che progressivamente sviluppa un atteggiamento di avvedutezza, potrebbe poi, senza troppe forzature, innestarsi l'esigenza di Di Martino di spiegare quel momento, come si è visto per lui fondamentale, dell'autocoscienza specificamente umana, della riflessività sulle proprie azioni, le cui conseguenze possono essere parzialmente anticipate.¹⁴

Ricondurre il linguaggio allo strumento permette inoltre di intendere chiaramente il significato ideale della parola come il risultato di un lavoro, come il prodotto della traduzione e non la sua premessa, dove l'attività linguistica dispiega delle possibilità e degli effetti che non la precedono affatto.

Ciò su cui Alsberg insiste maggiormente è la sussistenza extra-organica indipendente della parola, la quale sviluppa una sorta di vita propria. Per questo motivo egli fa costanti riferimenti alla scrittura più che alla parola orale - la tematizzazione del linguaggio viene introdotta, ad esempio, chiamando in causa il resoconto scritto di un viaggio - sottolineando a più riprese come le parole e i concetti sopravvivano alle generazioni che li hanno conati. La dimensione intersoggettiva e comunitaria del linguaggio diviene poi fondamentale nella misura in cui le parole ci giungono tra le mani già pronte per l'uso.

La portata teoretica della proposta di Alsberg è, come si è visto, notevole, tanto per quanto riguarda la caratterizzazione dinamica dello strumento e dei suoi effetti autoplastici sull'umano, quanto per la riconduzione, non senza alcuni tratti di originalità, del linguaggio alla dimensione tecnica, quanto per l'individuazione nella tecnica dell'elemento specificamente umano.

Un aspetto della sua riflessione oggi più difficile da condividere, e che tanto più sollecita una presa di posizione, è il giudizio di valore sull'animalità e il plauso con cui l'interruzione della funzione adattiva del corpo viene accolta come un'emancipazione, come l'evasione da una prigione. Il corpo sarebbe il luogo delle catene e divenire umani significherebbe liberarsi dalla loro prigionia, nella quale l'animale, per contro, vive; da qui il passo dalla prigione nella quale l'animale «naturalmente» vivrebbe alla legittimazione di una vita costretta in catene ai margini di

¹³ C. Di Martino, *Viventi umani e non umani*, cit., p. 194.

¹⁴ Ivi, ad esempio p. 112.

ciò che si pensa come l'umano è breve. Auspicio, ma non sono certa, che gli anticorpi che invitano alla consapevolezza - fornendo anche coerentemente un ottimo supporto teorico per il suo sviluppo - messi in campo da Di Martino siano sufficienti a scardinare quel paradigma nel quale Alsberg rientra appieno. L'avvicinarsi al rapporto umani-non umani per la via del linguaggio concede forse, una volta sorvegliata la violenza che regge e si insinua nelle varie strutture del discorso, una certa seraficità. L'accesso per via tecnica sembra invece porre in maniera più esplicita la questione, sempre più scottante, dell'azione unidirezionale dell'umano sul vivente.

TECNICA E LINGUAGGIO ALLE SO- GLIE DELL'UMANO RIFLESSIONI AL CROCEVIA TRA FILOSOFIA ED EVOLUZIONE

ANDREA PARRAVICINI

Università degli Studi di Milano
Dipartimento di Filosofia
andrea.parravicini@unimi.it

ABSTRACT

The article aims at developing some aspects of the fruitful reflections contained in Carmine Di Martino's book *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio e memoria* (Milano 2017), especially those concerning the nature and the origin of the human technique and language. The specific purpose of the present paper is to discuss some possible theoretical developments of those topics in connection with the latest discoveries in human evolution field and with the most recent lines of research emerging in the epistemological debates concerning the structure of the standard evolutionary theory. In particular, the article examines the proposal to rethink the human evolution in the light of a multilevel and extended evolutionary synthesis, and of a "tree thinking" and "mosaic" approach. A concluding section addresses a recurring crucial issue in Di Martino's book, concerning the relationship between philosophy and scientific theories. The possible role of the philosophical practice is analyzed in order to avoid the superstitious attitude that consists of thinking about scientific truths as something absolutely objective and independent from the practical activities, techniques, and theoretical constructions, which constantly put them into being.

KEYWORDS

Human evolution; Extended Evolutionary Synthesis; mosaic evolution; tree thinking; language evolution; tool-making and tool-using evolution.

INTRODUZIONE

Il recente volume di Carmine Di Martino, *Viventi umani e non umani*¹, è un tentativo ben riuscito di mostrare come il pensiero filosofico possa produttivamente dialogare e cooperare con l'indagine scientifica, proponendo analisi concrete, formulando ipotesi, chiarendo idee e concetti, criticando o supportando modelli già esistenti, senza perdere mai di vista il terreno condiviso delle evidenze corro-

¹ C. Di Martino, *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017.

borate, ma anzi mettendo a frutto i dati e i risultati stessi che emergono dalle diverse aree dell'impresa scientifica. Ognuno dei cinque capitoli che costituiscono il volume rappresenta una modalità diversa di operare questo proposito di incontro e dialogo. Il libro si concentra strategicamente su due grandi tematiche, tra loro strettamente connesse: la questione dell'antropogenesi e il confronto tra viventi umani e non umani (in particolare, i primati). Due temi tradizionalmente filosofici, che al contempo si stagliano al centro delle più recenti indagini scientifiche, coinvolgendo così diverse aree di ricerca, tra le quali la paleoantropologia, l'archeologia, la biologia molecolare, l'ecologia, la psicologia evoluzionistica, le cui analisi convergono nel campo d'indagine, estremamente dinamico e vitale, dell'*evoluzione umana*. Proprio scienziati afferenti ad alcune di queste aree di ricerca sono i principali interlocutori con cui l'autore si confronta, da Michael Tomasello a Michael Corballis e Thomas Suddendorf, da Ian Tattersall a André Le-roi-Gourhan. Se nel primo capitolo Di Martino si confronta con le stupefacenti ricerche di Tomasello sulle grandi antropomorfe, interrogandosi sulla possibilità che esse siano dotate di pensiero, nella seconda sezione si ripercorrono alcune notevoli riflessioni husserliane riguardanti il mondo ambiente umano e quello animale, nel tentativo di proporre una possibile fenomenologia dei viventi umani e non umani. Dal terzo al quinto capitolo, l'autore si concentra invece su tecnica, linguaggio e memoria, che costituiscono ambiti cruciali per affrontare le tematiche che fanno da sfondo alle indagini. In questo percorso teoretico, la dimensione filosofica, incarnata da un intreccio tra riflessioni genealogiche e fenomenologiche, si apre a un dialogo costruttivo con l'ambito delle ricerche scientifiche, specialmente quelle provenienti dal campo paleoantropologico, etologico e della psicologia evoluzionistica.

Il presente contributo si pone sulla scia delle fruttuose riflessioni contenute nel libro, in particolare quelle connesse ai temi della tecnica e del linguaggio, e mira a proporre ulteriori sviluppi teoretici in connessione con le ultime scoperte e le più recenti linee di ricerca emerse sia nel campo dell'evoluzione umana che, più in generale, nell'ambito delle ricerche epistemologiche riguardanti la struttura della teoria dell'evoluzione. Una sezione conclusiva intende riflettere sulla questione, ricorrente nelle pagine del libro, riguardante i rapporti tra filosofia e teorie scientifiche, in particolare in relazione al possibile ruolo della pratica filosofica al fine di evitare l'attitudine superstiziosa di considerare le verità scientifiche come assolute e del tutto sciolte dal loro orizzonte manifestativo.

1.UN INTRECCIO “TRANSDISCIPLINARE” TRA FENOMENOLOGIA, GENEALOGIA ED EVOLUZIONISMO.

Nella seconda sezione del volume, Di Martino compie un'incursione nella fenomenologia di Husserl, spaziando tra saggi, manoscritti e lettere, per ricomporre

la trattazione che il filosofo tedesco ha svolto sul tema della differenza tra viventi umani e non umani. Il nodo centrale della riflessione è che i viventi umani vivono in una dimensione culturale, di cui i non umani sono sprovvisti.

La cultura è presentata da Husserl come un insieme di operazioni, produzioni, azioni “realizzate da uomini accomunati nelle loro continue attività; operazioni che hanno una esistenza permanente e spirituale nell’unità della coscienza della comunità e della sua tradizione mantenuta sempre viva”². La cultura umana ha una sua esistenza spirituale permanente, dotata di una sorta di sovra-temporalità, che si tramanda all’interno di una coscienza comunitaria attraverso una “vivente continuità storica”. I comportamenti e le operazioni degli uomini, in particolare, costituiscono un patrimonio stabile e disponibile, che può essere costantemente incrementato: “ogni nuova generazione s’iscrive nell’unità di una cultura, non deve ricominciare da capo, poiché eredita le acquisizioni di quella precedente, proprio in quanto esse possiedono un’identità ideale (spirituale) ripetibile, trasmissibile, comprensibile”³. Gli umani realizzano opere e oggetti che hanno il carattere della permanenza, superano il momento presente e la situazione data e si proiettano in una ripetizione potenzialmente infinita per servire scopi per un’infinità aperta di persone e occasioni possibili. La culturalità umana tuttavia non si limita alla produzione di oggetti e opere, ma investe anche il nostro rapporto con il mondo ambiente circostante, fatto di *significati*, di formazioni di senso, che costantemente e dinamicamente evolvono. Perciò secondo Husserl essere soggetti di un mondo culturale vuol dire essere “soggetti di un mondo di significati, di operazioni, di opere e, insieme, di finalità e di scopi coscientemente presenti e infinitamente ripetibili”⁴.

I viventi non umani, al contrario, non vivono in un mondo culturale. Anche se spesso mostrano qualcosa di simile a tradizioni e comportamenti acquisiti trasmissibili (come gli uccelli che imparano dai genitori il canto tipico della loro specie) e in certi casi mostrano capacità innovative e creative, essi non hanno però opere, beni, strumenti e perciò non dispongono di cose permanenti nel tempo, che possano essere identificabili come passate, presenti e future. Lo scimpanzé può usare un certo mezzo per raggiungere uno scopo e riutilizzarlo in circostanze simili per lo stesso fine, ma per Husserl non arriva a riconoscerlo *in quanto* strumento, cioè come una “cosa” dotata di un significato permanente e legata a un determinato uso in ogni possibile caso futuro simile. La scimmia, e con lei tutti i viventi non umani, è in balia dei suoi istinti, non sa agire in senso proprio e non possiede neppure veri e propri “strumenti”.

² E. Husserl, *L’idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999, p.26.

³ Di Martino, *op. cit.*, p.40.

⁴ Ivi, p.44.

Di Martino non nega la grande profondità delle analisi husserliane, ma nota d'altra parte che gli studi etologici più recenti, come quelli di Tomasello o Corballis, giungono a conclusioni differenti. Certe scimmie antropomorfe esibiscono una capacità di comportamento ben più plastica, flessibile e intelligente di quanto Husserl non sembrasse credere. Per citare qualche esempio, alcuni bonobo sembrano in grado di accantonare strumenti per successive utilizzazioni, mentre altre scimmie sanno dissimulare l'euforia di fronte alla scoperta di una fonte di cibo, al fine di evitare di dover spartire il bottino con altri membri del gruppo. In base ai risultati delle osservazioni più recenti, sembra dunque che la dicotomia tra viventi umani e non umani non sia così netta dal punto di vista cognitivo e comportamentale, e che in fondo alcuni primati non siano così in balia dell'immediatezza delle situazioni e degli istinti, ma sembrano poter trascendere in certa misura la situazione, al fine di prefigurare situazioni possibili a-venire.

D'altro canto, rileva Di Martino, non si tratta nemmeno di appiattare le differenze. Per i primati non umani non è possibile "progettarsi" come sa fare *Homo sapiens*, che ha a disposizione "l'universo delle possibilità passibili di considerazione pratica, e le capacità di presentificarle liberamente nella fantasia, variandole e combinandole"⁵. In fondo, per Husserl, ciò che manca agli animali non umani è la facoltà di ragione e la lingua, che permettono la formazione di un mondo obiettivo, senza cui è impossibile formare ricordi, avere memoria episodica e coscienza del tempo, costruire un orizzonte di significati saputi. L'emergere del linguaggio fa in modo che un mondo di *significati identici e ripetibili* possa costituirsi e essere tramandato, aprendo in modo illimitato l'orizzonte della vita umana, poiché gli esseri umani possono "comunicarsi contenuti di senso oltrepassando qualsiasi confine di spazio e di tempo"⁶. L'animale non umano non è cosciente degli orizzonti temporali che si estendono in avanti e all'indietro, vive nella periodicità circolare dell'istinto, tra sazietà e fame, in una temporalità ristretta. Esso non possiede simboli linguistici o raffigurativi, non dispone di identità ideali di senso, non produce opere permanenti, non si rappresenta scopi, individuali o comunitari, e non agisce coscientemente in base a essi⁷.

Ma su quale base possiamo comparare la mente dei viventi umani a quella dei viventi non umani? Quando osserviamo gli animali, assimiliamo *per analogia* il loro comportamento al nostro. Li osserviamo attaccare una preda, accudire i cuccioli, scavarsi una tana, e in questa osservazione interpretante noi tracciamo un'analogia, operando una comprensione empatica tra noi e gli animali. Questa comprensione implica un terreno comune, uno "strato di animalità" che accomunerebbe viventi umani e non umani e che si declina in gradi differenti a seconda delle entità che si rapportano a noi (una zecca ha molto meno a che spartire con

⁵ Ivi, p.46.

⁶ Ivi, p.67.

⁷ Cfr. ivi, pp.73-74.

noi che non un cavallo)⁸. Ma che sarebbe questo *strato di animalità* che accomunerebbe gli esseri viventi? Non si tratta, ammonisce Di Martino, di trovare uno strato sottostante a quello “umano”, perché così facendo riproporremmo, in diversa declinazione, un dualismo problematico tra natura e cultura, o tra istinto e razionalità, che tradizionalmente ricorre nel pensiero occidentale, e a cui nemmeno l'impostazione husserliana sembra saper sfuggire. Si tratta allora, pur facendo tesoro delle analisi husserliane, di procedere oltre. Chiarisce così, Di Martino, la sua idea:

quando appare, l'uomo riconosce in sé quell'*animalità* che vede esprimersi in gradi diversi nei viventi che lo circondano e che coglie come suo sfondo nel momento stesso in cui la mette a distanza. L'*animalità* “accade” solo nell'accadere della sua differenza, vale a dire con l'apparizione dell'uomo, il quale, proprio in quanto la mette a distanza, può riconoscerla e attribuirla agli animali e a se stesso, stabilendo con ciò la sua continuità e la sua discontinuità nei confronti del regno animale⁹.

Posto dunque che l'*animalità* accade solo con l'accadere della differenza umana, è chiaro che filosoficamente si tratta ora di chieder conto di come sia potuta emergere quella *differenza*. Ma su tale questione la fenomenologia non sa rispondere, è inadeguata. Tale questione, infatti, interpella la domanda sulla genesi e sull'evoluzione dei viventi, e rimane eterogenea rispetto al livello di descrizione offerto dall'approccio fenomenologico, che si concentra sulle differenze tra “strutture d'esperienza”. Riconoscere questa differenza di metodo, permette di valorizzare i punti di forza tanto dell'approccio fenomenologico, quanto di quello genealogico-evolutivo, al fine di esercitare uno sguardo pluralisticamente orientato sul tema della *differenza* tra viventi e non-viventi e sull'antropogenesi. È questa mossa strategica, riteniamo, che rende le riflessioni proposte da Di Martino assai produttive teoreticamente, in quanto essa permette di riflettere sul tema del rapporto tra viventi umani e non umani da angolature diverse, in cui la prospettiva fenomenologica si intreccia a quella genealogica e a quella scientifico-evoluzionistica, l'una passando attraverso l'altra. Questo approccio *transdisciplinare*¹⁰ permette tanto di andare oltre certe rigidità della prospettiva husserliana, quanto di rendere più filosoficamente consapevole e accorta la prospettiva genealogico-evoluzionistica. Tale reciproco intreccio *trans-formativo* getta i semi per un fruttuoso approccio alla questione della costituzione e dell'emergenza della mente unicamente umana, do-

⁸ Ivi, pp.75-76.

⁹ Ivi, pp.76-77.

¹⁰ Il termine è preso dal manifesto programmatico di esordio (“Il punto - 2015-2016”) di *Mechri - Laboratorio di filosofia e cultura* (<http://www.mechri.it/>), secondo cui la parola *transdisciplinarietà* “rinviava non a un'estrinseca interazione fra discipline in sé già costituite (quella che si chiama ‘interdisciplinarietà’), ma al vivente trasformarsi delle discipline medesime, passando l'una attraverso l'altra e spingendosi ciascuna al di là di se stessa”. Cfr. F. Cambria, “Introduzione”, in Id. (a cura di), *Vita, conoscenza*, Jaca Book, Milano 2018.

ve uno sguardo genuinamente filosofico si intreccia, come ora vedremo, con le più recenti prospettive emergenti in campo scientifico ed evolucionistico.

2. L'EMERGERE DELL'INTELLIGENZA TECNICA: UNA PROSPETTIVA EVOLUZIONISTICA ESTESA

Poco sopra ci chiedevamo come si è giunti evolutivamente alla divaricazione tra i comportamenti e l'intelligenza delle grandi antropomorfe e quelli degli umani. Per poter affrontare questa domanda si era posta l'esigenza di andare oltre l'approccio fenomenologico, adottando uno sguardo genealogico-evolutivo. In quest'ottica, il capitolo riguardante "Tecnica e antropogenesi" ha il pregio di porre proficuamente in dialogo le istanze filosofico-genealogiche con quelle più scientifico-evolucionistiche. Riguardo alle seconde, Di Martino precisa subito che il suo confronto non riguarda tanto la visione evolucionistica "standard", ovvero quella centrata quasi esclusivamente sulle classiche dinamiche darwiniane, nell'intreccio tra mutazioni genetiche ereditabili e processi di selezione naturale. L'autore intende piuttosto porsi sulla scia delle nuove tendenze teoriche emergenti in biologia evolucionistica, che mirano a un'integrazione epistemologica della teoria uscita dalla Sintesi Moderna con una pluralità di nuovi pattern e processi, come quelli cosiddetti di costruzione di nicchia, ereditarietà inclusiva, plasticità fenotipica e così via, al fine di sviluppare una nuova "Sintesi Estesa della Evoluzione"¹¹.

Di Martino parte dalle affascinanti riflessioni di Leroi-Gourhan, in particolare su quello che era chiamato nel secolo scorso *Zinjanthropo*. Tale forma ominina era caratterizzata da un un'andatura bipede e da un cranio relativamente piccolo (500 cc), dalla grande faccia e da una dentatura massiccia con grandi e larghi molari, indicanti una dieta vegetariana. Questa specie ominina, che oggi viene classificata sotto il nome di *Paranthropus boisei*, vissuta tra 2,3 e 1,2 milioni di anni fa, fu scoperta in prossimità di alcuni strumenti litici. Nonostante, successivamente, tali strumenti siano stati attribuiti a *Homo habilis*, rimaneva il fatto che forme ominine dal cervello relativamente piccolo e bipedi sapessero maneggiare e costruire utensili. Sembrava insomma, e oggi è confermato, che il trend di encefalizzazione fosse un fenomeno successivo all'emergere della locomozione bipede e delle prime capacità tecniche. In poche parole, l'evoluzione umana, rilevava Leroi-Gourhan, è una questione di buoni piedi, più che di un grande cervello, rovesciando un luogo comune radicato nei nostri pregiudizi antropocentrici. La presenza oggi nel record fossile di specie umane bipedi dal cervello piccolo, anche datate a tempi molto

¹¹ Cfr. M. Pigliucci e G. Müller, *Evolution: The Extended Synthesis*, MIT Press, Cambridge, MA 2010; K. Laland et al., "The Extended Evolutionary Synthesis: Its Structure, Assumptions and Predictions", *Proc. R. Soc. B*, 282, 2015: 20151019. Per una visione estesa anche dal punto di vista ecologico e multivello, cfr. T. Pievani, "How to Rethink Evolutionary Theory: A Plurality of Evolutionary Patterns", *Evolutionary Biology*, 43,4, 2016: 446-455.

più recenti, come *Homo naledi* o *Homo floresiensis* (quest'ultimo associato tra l'altro a capacità tecniche piuttosto avanzate), è una conferma di questo rovesciamento di prospettiva: l'aumento della massa cerebrale segue e, a partire da circa due milioni di anni fa, accompagna, una serie di innovazioni comportamentali (come l'andatura bipede o il tecnicismo) e una serie di profonde modificazioni anatomiche, avvenute all'interno di un contesto ecologico altamente instabile. L'assunzione della stazione eretta, nota Di Martino, apre "un complesso di possibilità fra loro intrecciate, che, attraverso imprevedibili percorsi e secondo uno schema non lineare, sono presupposte nell'apparizione di *Homo sapiens*"¹².

La doppia liberazione "delle mani dai compiti di locomozione" e "della bocca da certi compiti di prensione legati alla nutrizione" apre la possibilità della tecnicità manuale e del linguaggio: mani e bocca vengono dunque cooptate per nuove funzioni, in particolare legate alle abilità tecniche e linguistiche, ma ciò accade molto dopo i primi esperimenti di locomozione bipede¹³. Nel frattempo l'assunzione di una postura bipede innesca una cascata di cambiamenti nell'anatomia e morfologia delle specie ominine. In particolare, le modifiche del bacino, comportando un restringimento pelvico del canale del parto, risultavano un problema di fronte a una crescita graduale delle dimensioni del cervello, che sarebbe giunto, con Neanderthal e *H. sapiens*, a triplicare le sue dimensioni di partenza. Il compromesso evolutivo conseguente a questi cambiamenti anatomici innescati in parte dal bipedismo, comportò un rallentamento progressivo dei ritmi di sviluppo ontogenetico, che raggiunge il suo apice in *Homo sapiens*¹⁴, il cui cervello impiega più di dieci anni per raggiungere il volume proprio dell'età adulta, un tempo doppio rispetto allo scimpanzé. Questo cosiddetto trend neotenic ha consentito alle femmine del genere *Homo* di partorire cuccioli dal cranio sempre meno sviluppato e dunque non troppo grande, al prezzo però di un allungamento costoso dei tempi di svezzamento, che richiede sempre più impegno ed energie da parte dei membri adulti del gruppo. Tutto ciò, a sua volta, innesca una cascata di effetti di ritorno su vari livelli, da quello fisiologico-ormonale fino a quello sociale e culturale.

All'interno di questa lunga e complessa storia, la comparsa dell'utensile, come afferma Leroi-Gourhan, segna "la particolare frontiera dell'umanità"¹⁵. Il ciottolo scheggiato che pur viene prodotto con tecniche di percussione ancora molto semplici e rudimentali, è "un tecnicismo sicuramente umano [...] che implica uno sta-

¹² C. Di Martino, *op. cit.*, p.89.

¹³ I primi esperimenti di bipedismo risalgono a più di 4 milioni di anni fa con il genere *Ardipithecus*, mentre le prime industrie litiche compaiono intorno a 3,3 milioni di anni fa, con la cosiddetta industria lomekwiana. Cfr. S. Harmand et al., "3.3-Million-Year-Old Stone Tools from Lomekwi 3, West Turkana, Kenya", *Nature*, 521, 2015, pp. 310-315.

¹⁴ T.M. Smith et al., "Dental Evidence for Ontogenetic Differences between Modern Humans and Neanderthals", *PNAS*, 107, 49, 2010, pp. 20923-20928.

¹⁵ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, 2 voll., Einaudi, Torino 1977, vol. 1, p.107.

to reale di coscienza tecnica”¹⁶. Infatti, mentre per le grandi scimmie il tecnicismo compare sotto l’effetto di uno stimolo esterno e scompare se la situazione esterna implicata nella sua comparsa viene meno, per gli ominini del modo I le operazioni che servono a produrre il *chopper* già “preesistono all’occasione di usarli e l’utensile dura in vista di azioni ulteriori”¹⁷. L’utensile, dunque, è *pro-gettato* in vista di un uso futuro e per restare oltre a esso, disponibile per infiniti altri usi simili. La produzione del ciottolo si “stacca” dall’immediatezza dell’urgenza presente, e si proietta in una dimensione futura, di *pre-visione*, producendo uno scarto tra la produzione del mezzo e lo scopo del suo utilizzo, tra la costruzione e l’azione. Il frutto di questo fare ante-veggente è proprio un’*opera*, nel senso di Husserl, in quanto prodotto trasmissibile, disponibile a una ripetizione infinitamente iterabile di utilizzi futuri per quello scopo, una riconosciuta *possibilità d’azione* (colpire, raschiare, tagliare...).

Come scrive Di Martino, nel momento in cui l’ominino

usa un ciottolo per percuotere un altro ciottolo e modificarlo, svolge cioè operazioni per *fabbricare* uno strumento tagliente che verrà *usato* in un secondo momento e poi *conservato*, per essere utilizzato in successive occasioni, in una serie di azioni future, si entra in una dimensione nuova: quella della *produzione* e della *conservazione* dei mezzi, quella della progettazione, della realizzazione e della trasmissione di *opere* da una generazione all’altra. Sinteticamente, si entra nella dimensione del *lavoro* e della *cultura*, che dà luogo a quel mondo culturale-storico di cui parlava Husserl¹⁸.

Quando la dimensione del lavoro e della cultura irrompe come condizione di vita nella lotta per l’esistenza degli ominini, il tecnicismo diventa altra cosa rispetto a quello che caratterizza le grandi antropomorfe, diventa umano, o meglio, la *cifra autentica* dell’umano. La mano stessa diventa “strumento prima degli strumenti”, una sorta di “protesi universale”, che dà luogo a innumerevoli altre protesi tecniche, fino ai nostri oggetti tecnologici¹⁹. La plasticità strumentale della mano umana è il segno esemplare di una più generale *plasticità comportamentale* acquisita progressivamente dalle varie specie umane, sempre più in grado di adattarsi, attraverso la loro crescente intelligenza tecnica, a qualsiasi tipo di ambiente o fluttuazione climatica.

In queste analisi si può notare l’uso di un apparato concettuale in sintonia con quello impiegato dai sostenitori della già menzionata Sintesi Evoluzionistica Estesa, in cui grande importanza hanno nozioni come “plasticità”, “costruzione di nicchia”, “ereditarietà inclusiva”, e così via. Quando ad esempio Di Martino parla di

¹⁶ Ivi, p.110.

¹⁷ Ivi, p.137.

¹⁸ C. Di Martino, *op. cit.*, pp. 94-95.

¹⁹ Ivi, pp.97-98. Cfr. anche C. Sini, *L’uomo, la macchina, l’automa*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

“effetti di ritorno sull’ambiente” e di “effetti di ritorno sul fruitore” per descrivere la dinamica del fare tecnico²⁰, a nostro avviso sta descrivendo un processo circolare e ricorsivo concettualmente simile a ciò che i sostenitori della Sintesi Estesa chiamano “costruzione di nicchia”²¹, in cui le attività degli organismi generano una serie di cambiamenti nella nicchia e nelle pressioni selettive esercitate dall’ambiente, che retroagiscono sugli agenti stessi, modificandoli.

Se utilizziamo i concetti della Sintesi Estesa per interpretare il fare tecnico ominino, l’intera questione acquista un senso differente rispetto a una spiegazione evolucionistica standard. Tradizionalmente, un’innovazione comportamentale come quella della produzione e dell’uso di strumenti veniva spiegata, di principio, attraverso il concorso causale di una mutazione genetica che produceva una serie di cambiamenti tra cui era compreso il nuovo comportamento. Esso, dato il vantaggio adattativo introdotto, poteva in seguito contribuire a diffondere selettivamente la mutazione in tutta la popolazione ominina. Il processo di costruzione di nicchia rovescia questo modo di vedere le cose. Il primo motore del cambiamento può ora essere rappresentato dall’innovazione comportamentale stessa, un’emergenza plastica in grado di produrre una cascata di conseguenze evolutive ed effetti di ritorno ricorsivi attraverso il processo circolare descritto dalla nozione di costruzione di nicchia. In questo caso, la possibile mutazione genetica che fissa il tratto può non essere il motore primario del cambiamento, ma seguire l’innovazione comportamentale.

Ritorniamo al nostro strumento. Anzitutto, come rileva Di Martino sulla scorta dell’antropologo Edward Hall, l’utensile è “un’estensione di ciò che l’uomo faceva con il suo corpo”²² o ne sostituisce una parte. Il ciottolo-percussore è un’estensione della mano, come i vestiti lo sono della pelle, e così via, e questa sostituzione/estensione è divenuta tanto diffusa e costitutiva nelle società umane odierne da potersi affermare che “l’uomo ha sviluppato delle estensioni praticamente per ogni cosa che in passato faceva con il proprio corpo”²³. Secondo Paul Alsberg²⁴, medico tedesco della prima metà del Novecento, questa evoluzione tecnico-culturale sarebbe all’origine della progressiva involuzione organica, che ha reso l’organismo umano sempre più carente, ma anche molto più plastico e flessibile. L’uso di protesi extra-organiche avrebbe prodotto cioè una “disattivazione corporea”, trasferendo i problemi dell’adattamento su un piano tecnico-strumentale, cioè extra-corporeo. Questa progressiva dipendenza dalla tecnica, si deve aggiungere, avanza di pari passo con una sempre più complessa organizza-

²⁰ Cfr. Di Martino, *op. cit.*, p.98.

²¹ K. Laland, B. Matthews, M.W. Feldman, “An introduction to niche construction theory”, *Evolutionary Ecology*, 30, 2, 2016, pp.191-202.

²² Di Martino, *op. cit.*, p.99.

²³ E.T. Hall, *Il linguaggio silenzioso*, Garzanti, Milano 1972, p.75.

²⁴ Cfr. M. Pavanini, “Non siamo mai stati carenti. La tecnicità costitutiva dell’esistenza umana secondo Paul Alsberg”, *Scienza & Filosofia*, 19, 2018, pp. 144-154.

zione del lavoro all'interno del gruppo sociale e con una capacità sempre più spiccata di cooperazione e divisione delle attività.

Questo quadro richiamato da Di Martino, oltre a inserirsi bene in uno scenario evolutivo “esteso”, può essere affiancato anche a un'idea che oggi si sta diffondendo tra alcuni studiosi di evoluzione umana. Essi sostengono l'ipotesi di un progressivo auto-addomesticamento della nostra specie²⁵ che, insieme al processo neotenicamente sempre più marcato, avrebbe trasformato radicalmente i tratti dell'organismo umano, facendolo diventare sempre più simile a un cucciolo di primate, senza peli, con il cranio di forma globulare, con un viso dai tratti progressivamente più addolciti e con una condotta sempre più adatta alla vita di gruppo, con una riduzione delle pulsioni aggressive. Tale “sindrome di addomesticamento” avrebbe caratterizzato l'evoluzione umana raggiungendo il suo apice in *Homo sapiens*, che presenta un lungo processo di ontogenesi, che comporta grandi costi, come si è detto, ma anche forti vantaggi, in termini di plasticità, organizzazione comportamentale, cognizione, capacità di apprendimento²⁶.

Le acute riflessioni di Leroi-Gourhan, Hall e Alsberg, citate da Di Martino, vengono dunque sostanziate oggi da un gran numero di nuove evidenze interessanti, e soprattutto ricevono un rinnovato interesse a fronte di una trasformazione che coinvolge la teoria dell'evoluzione in direzione di un'integrazione della teoria standard con una pluralità di nuovi pattern e processi. Questo nuovo sguardo teorico ci pone di fronte a un processo che non è più monodirezionale, ma ammette effetti di ritorno, rimbalzi che si propagano verso l'alto e verso il basso in una molteplicità di livelli, o con variazioni che si estendono orizzontalmente producendo cambiamenti di ordine ecologico che vanno a modificare retroattivamente anche le popolazioni che li innescano. Come scrive Di Martino a proposito della questione dell'utensile,

la protesi tecnica [...] rimbalza sull'agente 'esteso' trasformandolo, operando in lui profondi mutamenti. [...] Si tratta di un effetto onnipervasivo, che include tutti i livelli, da quello fisiologico a quella neuropsichico e mentale [...] [L]’uso degli utensili comporta *effetti retroattivi autoplastici, o autopoietici*, vale a dire che tornano indietro, come un *boomerang*, sugli utenti stessi trasformandoli, aprendo direzioni e possibilità di sviluppo”²⁷.

L'evoluzione, da questo punto di vista, non si riduce a un adattamento passivo degli organismi a un ambiente che cambia, ma è più simile a un processo di anda-

²⁵ Si veda A. Gibbons, “How we tamed ourselves and became modern”, *Science*, 346, 2014, pp.405-406. Per una applicazione di questa ipotesi al caso del linguaggio umano, cfr. F. Suman, T. Pievani, “The evolution of human language. An alternative scenario”, *Paradigmi*, 2, 2015, pp. 173-196.

²⁶ A. Parravicini, “Narrare le origini del comportamento umano moderno”, in V. Rasini (a cura di), *Evoluzione e adeguamento. Biologia umana e creazione tecnologica. Narrazioni interdisciplinari*, Meltemi, Milano 2018, pp.157-181.

²⁷ C. Di Martino, *op. cit.*, pp.103-104.

ta e ritorno, in cui anche gli organismi possono generare trasformazioni negli ambienti adattandoli alle proprie esigenze e ai propri bisogni. Con l'emergere del comportamento tecnico, le specie umane pre-*sapiens* iniziano ad adattare l'ambiente alle proprie esigenze, non senza un drammatico impatto ecologico, che già agli albori della civiltà umana prefigurava le catastrofi ambientali che la nostra specie, altamente invasiva, avrebbe prodotto nell'epoca dell'Antropocene²⁸. Attraverso l'azione tecnica, scrive Di Martino, “gli antenati dell'uomo moderno si prosciogliono notevolmente dai lacci ambientali, si sfilano da posizioni predeterminate nella piattaforma ecologica, quali sono invece assegnate a tutte le specie animali, trasgrediscono le regole che gli altri viventi osservano, sono dove non dovrebbero essere”. Questo è tanto più vero e straordinario se pensiamo che tracce della presenza di *H. sapiens* sono state trovate addirittura fino alle terre estremamente inospitali dell'Artico già 45 mila anni fa!²⁹ Il tecnicismo umano, la capacità di creare spazi termoregolati, situazioni climatiche artificiali, l'ineguagliabile abilità nell'utilizzo del fuoco e di strumenti di vario tipo per catturare a distanza le prede, la capacità di realizzare manufatti, vestiti, calzari, e così via, consentono “una presa di distanza dalla natura, la creazione cioè di spazi interni, di nicchie, di ambienti modificati, in cui si verifica un rilassamento delle pressioni selettive esterne, con conseguenti forme di feedback in grado di interferire con la dinamica dei processi evolutivi”³⁰.

Costruzione di nicchia, ereditarietà inclusiva, trend neotenic, rilassamento delle pressioni selettive, sindrome di domesticazione, plasticità fenotipica, sono elementi che oggi, anche in ambito scientifico e di filosofia della biologia, si stanno configurando come elementi cruciali per comprendere l'emergere del comportamento umano moderno. Come si vede, un intreccio transdisciplinare tra questi concetti e interpretazioni provenienti dall'indagine scientifica e le istanze più teoriche di un approccio genealogico-filosofico, apre le porte a riflessioni feconde e promettenti.

²⁸ Si vedano gli studi relativi alla drastica diminuzione delle dimensioni medie e massime dei mammiferi dei territori colonizzati da *Homo sapiens* a partire da 125 mila anni fa (F. A. Smith et al., “Body Size Downgrading of Mammals over the Late Quaternary”, *Science*, 360, 2018, pp.310-313.) e gli studi riguardanti la scomparsa della mega-fauna del Sud America poco dopo l'ingresso della nostra specie intorno alla fine del Tardo Pleistocene (J. L. Prado et al., “Megafauna Extinction in South America: A New Chronology for the Argentine Pampas”, *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology*, 425, 2015, pp. 41-49).

²⁹ V.V. Pitulko et al., “Early Human Presence in the Arctic: Evidence from 45,000-Year-Old Mammoth Remains”, *Science*, 351, 2016, pp. 260-263.

³⁰ C. Di Martino, *op. cit.*, p.107.

3. ALL'ORIGINE DEI SIGNIFICATI: LINGUAGGIO E MEMORIA

Secondo Leroi-Gourhan il linguaggio umano inizia a svilupparsi con l'emergere dei primi strumenti tecnici e la sua complessità è direttamente proporzionale a quella della capacità di costruire e usare strumenti. Ci sarebbe dunque un intreccio indissolubile tra gli strumenti tecnici, che consentono il dominio sulla natura, e lo strumento linguistico, che consente "il dominio sul comportamento"³¹. Questa ipotesi gradualista è oggi sostenuta, in varie forme, da molti studiosi e anche Di Martino la preferisce a quella di una comparsa più repentina del linguaggio.

L'ipotesi di uno sviluppo uniforme e graduale del linguaggio è indubbiamente un'idea affascinante, anche se presenta non pochi problemi. In primo luogo essi riguardano la difficoltà di giustificare attraverso le evidenze conosciute un tale procedere graduale e uniforme, che sembra invece contraddetto empiricamente dall'andamento più discontinuo e disordinato, o a mosaico, delle innovazioni registrate nel record archeologico, con fiammate di creatività repentine, seguite da lunghi periodi di stasi, e che verso la fine del Paleolitico medio testimonia di una vera e propria esplosione di creatività mai vista prima, sia sul versante degli strumenti tecnici che su quello della produzione artistico-simbolica associati a *Homo sapiens* e in parte anche a Neanderthal. In secondo luogo, l'albero filogenetico del genere *Homo* è molto ramificato, con diverse specie distinte che vivono nello stesso tempo e con diversi gruppi sparsi in tutto il mondo, spesso isolati e in un contesto ecologico e climatico diversificato, instabile e fluttuante. In questo intricato e ampio scenario biogeografico non sembrerebbe facile immaginare pressioni selettive stabili e uniformi (caccia, socialità, tecnologia) che avrebbero potuto plasmare la fisiologia e persino la mente umana in modo lineare, aumentando gradualmente le capacità cognitive e comunicative dei nostri antenati per almeno 2,5 milioni di anni³².

Al di là di questi problemi, l'intento dell'autore, spiccatamente teoretico, è piuttosto quello di interrogare il peculiare effetto di ritorno del linguaggio, "nello stesso senso in cui abbiamo interrogato l'azione e retroazione della tecnica". Esso "riguarda ciò che siamo soliti chiamare *pensiero* [...] e riguarda l'emergere stesso di una coscienza riflessiva"³³. Il *medium* linguistico ci permette di divenire riflessivamente autocoscienti, di rappresentarci i nostri comportamenti passati, presenti e futuri, evocando i significati delle nostre azioni e anticipandone le conseguenze. L'uso dello strumento linguistico produce in modo preterintenzionale trasformazioni psichiche e neurocognitive. Perciò, come accade nel caso della tecnica, "l'uomo è in un certo senso premessa e conseguenza del linguaggio: egli 'inventa' i

³¹ Ivi, p.111.

³² Per un confronto tra una visione continuista e discontinuista dell'evoluzione del linguaggio cfr. A. Parravicini, T. Pievani, "Continuity and Discontinuity in Human Language Evolution: Putting an Old-fashioned Debate in its Historical Perspective", *Topoi*, 37, 2018, pp.279-287.

³³ C. Di Martino, *op. cit.*, p.112.

segni nella stessa misura in cui i segni, permettendogli di rispecchiarsi, di avere significato dei propri gesti, ‘inventano’ lui, cioè fanno emergere un io autocosciente”³⁴. E d’altra parte questo *fare con i segni* avvia la costruzione di una nuova *nicchia culturale linguistica*, una nicchia fatta di significati saputi, mediati dalla parola e dalla scrittura (in particolare quella alfabetica), che di rimbalzo fa emergere ciò che chiamiamo “mente logica”, senza la quale né la filosofia né la scienza occidentali sarebbero state possibili.

Per indagare le problematiche legate al linguaggio, nel quarto capitolo, Di Martino prende avvio dalle ricerche del filosofo pragmatista George H. Mead, secondo cui un segno è linguistico quando significa la stessa cosa per tutti gli individui di una comunità e interpella colui che lo ha emesso alla stessa risposta suscitata negli altri. Esso è cioè *pubblico* e *intersoggettivo*, perché rimanda a significati comuni, identici, condivisi. Il linguaggio umano è inoltre in grado di significare *in assenza*, ovvero può riferirsi a situazioni e azioni che sono solo possibili e che non sono legate alla particolare situazione in cui avviene il proferimento. In generale, nota Di Martino sulla scorta di Hegel, il “significare in assenza” è costitutivo del linguaggio stesso: i significati delle parole sono strutturalmente universalizzanti, non esprimono le singolarità irripetibili dell’esperienza. Anche quando dico “*questa rosa*”, dico comunque qualcosa di universale, che potrò utilizzare e ripetere per qualsiasi altra rosa in qualsiasi altro giardino.

4. EVOLUZIONE A MOSAICO E APPROCCIO “TREE THINKING”

Tutta questa storia fatta di tappe che sembrano percorsi di un avvicendamento lineare, in realtà, precisa Di Martino, va corretta disinnescando la tentazione “umana troppo umana” di costruire una genealogia in base al punto di arrivo. Essa infatti “ricorda un intricato cespuglio”³⁵. Questo rilievo porta con sé significative conseguenze teoretiche, anche se Di Martino si limita a un breve accenno. Perché in effetti, forse, uno dei limiti maggiori delle analisi *à la* Tomasello è quello di non farsi carico fino in fondo delle preziose indicazioni che giungono dall’odierna paleoantropologia. In primo luogo essa ci ammonisce di adottare un pensiero “ad albero” (*tree thinking*), che tenga conto dell’ingarbugliato percorso filogenetico degli ominini. In secondo luogo ci invita a pensare l’evoluzione come una storia che procede secondo *pattern* “a mosaico”, in cui gli sviluppi evolutivi non procedono su un unico binario, in modo uniforme e graduale, ma si moltiplicano in una pluralità di storie parallele, che seguono traiettorie multiple e differenti l’una dall’altra, piene di vicoli ciechi, di accelerazioni brusche e di lunghi periodi di stasi. All’interno di questi percorsi, persino *Homo sapiens* non risulta altro che un prodotto contingente, un piccolo e recente ramoscello di un gigantesco cespuglio

³⁴ Ivi, p.114.

³⁵ Ivi, p.102.

intricato e fitto di tentativi finiti male, senza cui noi, che ora pretendiamo di raccontarne la storia, non potremmo essere qui.

Si tratta, allora, di gettare la sonda all'interno di una storia di circa sei milioni di anni, costellata da innumerevoli innovazioni ed esplorazioni morfologiche e comportamentali, estinzioni, migrazioni, incontri tra differenti specie e culture umane, episodi di ibridazione, all'interno di uno scenario ecologico estremamente instabile, con forti oscillazioni climatiche e grandi cambiamenti ambientali³⁶. All'interno di una storia siffatta la differenza tra umano e non umano si fa sfrangiata, sfuggente, diventa una zona grigia di transizioni dai ritmi diversificati e di intricate traiettorie evolutive. È in questo spazio indistinto e irregolare che sembra emergere quel mondo culturale di cui parlava Husserl. Bisogna dunque ripensare l'opposizione tra animalità e umanità proprio alla luce di questo stupefacente mosaico sommerso di differenti umanità ormai estinte e perdute.

Si è detto che l'apertura dello spazio proto-simbolico del gesto deittico e mimico probabilmente si è verificata con l'emergere del comportamento tecnico, che richiede non solo capacità cognitive di progettazione e di astrazione dal momento presente, ma anche un certo grado di coordinamento sociale tra i membri della comunità, divisione del lavoro, e di conseguenza anche nuove ed efficaci competenze comunicative e segniche nella trasmissione sociale delle conoscenze agli altri membri del gruppo. Perciò, il diffondersi di questi nuovi abiti, generazione dopo generazione, avrebbe potuto formare individui sempre più abili cognitivamente a progettare, produrre e usare gli artefatti, e nel contempo a costituire quel terreno comune sociale di intenzionalità condivisa che starebbe alla base della capacità gestuale deittica e mimetica.

In termini di *tree thinking*, questo processo andrebbe pensato all'interno dell'albero filogenetico degli ominini, tenendo conto delle evidenze oggi disponibili. Questo vorrebbe dire immaginare i primi esperimenti di comunicazione gestuale già intorno a tre milioni di anni fa, in associazione a qualche australopitecina o forse alla specie *Kenyanthropus platyops*, che si aggirava in Kenya all'epoca in cui risale la già citata prima industria litica conosciuta, quella Lomekwiana. E significa quindi seguire lo sviluppo a mosaico di questa capacità all'interno della "pancia" del cespuglio, intorno a 2,5-1,5 milioni di anni fa, quando il numero di specie e di generi che popolano l'albero filogenetico degli ominini si fa smisuratamente ampio (almeno 3 generi ominini per una decina di specie diverse). In questo contesto, le capacità tecniche di lavorazione della pietra, nel frattempo passate al modo 1 (olduvaiano), si diffondono a macchia d'olio prima in Africa orientale, poi lungo la Rift Valley a nord e a sud, e infine si espandono, a partire da circa 2 milioni di anni fa, in tutto il Vecchio Continente (in particolare in Europa, Medio Oriente e Asia meridionale), con la dispersione del genere *Homo* fuori

³⁶ Cfr. A. Parravicini, "Il mosaico dell'evoluzione umana. Una prospettiva integrata e multilivello al di là di ogni visione unilineare e finalistica", *Scienza & Filosofia*, 16, 2016, pp.71-90.

dall'Africa. Significa poi comprendere come l'avvento del modo 2 (acheuleano) e poi del modo 3 (musteriano), che introducono tecniche differenti di lavorazione della pietra e dunque anche abilità pratiche diverse rispetto al modo 1, abbiano generato effetti di ritorno sulle capacità cognitive e sociali nella nuova nicchia culturale cumulativa del genere *Homo*, sempre procedendo attraverso *pattern* a mosaico, con differenziazioni culturali sia lungo l'asse geografico dei gruppi umani coevi distribuiti nel Vecchio Continente, che lungo l'asse temporale del loro sviluppo filogenetico. Questa complessa storia evolutiva pare anche aver seguito un andamento a ritmi spaiati, per cui le innovazioni culturali sembrano aver imboccato traiettorie indipendenti rispetto a quelle morfologico-anatomiche. Ad esempio, l'aumento della massa cerebrale nelle varie specie umane non sembra affatto essere avanzato insieme alle innovazioni tecnologiche, che mostrano invece di aver seguito traiettorie evolutive autonome.

Questo tipo di pensiero "ad albero" combinato a un approccio "a mosaico", sulla scorta di un'integrazione convergente di nuove evidenze empiriche e di nuove tecniche e approcci di ricerca in evoluzione umana, ci forniscono una visione d'insieme sull'evoluzione della cognizione unicamente umana molto differente sia rispetto a quella proposta dai sostenitori di un'evoluzione graduale sia rispetto a quella proposta dai sostenitori di un'evoluzione punteggiata. Perché, non solo lo "spazio di simbolizzazione" aperto dal gesto deittico e mimico sembra essersi sviluppato, secondo questa nuova visione "dal basso", in modo irregolare, a partire da almeno tre milioni di anni fa, evolvendosi a mosaico e seguendo traiettorie differenti percorse da una molteplicità di specie coeve; ma sembra anche che a un certo punto ci sia stata un'accelerazione brusca nelle innovazioni tecnico-simboliche, testimoniata da sempre più numerosi ritrovamenti archeologici.

Alla luce delle analisi teoretiche compiute da Di Martino sugli effetti di ritorno, dirimpenti, prodotti dall'emergere del linguaggio verbale, nel ristrutturare la mente e il comportamento umano, si potrebbe pensare all'emergere di questa facoltà unicamente umana come a uno dei fattori cruciali (o come *il* fattore cruciale) associati a questa brusca accelerazione, iniziata presumibilmente circa 70 mila anni fa, forse in un piccolo gruppo di *Homo sapiens* in Sud Africa. Essa si sarebbe poi diffusa in modo molto rapido attraverso quella che è stata definita "l'ondata finale"³⁷, una migrazione rapida delle popolazioni umane ormai cognitivamente moderne, che avrebbero raggiunto ogni parte del globo, portando con sé le nuove abilità linguistiche e comportamenti tecnico-simbolici avanzati. Questo passaggio cruciale in direzione di un comportamento cognitivamente moderno, prima di consolidarsi, sembra essere stato preceduto, ancora una volta, da esplosioni di creatività simbolico-tecnica in diversi gruppi di Neanderthal, i quali forse, poco

³⁷ Cfr. T. Pievani, "The Final Wave. Homo sapiens Biogeography and the Evolution of Language", in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 2012, pp. 203-216.

prima di estinguersi, avevano anch'essi elaborato una loro peculiare forma di linguaggio verbale.

In questa prospettiva, si potrebbe pensare, in una prima fase dell'evoluzione ominina, a un andamento più o meno lento, ma a mosaico, delle capacità comunicativo-gestuali nelle diverse specie, con piccole e irregolari accelerazioni evolutive verificatesi forse in concomitanza con il passaggio punteggiato tra un tipo di tecnologia e l'altro (dal modo 1 al modo 2 e così via) alternate a fasi di stasi. In una seconda fase, invece, coincidente con la parte finale del Paleolitico medio, si sarebbe innescata una brusca accelerazione nelle capacità tecnico-simboliche e comunicative in gruppi appartenenti a una o forse due specie (*H. sapiens* e *H. neanderthalensis*), in concomitanza con il passaggio da un tipo di proto-linguaggio gestuale a un vero e proprio linguaggio verbale. La nuova egemonia della modalità vocale avrebbe portato a termine quel processo di idealizzazione dei significati a cui si riferisce Di Martino, sviluppando una capacità sempre più radicale di astrazione, con ricadute sulla produzione di opere, come utensili di svariati tipi, manufatti culturali e simbolici di diverse tipologie, rituali e comportamenti simbolico-culturali e così via. L'accadere di questa transizione evolutiva sarebbe in effetti supportato dalla discontinuità registrata nel record archeologico, che testimonia di questa brusca accelerazione innovativa di artefatti culturali, tecnologie litiche, pittogrammi di vari tipi e variegati altri segni di intelligenza simbolica. Una vera e propria esplosione culturale, che si è propagata e consolidata poi rapidamente in tutti i gruppi di *H. sapiens* intorno al globo terrestre e che può ben rispecchiare l'effetto di una ristrutturazione cognitivo-sociale profonda, operata dall'emergere del linguaggio verbale, che potrebbe aver conferito una potenza inusitata alla nostra specie, con l'effetto di un'estinzione repentina delle (almeno) tre-quattro specie umane in circolazione ancora intorno a 40 mila anni fa.

5. VERSO UN'ALLEANZA PRODUTTIVA TRA SCIENZA E FILOSOFIA?

Nella "Prefazione" al suo libro, Di Martino osserva che l'orizzonte che si è spiegato intorno alla questione dell'origine dei viventi umani non sarebbe pensabile senza il "mutamento epocale nello sguardo ai viventi provocato dalla rivoluzione darwiniana". Tale teoria "ha conferito alla domanda sull'origine dell'uomo una forma dominante, quella 'scientifico-evolutiva'"³⁸. Darwin ha avviato un vero e proprio progetto genealogico universale di ricostruzione storico-evolutiva, in cui anche l'essere umano, con la sua mente e il suo comportamento complesso, diventa un germoglio qualunque del grande albero evolutivo, perdendo il suo status privilegiato tra le forme viventi. La stessa ragione umana, in questo orizzonte teoretico, diventa il prodotto funzionale della lotta per la sopravvivenza, il cui "ef-

³⁸ C. Di Martino, *op. cit.*, p.7.

fetto collaterale” più importante è l'emergere del linguaggio e la capacità di auto-coscienza.

Il nuovo compito della filosofia, dopo Darwin, diventa perciò quello di ripensare l'essere umano, la sua mente, e le sue pratiche sotto la nuova luce dell'evoluzione. Dopo Darwin, la pratica filosofica acquista un nuovo senso, come sapevano bene Nietzsche, Foucault, i Pragmatisti americani e così via, che è quello, per così dire, di compiere un'*auto-bio-grafia* dei propri saperi, delle proprie pratiche, della provenienza della nostra mente e del nostro corpo da un passato sterminato. Come scrive Di Martino, a partire da Darwin “abbiamo messo mano con decisione al progetto di un'autobiografia evolutiva dell'uomo, ci siamo impegnati a scrivere la nostra 'storia naturale', la storia cioè della nostra apparizione sulla Terra nel quadro della natura, di un'abissale antichità della vita - misurata in miliardi di anni -, di uno sterminato passato animale”³⁹. In questo grandioso progetto cade qualsiasi differenza “ontologica” tra noi e gli altri animali, e allo stesso tempo cade la pretesa di una *verità assoluta*, che non sia essa stessa un risultato provvisorio e in evoluzione. La scienza, la religione, la filosofia, guardate con le lenti del filosofo evoluzionista, non sono che comportamenti evoluti di un animale intelligente la cui mente deriva da abiti istintivi, tecniche di ricognizione e di interpretazione del mondo, da espedienti comunicativi di tipo gestuale, che hanno permesso ai nostri progenitori ominini di sopravvivere e avere successo in un ambiente instabile e fluttuante e in un contesto di competizione tra gruppi. Secondo questa visione filosofica il sé, la logica, la conoscenza, la memoria, sono da considerarsi come prodotti di un lungo processo di aggiustamenti e ricostruzioni tra organismi dal comportamento altamente cooperativo e flessibile, e il loro ambiente fisico e sociale, in cui dapprima un proto-linguaggio gestuale e poi una sua traduzione in un linguaggio verbale e infine scritto hanno progressivamente prodotto l'effetto di costituire quell'universo di “significati ideali” che ha via via ristrutturato il nostro modo unicamente umano di stare al mondo.

Questa visione si dispiega, in grande dettaglio e profondità, in *Viventi umani e non umani*. Il lavoro teoretico-filosofico operato in questo volume, in particolare, apre a una nuova possibilità di collaborazione con l'impresa scientifica, mediante un impegno del lavoro filosofico “a proporre concrete analisi e a formulare ipotesi, a partire da un'indagine diretta dell'esperienza e da una messa a frutto dei dati e dei risultati stessi delle scienze, colti come materiali fenomenici da sottoporre a interrogazione e da cui ricavare in maniera argomentata soglie costitutive, strutture, legalità”⁴⁰.

Ma oltre a questo sforzo comune, tra scienza e filosofia, volto alla costruzione di interpretazioni e ipotesi, Di Martino ci ricorda che il genuino abito filosofico consiste in un atteggiamento critico nei confronti di qualsiasi posizione assolutista,

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p.9.

nel riconoscimento dell'impossibilità di qualsiasi verità ultima, calata dall'alto, che non sia il prodotto essa stessa dell'operare delle pratiche umane, dell'intelligenza tecnico-simbolica. La pretesa di una verità assoluta e sovra-temporale viene messa a tacere da una prospettiva, come quella espressa da Di Martino, in cui gli stessi significati ideali e concetti generali attraverso i quali le nostre verità sono formulate, non sarebbero altro che il risultato reso possibile dalla traduzione degli schemi prodottisi nel contesto del linguaggio verbale, i quali non possono essere pensati come *ab-soluti*, sciolti dalle pratiche interpretanti che li mettono in scena.

Non fanno eccezione i significati e le verità della pratica scientifica, che implica anch'essa, come scrive Di Martino, "l'esercizio di un punto di vista, riconducibile nella fattispecie a un complesso di scelte, di operazioni, di macchine, di concetti, di teorie ecc. [...]". Anche il biologo evoluzionista, lungi dall'essere un occhio disincarnato che contempla una verità oggettiva e assoluta, è in realtà un prodotto dell'evoluzione, e la medesima teoria dell'evoluzione "si è evoluta essa stessa e non ha smesso di evolversi"⁴¹. Nuove tecnologie e tecniche, in primo luogo quella della scrittura alfabetica, e poi nuove discipline e modelli, e una drammatica espansione delle evidenze empiriche, hanno modificato "non solo il nostro sguardo su quanto è accaduto", ma anche "che cosa' è accaduto si è in un certo senso e correlativamente modificato", in quanto ogni volta che vogliamo ricostruire quanto sia accaduto (come sono andate le cose) "abbiamo sempre a che fare con una emergenza interna a un orizzonte manifestativo determinato e non separabile da esso"⁴².

Questo riferimento all'imprescindibilità dell'esperienza, precisa Di Martino, non rappresenta "un limite 'soggettivo' che andrebbe superato, ma la soglia manifestativa [...]. Fuori di essa non apparirebbe alcunché"⁴³. Ciò che allora, filosoficamente, occorre riconoscere, è che "fenomeni e modelli esplicativi camminano insieme, sono i poli di una correlazione originaria, che non può essere risolta". Ciò non significa affatto una perdita di consistenza o di realtà dei fenomeni, ma al contrario significa instaurare uno sguardo con un supplemento di fedeltà nei loro confronti, proprio perché non perde di vista il movimento del loro manifestarsi, le condizioni del loro emergere, "inibendo conseguentemente la loro indebita ontologizzazione e assolutizzazione"⁴⁴. Si tratta inoltre di non perdere di vista "lo spessore degli atti, delle operazioni e delle presupposizioni in essi implicati", che "consente di salvaguardare l'autentica razionalità dei risultati scientifici, senza scivolare in dogmatismi e superstizioni"⁴⁵. Da qui l'importanza di far questione della genealogia dei concetti che utilizziamo e di non perdere di vista, quando associamo a

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ibidem.*

⁴³ *Ivi*, p.34.

⁴⁴ *Ivi*, p.9.

⁴⁵ *Ivi*, pp.80-81.

scimpanzé o delfini parole quali “pensieri”, “intenzioni”, “linguaggio”, e così via, le operazioni costitutivamente analogizzanti che si fondano sul “nostro percepire, operare, valutare, agire”⁴⁶.

Di Martino invita dunque da un lato a non trascurare la fonte di tutte le evidenze e costituzioni di senso, che è il nostro esperire, a cui tutte le ricerche in terza persona devono infine tornare, e dall'altro a una maggior consapevolezza da parte della pratica scientifica riguardo agli atti e alle prospettive che sono implicati nella rivelazione dei propri oggetti, onde evitare indebite ontologizzazioni dei risultati ottenuti. Ma allora, se non ci sono verità *ab-solute*, sciolte dal proprio orizzonte manifestativo, e neppure i risultati della scienza possono dirsi esterni a questo orizzonte, potremmo chiederci: che tipo di verità sono le verità scientifiche? Sono esse assimilabili o equiparabili alle verità del senso comune o addirittura a quelle del mito?

Anche se “gli ‘oggetti’ delle scienze portano con sé le loro condizioni di visibilità, sono rivelazioni interne a una esperienza, quindi anche a prassi e a scritture determinate”, precisa Di Martino, questo non ci autorizza affatto “a concludere che tali ‘oggetti’ si trasformano allora in mere interpretazioni – il che sarebbe peraltro in contrasto con l'evidenza schiacciante dei successi pratici della scienza”⁴⁷. Non si tratta affatto, dunque, di sminuire l'importanza dei risultati delle scienze, che “mettono capo a ‘ricostruzioni’ non arbitrarie, fondate cioè sui ‘dati’ che via via vengono alla luce”. Si tratta piuttosto di riconoscere che tali risultati sono “costitutivamente in cammino (come dimostra l'effettività della ricerca), poiché i dati e le ricostruzioni portano con sé l'occhio a cui si rivelano, il quale è esso stesso in cammino”⁴⁸. Le nostre osservazioni e teorie sono “strutturalmente interne all'esperienza che *noi* abbiamo di noi stessi e del mondo, e questo ‘noi’ non è mai generico, bensì sempre particolare, storicamente connotato, qualificato da una determinata prospettiva. *Il che non rende affatto tali dati meno ‘reali’*”⁴⁹.

Se da un lato dunque la filosofia contribuisce a formare “una consapevolezza del regime correlazionale dei propri fenomeni, al formarsi di un sapere scientifico non accecato dai propri risultati”, d'altro lato questi risultati non devono neppure essere “relativizzati e parificati ad altri attinti qua e là senza il necessario rigore, per la ragione che comunque non sono assoluti”⁵⁰. Dobbiamo cioè riconoscere con forza che il metodo della scienza, come scriveva Charles S. Peirce in *The fixation of belief* (1877), è il metodo più rigoroso e affidabile per fissare le nostre credenze, perché ci porta a credere che “vi sono cose reali i cui caratteri sono completamente indipendenti dalle opinioni che noi ci formiamo intorno a essi”. Esso ci in-

⁴⁶ *Ivi*, p.81.

⁴⁷ *Ivi*, p.80.

⁴⁸ *Ivi*, p.8.

⁴⁹ *Ibidem* (corsivo mio).

⁵⁰ *Ivi*, p.9.

duce a ritenere vero e reale ciò su cui “ogni uomo, se ha esperienza sufficiente e se ragiona abbastanza su di essa, sarà condotto a un’unica conclusione vera”⁵¹. La verità, ci ricorda ancora Peirce, è pubblica, è qualche cosa che si *costruisce collettivamente*, sulla base del procedere, *in the long run*, delle inferenze e delle ricerche della comunità scientifica, delle nozioni elaborate a livello pubblico e condivise dalla maggioranza della comunità dei ricercatori, escludendo qualsiasi idiosincrasia privata. Il metodo scientifico è in questo senso un metodo democratico, di dibattito e discussioni pubbliche, basato sulla prova dei fatti, sul riconoscimento della natura fallibile e rivedibile della ricerca. La verità scientifica non è mai il possesso di una singola mente ed è qualcosa che nasce e si evolve dalla competizione tra le idee che nascono all’interno della comunità internazionale di studiosi e ricercatori, sempre provvisoria e rinviata al futuro, attraverso una dinamica potenzialmente infinita di interpretazioni. D’altronde, lo abbiamo già detto: nuove tecniche e nuovi modelli di indagine nelle scienze, come sta succedendo in biologia evolutiva e in evoluzione umana oggi, permettono di aprire l’orizzonte a nuove visioni, nuovi oggetti e fenomeni, prima non visti e non visibili, e dunque a nuove verità e interpretazioni.

In paleontologia, per fare un esempio, a volte basta la scoperta di un nuovo fossile per riconfigurare interamente il quadro delle nostre ricostruzioni riguardanti le relazioni filogenetiche tra le diverse famiglie ominine. E una nuova tecnica schiude ben maggiori possibilità. Ad esempio, le nuove frontiere in campo genetico e le innovative tecniche di indagine riguardanti il DNA antico hanno enormemente esteso e arricchito lo spettro delle evidenze empiriche a nostra disposizione, aprendo nel contempo scenari di verità inesplorate. Grazie a tecniche oggi disponibili di sequenziamento di interi genomi o in grado di catturare regioni genomiche specifiche di organismi estinti, negli ultimi anni è stato possibile sequenziare il genoma dei Neanderthal, col risultato che una frazione compresa tra 1-4% del genoma di *Homo sapiens* non africano sarebbe di origine neandertaliana⁵². Ciò a sua volta ha dischiuso la possibilità di un intero filone di ricerche, di finanziamenti, di nuove strutture e conseguentemente di nuove verità, come la scoperta di una pluralità di eventi di ibridazione tra gruppi di *Homo sapiens*, Neanderthal e Denisoviani, che hanno radicalmente rimodellato le nostre conoscenze in evoluzione umana.

Nuove tecniche, modelli, dati, producono una trasformazione del nostro sguardo e un’evoluzione delle nostre credenze, generando nuove verità, nuovi oggetti, nuove domande. Tutto questo, è inevitabile, modifica di rimbalzo anche le nostre ricostruzioni, la storia di “come sono andate le cose” e dei “motivi per cui

⁵¹ C. S. Peirce, *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, UTET, Torino 2008, p.199.

⁵² H.A. Burbano et al. 2010, “Targeted Investigation of the Neandertal Genome by Array-Based Sequence Capture”, *Science*, 328, 2010, pp. 723-725; R.E. Green, Richard et al., “A Draft Sequence of the Neandertal Genome”, *Science*, 328, 2010, pp. 710-722.

sono andate così e così”. Ma ciò non significa affatto sminuire o relativizzare lo statuto e il valore della ricerche scientifiche, che incarnano il metodo più solido, rigoroso e affidabile che abbiamo a disposizione per produrre credenze vere e reali.

Prendendo in prestito un termine proposto da Carlo Sini, potremmo allora dire che si tratta di riconoscere la natura “relativamente assoluta” delle verità scientifiche, ovvero di “una verità che nel suo dirsi si prende come assolutamente vera e indubitabile, ma entro e per la sua relazione, cioè per la relazione che la costituisce e l’accompagna”⁵³. Al di fuori dell’intreccio di pratiche e di usi strumentali che mi fanno emergere una verità così e così, prodotta da una convergenza di saperi e di evidenze rigorosamente accertati dal metodo, intersoggettivo e pubblico, della scienza, e confrontato con ipotesi alternative, *non vi è per me altra possibilità di valutazione e di confronto indipendente, imparziale e oggettivo*. Come scrive Sini, “La verità relativamente assoluta non è relativa in sé, ma è relativa al suo essere in una relazione determinata senza poterne uscire, cioè senza poter mai stabilire un piano di verità indipendente da ogni relazione (ovvero da ogni determinazione o significato)”⁵⁴. Non c’è una verità calata dal cielo e non disponiamo di alcun piano assoluto ed esterno per valutare epoche e verità del passato o civiltà e culture del pianeta, ma di volta in volta guardiamo a esse a partire dalle nostre verità, più o meno rigorosamente stabilite.

In conclusione, si annuncia una possibilità fruttuosa di collaborazione tra scienza e filosofia, a patto che ognuna accetti di essere attraversata e trasformata, in senso etico e transdisciplinare, dall’altra. La filosofia è invitata a collaborare all’attività scientifica e alla costruzione delle sue verità “relativamente assolute”, contribuendo alla formulazione, al chiarimento o alla critica di interpretazioni, ipotesi o teorie, e all’analisi rigorosa dei concetti e delle idee a esse associate. Un esempio paradigmatico è il prezioso contributo fornito attualmente da molti filosofi della scienza ai dibattiti sulla possibilità di una riforma della cornice teorica della teoria standard dell’evoluzione in direzione di una teoria estesa e multilivello.

Questa attività di collaborazione con le discipline scientifiche, non deve però in alcun modo far perdere di vista, alla prassi filosofica, la sua dimensione propriamente etica, sociale, politica, e con essa l’orizzonte di senso o di manifestatività in cui anche la prassi scientifica, con le sue verità relativamente assolute, si iscrive. Se si perde di vista questo, l’oggettività diventa un feticcio. La filosofia allora ha il compito etico di formare una *visione consapevole*, di mostrare cioè che dietro ai concetti e alle teorie, che spesso il senso comune e gli scienziati stessi prendono come verità date e indiscutibili, c’è il frutto di un lavoro, di un percorso storico, di una sedimentazione di sensi e di significati, di verità che mutano, di pratiche che si susseguono.

⁵³ C. Sini, *I discorsi*, in Id., *Inizio*, Jaca Book, Milano 2016, p.72.

⁵⁴ Ivi, p.73.

Un tale reciproco *attraversamento transdisciplinare* tra pratica filosofica e ricerca scientifica può aprire la possibilità di una alleanza reciprocamente produttiva, che sappia coniugare il genuino spirito della ricerca scientifica con una consapevole visione etico-filosofica, che ponga al riparo da dogmatismi e superstizioni, custodendo e, anzi, portando a fondo, quegli ideali condivisi che alimentano tanto la ricerca scientifica quanto la prassi filosofica: spirito critico, autocorrezione e coscienza della possibilità dell'errore, importanza del dibattito e del confronto democratico, consapevolezza storico-genealogica, pluralismo, antidogmatismo.

SIAMO SEMPRE SOTT'OCCHIO

FABIO POLIDORI

Università di Trieste

Dipartimento Studi Umanistici

polidori@units.it

ABSTRACT

Within the field of living beings, the human and the non-human coincide and diverge. This is why both hard sciences and philosophy run into issues when they attempt to draw a dividing line between human living beings and non-human living beings. Therefore philosophy should thematize and focus upon the notion of alterity as radical separatedness which could be intended as the essence of living being themselves.

KEYWORDS

Living beings, human, non-human, difference, alterity, phenomenology.

Nel 1930, a Friburgo e proprio alla fine della lunghissima discussione dedicata alla tesi «l'animale è povero di mondo», Martin Heidegger induce i propri studenti a tenere in considerazione come tutto ciò che sino a quel momento era stato detto in relazione al non-avere mondo degli animali aveva condotto a conoscere solo il «lato negativo della cosa», il lato negativo dell'avere mondo, del mondo. Tuttavia, quella caratterizzazione del mondo – in apparenza soltanto negativa e ricavata attraverso la trattazione del non-avere mondo dell'animale – qualcosa aveva fatto emergere: era stata messa in evidenza «l'essenza peculiare di noi stessi, seppur in una interpretazione implicita». Insomma, per farla breve cercando di non banalizzare troppo, tutte le argomentazioni e gli approfondimenti di Heidegger diretti a precisare se e in che misura si possa parlare di «mondo» a proposito di un vivente non umano, pur avendo condotto a un esito del tutto negativo, avevano implicitamente detto più di qualcosa relativamente al vivente umano: «noi stessi, che lo vogliamo o meno, eravamo sott'occhio, e questo non in una qualunque casuale autosservazione o nella forma di una definizione tradizionale dell'uomo»,¹ soggiunge infatti Heidegger.

¹ Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine* (1983), a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, edizione italiana a cura di Carlo Angelino, trad. di Paola Coriando, il melangolo, Genova 1992, p. 347.

In questa considerazione credo si possa riconoscere senza troppa fatica una delle più grandi lezioni della fenomenologia, secondo la quale ogni affermazione e ogni giudizio non possono avanzare la pretesa di definire una realtà di per sé sussistente e del tutto avulsa dal nostro modo di coglierla, dalla esperienza che ne abbiamo, dal nostro sguardo su di essa. Una considerazione fenomenologicamente avveduta, in altri termini, non potrà mai presumere di riferirsi a un puro dato di realtà e dovrà sempre sapere che ciò che si manifesta non prescinde dalle condizioni di quel manifestarsi. Ed è una lezione cui il libro di Carmine Di Martino si attiene con grande consapevolezza e scrupolo, soprattutto nel momento in cui il suo sguardo filosofico si avvale di contributi scientifici – assai numerosi e di varia provenienza – che, proprio per la loro stessa natura scientifica, risultano necessariamente obliosi della loro provenienza, per dire così, anche «soggettiva» e si impegnano in affermazioni riferite a una dimensione oggettiva ritenuta semplicemente reale, a una realtà in sé.

Si tratta probabilmente di una lezione indispensabile proprio nel momento in cui un tema come quello del vivente viene affrontato per quelle che sono le differenze a esso interne, più ancora per quella che è forse la più critica, delicata e importante differenza che si dà all'interno del vivente, la differenza tra uomo e animale. È una differenza per la quale ne va dell'uomo stesso, della possibilità per noi di riconoscerci all'interno di una determinata essenza, e di riconoscerci attraverso una distinzione o una serie di distinzioni che escludono, almeno in certa parte, l'animale dall'umano o l'umano dall'animale. Ed è una differenza che, pur offrendosi in una evidenza immediata e indiscutibile, porta con sé una serie di questioni, principalmente di carattere etico e scientifico, difficilmente sopravvalutabili all'interno di quella che è l'intera storia dell'umanità, perlomeno nella sua versione occidentale; una serie di questioni che provengono proprio dalla difficoltà di determinare secondo enunciati e coordinate scientifiche uno o più punti di articolazione o disarticolazione, di passaggio o di rottura, tra la dimensione degli animali e quella dell'uomo.

In tal senso, già il titolo, *Viventi umani e non umani*, esprime il tratto di instabilità e di incertezza di una differenza nella quale si condensano, e si sono via via storicamente condensati, i più resistenti e insormontabili dogmatismi, sempre in atto al di là di atteggiamenti – più o meno discriminatori o accoglienti – nei confronti dell'«animale», i quali possono avere contraddistinto fasi storiche o culturali. In altre parole, l'umano e il non umano, per quanto si voglia o si tenti di distinguerli, saranno sempre riconducibili a una appartenenza comune, a un luogo di indistinzione che però non è un luogo qualsiasi: è il luogo del vivente, il luogo dal quale ogni agire – compreso quella strana modalità dell'agire che è il pensiero – proviene. Il luogo dal quale, in altri termini, proviene anche ogni prestazione di coscienza, consapevole o meno di sé, sino alla dimensione del giudizio, del linguaggio, di tutte le distinzioni che ne derivano. È sempre nel vivente, ci suggerisce

già dal titolo il libro di Di Martino, che l'umano si distingue dall'altro vivente, ed è perciò sempre al vivente che ogni forma o istanza di alterità va ricondotta.

Probabilmente, è proprio questa provenienza indistinta a costituire uno dei principali stimoli per tutta una serie di ricerche scientifiche, ma non solo, volte al reperimento di uno o più punti fermi a partire dai quali profilare una identità dell'umano precisamente definita rispetto all'animale ma anche a esso articolata. Attraverso tali ricerche e attraverso le varie ipotesi e verifiche che ne scandiscono il procedere, abbiamo la possibilità di constatare come, con l'avvicinarsi al punto di articolazione o disarticolazione tra umano e animale, viene a mancare un solido e definitivo appoggio. Che si scelga la possibilità di comunicare, di riconoscere, di usare strumenti, di avere finalità eccetera, ciascuna di queste modalità sotto le quali i viventi non umani vengono assimilati a (o disgiunti da) quelli umani si presta a una serie di considerazioni che di volta in volta possono confermare o smentire, in tutto o in parte, il grado di partecipazione dell'animale in questione all'umanità. Fermo restando che poi, al di sotto di tutto lo sfumarsi delle svariate differenze, *la* differenza rimane, con la sua evidenza e, in una maniera che, nella sua inesplicabilità o indicibilità, continua a essere inquietante. Quasi ci fossero, tra animale e uomo e all'interno di quella che chiamiamo «differenza», due diverse, opposte ma intrecciate declinazioni; come se, scendendo sul terreno dei viventi - umani e non umani - non si riuscisse più a tenere la distinzione tra differenze di grado e differenze di natura, come se non si riuscisse a tenere la differenza nella differenza. O come se, seguendo una indicazione di Jacques Derrida verso la fine di una incalzante serie di considerazioni volte a una radicale reinterpretazione del vivente, «qualunque sia la differenza tra gli animali, resta un rapporto "animale"».²

E tuttavia la questione della differenza, di quella differenza che non ci permette di confondere un animale con un uomo - tanto dal punto di vista dell'intelletto comune quanto, per esempio, dal punto di vista giuridico, per non dire dal punto di vista biologico - continua a porsi: *quella* differenza continua a resistere ai moltissimi tentativi di esplicazione, di descrizione, anche di corrosione sinora messi in atto, sia dal versante dei vari accostamenti scientifici sia dal versante più strettamente filosofico.

Le considerazioni di Di Martino, che si collocano su un versante filosofico particolarmente accogliente e attento nei confronti di svariati contributi provenienti da ambiti scientifici anche tra loro distanti, sembrano in tal senso orientarsi nella direzione di un approfondimento e allargamento dell'orizzonte entro il quale le varie differenze si articolano, si moltiplicano, si approfondiscono, senza tuttavia retrocedere di fronte alla istanza di indicare il momento o i momenti in cui, sul piano dell'umano, si affaccia qualcosa che non è più possibile reperire tra i viventi

² Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono* (2006), edizione stabilita da Marie-Louise Mallet, introduzione all'edizione italiana di Gianfranco Dalmaso, trad. di Massimo Zammini, Jaca Book, Milano 2006, p. 222.

non umani, come nel caso dei tre ultimi capitoli o, semplicemente, di ciò che è indicato dalle parole del sottotitolo: «tecnica, linguaggio, memoria». Si tratta in tal senso di un percorso *analitico*, ossia volto alla scomposizione di ciò che essenzialmente costituisce i viventi umani nella loro differenza da quelli non umani al fine di reperire elementi tali da consentire quanto meno la descrizione di tale differenza. In ciò, le tre parole del sottotitolo indicherebbero le principali dimensioni entro le quali è possibile far passare una ragionevole e scientificamente non inaccettabile linea di demarcazione. Pur restando il fatto che tecnica, linguaggio e memoria non sono appannaggio esclusivo dell'umano: nessuno credo sarebbe disposto a sostenere che, al di fuori di quello umano, per nessun altro vivente si diano in maniera assoluta tecnica, linguaggio, memoria.

Inutile sottolineare il fatto che – quanto a tecnica, linguaggio e memoria – le varie declinazioni delle differenze osservabili tra prestazioni animali e prestazioni umane provengono necessariamente da un ambito comune. Un ambito comune che Di Martino, sulla scorta di una serie di considerazioni husserliane, individua in una «fondata possibilità di trasposizione negli animali»,³ dalla quale derivano le operazioni di «analogizzazione» tramite le quali riconosciamo, a livello empatico, tratti non privi di significato nei loro comportamenti, su un piano più ristretto ma essenzialmente non difforme da quanto avviene nei confronti di altri uomini. E in questa trasposizione, empaticamente intonata, gli strumenti critici e gli elementi analitici attraverso i quali viene messa alla prova la tenuta delle «analogie» tra animali e uomini possono moltiplicarsi e perfezionarsi indefinitamente, nel tentativo di colmare progressivamente la distanza che, in seno al vivente stesso, tiene separato l'umano dal non umano. Una distanza che, del resto, non può venire considerata come una sorta di realtà in sé, come un dato scientificamente rintracciabile, descrivibile e sottratto alle condizioni di quella esperienza attraverso la quale si manifesta.

Tuttavia, tale distanza, o differenza, proprio dal punto di vista delle indagini scientifiche cui Di Martino fa copiosamente e opportunamente riferimento, sembrerebbe offrirsi quale terreno di progressiva bonifica. L'orientamento scientifico risulterebbe in altri termini orientato esclusivamente nella direzione di una erosione della differenza tra l'umano e il non umano; tale orientamento è in certo modo intrinseco alla stessa idea di ricerca scientifica, che ben difficilmente potrebbe restare fedele a se stessa nel momento in cui riconoscesse che, lungo un determinato percorso, non si può procedere ulteriormente. Ma questo atteggiamento, che nel fondo è possibile rintracciare quale elemento costitutivo della civiltà occidentale, intonata dall'idea di progresso, andrebbe forse isolato e di esso sarebbe opportuno mettere in luce i presupposti, talora anche i pregiudizi, che lo sostengono. Soprattutto nel caso, come quello della differenza tra uomo e anima-

³ Carmine Di Martino, *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, Edizioni Libreria Cortina, Milano 2017, p. 75.

le, in cui è lecito chiedersi se ci si trova di fronte a una differenza di grado – con tutte le gerarchie che di fatto essa comporta – oppure a una differenza di altro tipo, una differenza «di natura» come tale non ulteriormente scomponibile e non colmabile. Forse uno degli effetti che può essere imputato a un procedimento scientifico in un ambito come quello della differenza tra animali umani e non umani consiste proprio nel mettere in ombra la possibilità di interrogare una differenza che non si presta a essere riempita e annullata.

Questa differenza, in filosofia e in tempi relativamente recenti, è stata per esempio affermata, in maniera perentoria ancorché occasionale, da Heidegger. Vale la pena di ricordare quanto egli dice perlomeno in un paio di circostanze, nell'ambito dei suoi corsi universitari. Nel già menzionato corso del 1929-1930 su *I concetti fondamentali della metafisica*, nell'affrontare la questione della legittimità o meno di parlare di «mondo» nel caso degli animali e dopo avere messo in luce come le cose potrebbero essere rese problematiche proprio dal ricorso all'analogia, egli è molto esplicito nel sostenere che «ciò con cui l'animale è in relazione gli è dato in modo diverso da come è dato per l'uomo». Non solo: questa diversità, questa alterità, come anche la chiama, non è né di carattere qualitativo né quantitativo: si tratta semplicemente di sapere «se l'animale possa, in generale, apprendere qualcosa *in quanto* qualcosa, qualcosa *in quanto* ente, oppure no. Se non lo può, l'animale è separato dall'uomo da un abisso». ⁴ Separazione abissale che viene confermata a qualche anno di distanza, nel corso universitario dedicato a *Parmenide* e in un contesto alquanto diverso, nel quale Heidegger si sofferma sulla nozione di «aperto» così come viene intesa da Rilke – quale appannaggio della «creatura», del vivente in quanto distinto dall'uomo, secondo l'inizio della ottava *Elegia di Duino*: «La creatura, qualsiano gli occhi suoi, vede / l'aperto») – per sottolineare la assoluta distanza da ciò che lui, Heidegger, intende con «svelatezza»: «tra ciò che Rilke chiama "l'aperto" e l'aperto nel senso della svelatezza dell'ente si spalanca un abisso», sentenza infine Heidegger, per il quale «tale aperto lo vede soltanto l'uomo». ⁵

Al di là delle diverse intonazioni con cui, in seno al vivente, viene espressa la differenza tra animale e uomo, quella proposta da Heidegger è una differenza radicale, incolmabile, una sorta di alterità assoluta. Va anche subito sottolineato che Heidegger non è così ingenuo da affermare che tale è «in realtà» la differenza tra animale e uomo; del resto, le svariate occasioni nelle quali, nel corso del 1929-1930, le sue interpretazioni dell'animale continuano a oscillare tra un avere e un non-avere mondo, oltre a non essere affatto l'effetto di una sorta di confusione ermeneutica, stanno ad attestare che l'affermazione di tale differenza nei suoi termini più o meno radicali comporta sempre *una* determinata prospettiva, *un* de-

⁴ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 337.

⁵ Id., *Parmenide* (1982), a cura di Manfred S. Frings, edizione italiana a cura di Franco Volpi, trad. di Giovanni Gurisatti, Adelphi, Milano 1999, p. 282.

terminato sguardo sul vivente. Secondo una prospettiva scientifica, per esempio, non sarebbe possibile, in linea di principio, escludere una differenza di grado tra animale e uomo, come del resto avviene nell'ambito di svariate ricerche, per non dire delle dottrine evoluzionistiche. Ma è invece possibile escluderla secondo una prospettiva filosofica o, per meglio dire, secondo una prospettiva fenomenologica. E in questo forse, in questa possibilità di riconoscere una alterità assoluta, in questa possibilità, da parte dello sguardo fenomenologico, di fermarsi o di autosospendersi, si manifesta uno dei tratti più decisi ed evidenti in base ai quali un discorso scientifico - in generale, e tanto più se rivolto al «vivente» - può essere distinto da un discorso filosofico.

Ciò che, in altri termini, può riuscire a qualificare filosoficamente quella «e» tra «umani» e «non umani» compresa all'interno della dimensione dei «viventi», è proprio il suo carattere di congiunzione e insieme di disgiunzione. Una disgiunzione, o un «abisso», intollerabile e forse inconcepibile per un avanzare scientifico che non prevede alcuna sosta, alcuno sbarramento, alcun vuoto e che sicuramente continuerà a procurarsi, tramite esperimenti e invenzioni euristiche, elementi e nozioni volti a colmare lo spazio intrinseco a ogni «analogizzazione», nel tentativo di trovare una risposta o un elemento che definitivamente decida cosa distingue l'uomo dall'animale. E tuttavia, come mostra il libro di Di Martino, la questione di viventi umani e non umani non si riduce al «che cosa» di una distinzione, anzi, deve rilanciare il «come» questa distinzione: questa differenza può essere interpretata in quanto costituisce un elemento fondamentale della nostra esperienza, del nostro modo di orientarci all'interno dei rapporti con altri tipi di viventi, persino del nostro modo di intendere noi stessi, la nostra identità. In tal senso però, il discorso filosofico potrebbe orientarsi in maniera decisa lungo una direzione che proprio attraverso la fenomenologia si è manifestata nel suo carattere di imprescindibilità, nonché di urgenza. Ed è la direzione che prende di mira la dimensione dell'alterità.

Da Husserl a Derrida, passando per Emmanuel Levinas, la questione dell'altro è sicuramente una delle questioni filosoficamente più incalzanti. Non tanto per la trattazione o la tematizzazione dell'alterità considerata in se stessa, quanto per l'effetto di ritorno che la sua comparsa ha avuto proprio sul discorso filosofico. Non è possibile qui svolgere una argomentazione circostanziata che ne mostri con sufficiente completezza le derivazioni e le implicazioni, perciò sarà necessario limitarsi a qualche accenno, ricavato da una pagina di *Addio a Emmanuel Levinas*, libro che Derrida dedica a una riflessione sull'etica e sull'ospitalità proprio a partire dalla fenomenologia; della quale, a un certo punto, Derrida mostra una interruzione, una «singolare interruzione» che va sotto il nome di *epochè* e che «non è un'interruzione come un'altra. La fenomenologia impone a se stessa una simile interruzione. La fenomenologia *si interrompe da se stessa*. Questa interruzione di sé attraverso sé, se qualcosa di simile è possibile, può e deve essere assunta dal pen-

siero». Una interruzione che, incalza Derrida, si era imposta necessariamente «nelle *Meditazioni cartesiane*, a proposito dell'altro, di un *alter ego* che non si dà mai se non per analogia rappresentativa, rimanendo quindi radicalmente separato, inaccessibile alla percezione originaria».⁶

Anche al di fuori del tema «etico» dell'ospitalità come «interruzione di sé», questo aspetto del discorso filosofico venuto alla luce nella riflessione di Husserl, addirittura senza che questi «ne prendesse atto», pone in evidenza non già uno scacco o una impossibilità (i quali potrebbero essere considerati tali da un punto di vista puramente scientifico), ma la possibilità di rivolgersi tematicamente a una dimensione dell'alterità – come, in questo caso, quella dei viventi non umani – senza l'incombenza scientifica di ridurla a una differenza o a una serie di differenze descrivibili, gradualmente spiegabili o addirittura superabili.

È dunque questo il senso in cui ritengo importante proporre una estensione delle considerazioni del libro di Di Martino – nel quale non trova posto una apertura tematica relativa all'alterità – sul vivente e sulla disgiunzione che nel vivente ha luogo. Una disgiunzione che, più che dell'ordine della differenza (termine che presenta sempre un legame con l'identità), potrebbe presentarsi sul piano dell'alterità, ovvero sul piano di una differenza per così dire assoluta e originaria, priva di appigli per qualsivoglia considerazione gerarchica (evoluzionistica, creazionistica ecc.) e accogliente anche nei confronti di ciò che, come si è ricordato sopra, Heidegger indica con «abisso» tra l'animale e l'uomo e che non necessariamente vuole indicare una superiorità o una inferiorità, ma solo ricordare, a modo suo, l'insuperabilità di fronte alla quale il discorso filosofico, di quando in quando e – va sottolineato e ribadito – virtuosamente, si ritrova: l'insuperabilità della separazione nei confronti dell'altro, l'impossibilità di una trasposizione senza residui con, di conseguenza, la necessità di uno sguardo che, insieme con quanto viene tematizzato, sia in grado di comprendere e persino di tematizzare la distanza alla quale si colloca.

Forse, più ancora di una tematizzazione dell'alterità come alterità dell'assolutamente altro in quanto altro uomo, e di conseguenza di «un'etica che precede la metafisica», secondo la proposta filosofica forse di maggiore impatto di Levinas, la questione dell'alterità potrebbe collocarsi e radicalizzarsi ulteriormente proprio in seno al vivente e a partire dalla disgiunzione dell'umano dal non umano. A condizione che questa disgiunzione non venga colta nella prospettiva di una segmentazione del vivente in ordini, tipi, appartenenze eccetera, come del resto accade nei grandi discorsi scientifici di classificazione delle specie in base alle differenze osservabili. Tale disgiunzione, insieme con gli spazi e le discontinuità che è sempre possibile riscontrare nel vivente e a partire dal vivente, opera nel senso dell'apertura. Apertura a un discorso critico che possa trovare accoglienza anche in ambito scientifico, ma soprattutto apertura a una esperienza della finitezza – la

⁶ J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas* (1997), a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1998, p. 115.

finitezza dell'umano, del suo linguaggio, della sua storicità - che possa, se non trovare, perlomeno cercare le parole per esprimersi, a salvaguardia del vivente e della sua costitutiva e intrinseca alterità.

A PROPOSITO DI VIVENTI UMANI E NON UMANI

VALLORI RASINI

Università di Modena e Reggio Emilia
Dipartimento di Studi Linguistici e Culturali
vallori.rasini@unimore.it

ABSTRACT

The last book of Carmine Di Martino, *Viventi umani e non umani*, focuses on some important questions about relations between human being and animals, and it suggests some reflections about philosophy and “anthropological difference”. Furthermore, the reception of recent discoveries in paleontology and physical anthropology gives a special value to darwinian theories and supports the idea of a casual development of man; language, technical ability and culture are not a “special gift” expressly created for human being, but the result of a natural evolution.

KEYWORDS

Animals, Human being, Technology, Intelligence, Philosophical Anthropology

Il tema “viventi umani e non umani” apre questioni pesanti e spinose, giacché – da sempre – mette in gioco la definizione stessa del nostro rapporto col mondo; è un tema cruciale per la filosofia, in particolare per la filosofia morale e per gli studi di antropologia filosofica. Il recente libro di Carmine Di Martino¹ si colloca nel novero dei recenti contributi alla chiarificazione – o a una diversa problematizzazione – di questo complesso tema, offrendosi altresì come importante momento di riflessione su una rete di argomenti sempre e di nuovo in discussione, attraverso prospettive e indagini scientifiche in evoluzione continua. Il punto di partenza è però sempre lo stesso: la dimensione culturale sembra costituire un discrimine sicuro tra sfere del vivente; pare monopolio dell’essere umano, non appartenere al mondo animale; e tutto ciò che ne deriva in termini di sapere e sviluppo tecnologico – dal punto di vista dell’uomo – è considerato impareggiabilmente “superiore” a qualunque aspetto dell’esistenza degli altri viventi². Le direzioni che può seguire il dibattito, sul piano metodologico e ideologico, sono varie e tra loro anche

¹ C. Di Martino, *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, Edizioni Libreria Cortina, Milano 2017.

² Incredibilmente “superiore” soprattutto nella pericolosità; ma questo argomento qui non verrà trattato.

opposte; in ogni caso, si tratta di accogliere un “dato di fatto” che decreta una precisa separazione, una “differenza antropologica”, che allontana l’animale dall’essere umano.

Soffermiamoci un momento su questo dato. Per secoli, il pensiero occidentale ha introdotto un baratro ontologico tra l’essere umano e qualunque altro vivente, agganciandosi soprattutto ai presupposti ideologici del cristianesimo³. I notevoli progressi delle scienze moderne e l’avvento delle concezioni evoluzionistiche hanno contribuito ad ammorbidire le posizioni e favorito una riflessione plastica e poliedrica. Già dal secolo scorso, il dibattito vede favorita la linea di una comune discendenza dell’uomo e dell’animale e dunque l’idea di una loro continuità ontologica, di una parentela che per diversi motivi li costringe a un confronto “sullo stesso piano”. Cionondimeno, emergono ancora posizioni “conservatrici” o meno disponibili a concessioni realmente “continuiste”, sia in ambito strettamente scientifico sia in ambito filosofico. Nel volume di Di Martino, ad esempio, si fa menzione di un eminente rappresentante della antropologia filosofica contemporanea, Arnold Gehlen, che possiamo altresì considerare esponente di una linea di pensiero “reazionaria”, refrattaria cioè ad accettare l’idea che l’essere umano sia da accomunare, per origine o per “essenza”, agli animali (o anche solo a qualche animale)⁴. Le tesi di Gehlen dell’uomo come “essere carente” – “non specializzato” e pertanto sostanzialmente sprovvisto degli strumenti idonei alla sopravvivenza in uno stato di natura – ha lo scopo di separare nettamente il vivente umano dai viventi non umani, individuando due sfere della natura organica reciprocamente alternative e non confrontabili, perché soggette a leggi costitutive, di sviluppo e di sopravvivenza differenti.

Per esplicita dichiarazione di Gehlen, il pilastro sul quale poggia l’imponente edificio della sua indagine bioantropologica è rappresentato dal preciso presupposto “che nell’uomo si dia un progetto globale della natura, un progetto affatto unico, mai altrimenti tentato” e che pertanto “ogni derivazione diretta dell’uomo dall’animale, poniamo dalle grandi scimmie, dallo scimpanzè e così via, non può che bloccare sin dall’inizio questa problematica; non solo, ma proprio il proposito di ricercare quella derivazione disperderebbe ogni germe concettuale autenticamente antropologico”⁵. Per quanto apparentemente simile all’animale, l’essere umano costituirebbe dunque un ente *sui generis* e svincolato dalle modalità evolutive cui è sottoposto qualunque altro vivente. Una differenza incolumabile tra natura umana e natura animale costituisce insomma il fondamento e non un risultato delle trasformazioni occorse alla specie; per questo motivo, lo sviluppo di una serie di capacità peculiari e straordinarie tra loro strettamente connesse, come l’uso

³ L’idea che l’uomo sia creato a immagine e somiglianza di Dio tende ad autorizzare il suo sfruttamento della natura.

⁴ A. Gehlen, *L’uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano 2010.

⁵ Ivi, p. 51.

del linguaggio e la simbolizzazione razionale o la progettazione di utensili sempre più sofisticati, è sin dall'inizio riservata esclusivamente all'essere umano. Benché si avvalga di un contesto teorico empiristico e filopragmatista, che cerca di richiamarsi a determinati sviluppi delle scienze del suo tempo (fisiologia, etologia, paleontologia ecc.), Gehlen continua a collocarsi all'interno di quella nota, antica tradizione che vede nell'uomo un eroico Prometeo; ciò significa che egli non sarebbe solamente un *unicum* tra i viventi, ma quell'*unicum* straordinario e "superiore" cui non ha alcun senso imputare apparentamenti "animaleschi"⁶.

Una simile drastica separazione viene energicamente contrastata dal pensiero evolucionistico di impronta darwiniana, attraverso una quantità di argomenti che - credo si possa dire senza il minimo dubbio - risultano oggi inattaccabili. Che tra l'uomo e le scimmie antropomorfe ci sia non solo una parentela biologica, nel senso di una derivazione filogenetica da un progenitore comune, ma anche certe comuni capacità è cosa oramai comprovata. La questione, se mai, rimane aperta circa il livello di tali prestazioni e il loro effettivo significato; va da sé che al centro dell'attenzione sono in particolare le abilità tecniche, il linguaggio verbale e i diversi aspetti della cosiddetta razionalità.

Prendiamo anzitutto la tecnica. La netta distinzione tra uomo e animali, presupposta da posizioni simili a quella di Gehlen, si serve specialmente di argomenti concernenti l'invenzione e l'utilizzazione di utensili. Dopo la pubblicazione "rivoluzionaria" dei risultati sperimentali di Wolfgang Köhler sulle scimmie antropomorfe, avvenuta nel 1917, sia in ambito scientifico sia in ambito filosofico era divenuto difficile non riconoscere comportamenti intelligenti agli animali più prossimi all'uomo⁷; rimaneva tuttavia il problema di stabilire quali similitudini siano realmente riscontrabili, nelle forme di sapere, di memoria, di inferenza, e soprattutto quali limiti. Naturalmente, questo genere di indagine non è indipendente dall'atteggiamento messo in gioco dal ricercatore; in altre parole, i pregiudizi di chi effettua la ricerca possono senz'altro influire sui risultati ottenuti, orientando la ricerca stessa nella forma e negli obiettivi. In primo luogo, si trova o non si trova quello che si è precedentemente deciso di cercare, e la storia della sperimentazione moderna è costellata di esercizi orientati a stabilire quanto possano essere "umani" gli animali, piuttosto che a capire il loro universo e a studiare le loro effettive facoltà; a ciò si aggiunge, assai spesso, la destrutturazione del loro sistema di

⁶ A questo proposito, mi permetto di rinviare a V. Rasini, *Gehlen, Darwin e la salamandra*, in «Scienza & Filosofia», 16, 2016, pp. 23-3; e Id., *L'agire dell'uomo. Sul pensiero di Arnold Gehlen*, Mimesis, Milano 2018, in particolare pp. 69 sgg.

⁷ "Gli scimpanzé presentano un comportamento intelligente simile a quello dell'uomo", conclude W. Köhler, nel suo *Intelligenzprüfungen in Anthropoiden*, trad. it., *L'intelligenza nelle scimmie antropoidi*, Giunti, Firenze 2009, p. 273. K. compie esperimenti su diversi esemplari di scimpanzé; informa inoltre che lo stesso risultato sulle facoltà intellettive nelle antropomorfe era stato ottenuto, contemporaneamente, da R.M. Yerkes, della Harvard University, mediante osservazioni riguardanti un diverso esemplare della famiglia dei Pongidi, un orango (ivi, p. 277).

vita reale: per consentire facile accesso all'osservazione le condizioni di vita degli animali vengono limitate, modificate, riprodotte artificialmente "in laboratorio"⁸. Ciò detto, le valutazioni delle capacità tecniche degli animali si agganciano ad alcuni argomenti ricorrenti: si tratta di abilità al servizio della sopravvivenza, dell'individuo e della specie, di origine puramente e "meccanicamente" istintuale (così gli uccelli sono ottimi costruttori di nidi; i castori di dighe; le termiti di tunnel ecc., perché l'istinto dice loro come e con cosa procedere); l'uso di strumenti è per lo più legato a circostanze casuali e non programmate; gli utensili sfruttati per raggiungere uno scopo vengono di solito abbandonati o dimenticati dopo l'uso; la produzione di artifici e strumenti segue rigidamente il soddisfacimento di necessità organiche e immediate.

Il punto allora diventa come sia possibile che una determinata specie - una, e una soltanto - abbia potuto sganciarsi da questo genere di rapporto con gli strumenti, non importa se improvvisati o progettati appositamente, e dare avvio a un processo di potenziamento (e autopotenziamento) tanto straordinario, dagli effetti sorprendenti e per certi aspetti terribili. Se si vuole evitare di chiamare in causa il presupposto religioso della generazione di un ente speciale da parte di un'entità superiore o comunque l'idea del possesso di qualche eccellenza metafisica - come ancora Max Scheler pareva non poter evitare⁹ - occorre ancorare la specificità antropologica alle sue caratteristiche biologiche. Eppure non è detto che questo costituisca di per sé una tutela sufficiente: come dicevamo, Gehlen, ad esempio, tenta di preservare immacolata l'idea di una eccellenza dell'essere umano - ineguagliabile e irraggiungibile - proprio appellandosi alle caratteristiche fisiche e fisiologiche dei viventi, benché poi il suo pregiudizio sia facilmente individuabile.

Di ben altra portata sono invece gli argomenti degli antropologi e degli scienziati che si collocano all'interno della griglia interpretativa evolucionistica. Una tendenza più che degna di attenzione è quella che mette in questione il "paradigma cerebralista". Questo paradigma non solo ha monopolizzato l'indagine filosofica per secoli, ma è rimasta molto a lungo alla guida della ricerca scientifica e paleoantropologica. Come anche il libro di Di Martino sottolinea, un simile cambiamento di rotta permette di considerare nel suo complesso diversi fenomeni derivati da

⁸ Questo prevede il sistema di sperimentazione fortemente sostenuto dal positivismo; sulla questione della "falsificazione" in tal modo causata delle condizioni effettive della vita animale il dibattito è vasto e molto è stato scritto, in ambito scientifico, filosofico e anche letterario (si pensi al noto racconto di F. Kafka *Ein Bericht für eine Akademie*, trad. it. *Una relazione per un'Accademia*, in Id., *Tutti i racconti*, Mondadori, Milano 2009); qui ci limitiamo a richiamare un recente scritto che solleva anche questa questione: F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013 e il Simposio che ne discute i contenuti pubblicato in "Etica & Politica - Ethics and Politics" XVII, 3 (2015).

⁹ Esponente dell'antropologia filosofica contemporanea, Scheler si trova costretto a introdurre un principio spirituale, a fianco del principio vitale (biopsichico), per giustificare la differenza antropologica: M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, trad. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 1997.

modificazioni comportamentali che hanno favorito l'evoluzione di certi rami della famiglia dei Primati verso la specie *Homo sapiens*. In particolare, le considerazioni di André Leroi-Gourhan hanno avallato l'ipotesi che non ci sia un rapporto di priorità tra l'evoluzione del cervello e quella dei dispositivi corporei, ma al contrario la trasformazione della funzionalità corporea, in particolare il cambiamento delle prestazioni locomotrici e la contemporanea rifunzionalizzazione degli arti superiori e della mano, sarebbero alla base dello sviluppo cerebrale di quel ramo (o quei rami) delle scimmie antropomorfe che a partire all'incirca da due milioni e mezzo di anni fa ha condotto a *Homo habilis*¹⁰. L'idea che muove Leroi-Gourhan è che a partire dalle condizioni meccaniche si rendano possibili quelle spirituali e che – per dirla in breve – l'ominazione abbia avuto inizio “dai piedi”¹¹. Naturalmente, qui si semplificano le cose, delineando un tracciato causale che va dal cambiamento posturale, attraverso la liberazione della mano e le trasformazioni craniche fino allo sviluppo cerebrale, e che porta con sé l'uso sempre più consistente di utensili nonché la comparsa del linguaggio simbolico; di fatto, le argomentazioni di Leroi-Gourhan sono assai complesse, sostenute da studi scientificamente attendibili, da scoperte piuttosto recenti e, soprattutto, dall'insistenza sugli effetti reciproci e concomitanti di fenomeni diversi – incluso quello della progressiva socializzazione –, il tutto sempre contestualizzato nel quadro di un processo evolutivo di impostazione coerente con la concezione darwiniana.

E proprio qui sta la differenza abissale tra le proposte di Gehlen e di Leroi-Gourhan: entrambi rinvergono una priorità della struttura fisico-biologica e considerano “derivati” il pensiero e l'autocoscienza umani; entrambi ritengono che il linguaggio verbale emerga come conseguenza dell'attività di manipolazione degli oggetti e del mondo; entrambi lo vedono in connessione strettissima con uno straordinario potenziamento delle abilità tecniche (essendo peraltro il linguaggio stesso un *escamotage* “tecnico” estremamente utile alla sopravvivenza), resesi sempre più autonome dai bisogni più diretti e impellenti dell'organismo. Ma mentre Gehlen si rinchiude in un quadro veterocreazionista, pretendendo di partire dal dato “originario” di certe carenze organiche e da una speciale unicità biologico-evolutiva per individuare le cause di una insopprimibile “differenza antropologica” e dichiarare l'alterità tipologica dell'uomo come ente naturale, Leroi-Gourhan si sforza di indicare i vari momenti in cui è possibile rinvenire le tracce di una evoluzione determinata da molteplici fattori e differenti concause, guidata dalla casualità degli eventi e costretta ad avviare e abbandonare una pluralità di percorsi, prima di vedere all'opera certi esemplari di ominide che, sostituendo gradualmente l'acquisizione di dispositivi ottenuti con l'elaborazione di materiali

¹⁰ A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, vol. I: *Technique et langage*, trad. it. *Il gesto e la parola*, vol. I: *Tecnica e linguaggio*, Mimesis, Milano 2018.

¹¹ Ivi, vol. I, p. 72 e p. 76.

esterni (strumenti tecnici) alla trasformazione bio-fisiologica del proprio corpo e delle sue prestazioni, hanno saputo sopravvivere e riprodursi fino a oggi.

La grande quantità di ritrovamenti paleontologici e il sempre più alto livello della qualità delle indagini biologiche e chimiche consentono oramai di affermare con certezza che non è più possibile conservare l'idea che sia esistita una - e una sola - specie umana:

siamo abituati a pensare a noi come gli unici umani - chiarisce Yuval Noah Harari in un suo recente volume -, perché da diecimila anni in qua la nostra è stata in effetti l'unica specie umana in circolazione. Tuttavia, il vero significato della parola "essere umano" è "animale appartenente al genere *Homo*", e c'erano molte altre specie di questo *genus* oltre all'*Homo sapiens*¹².

Secondo la visione oggi più accreditata, gli umani cominciarono presumibilmente a evolversi a partire dalla forma di primate detta *Australopithecus*, che circa due milioni e mezzo di anni fa popolava l'Africa Orientale; alcuni esemplari di essa cominciarono a migrare verso l'Africa del Nord, l'Europa e l'Asia, e le differenti condizioni ambientali e climatiche delle zone in cui si insediarono portarono quei membri del genere degli ominidi a evolversi in direzioni diverse, in tempi diversi e forse anche talora con incroci reciproci. Ne risultarono specie distinte, a ciascuna delle quali viene oggi assegnata una denominazione particolare. Abbiamo quindi l'*Homo neanderthalensis*, che massiccio e muscoloso si adattava bene ai climi rigidi dell'Eurasia; nelle regioni dell'Asia Orientale sopravvisse molto a lungo l'*Homo erectus*; in Indonesia viveva l'*Homo soloensis* e su una particolare isola dell'Indonesia l'*Homo floresiensis*, particolarmente piccolo; in Siberia è stato ritrovato recentemente l'*Homo desinova*, mentre in Africa Orientale l'evoluzione generava l'*Homo rudolfensis* e soprattutto gli assai noti *Homo ergaster* e *Homo sapiens*. La nomenclatura - si sa - lascia il tempo che trova; ma va rispettato il suo scopo, quello di insistere su differenze non irrisorie che sottolineano la molteplicità di presenze ominidi nel panorama naturale del passato. Gli esemplari di queste specie erano morfologicamente piuttosto dissimili, avevano abitudini comportamentali anche molto diverse e così pure le necessità (o le possibilità) alimentari; si erano modificati in maniera così reciprocamente autonoma da giustificare - appunto - il fatto che si possa parlare di "specie" diverse. Molte ramificazioni, dunque, e la derivazione delle une dalle altre è di difficile identificazione; certamente però non si può parlare di una filiazione unilineare:

uno sbaglio comune - dichiara ancora Harari - è quello di immaginare queste specie come ordinate in una stretta linea di discendenza, dove l'*ergaster* determina la venuta dell'*erectus*, l'*erectus* determina la venuta del Neanderthal e questi si evolve in quello che siamo noi. Questo modello lineare - aggiunge - dà l'impressione che in ogni particolare momento sia solo un tipo di umano a popolare la terra e che

¹² Y.N. Harari, *Breve storia dell'umanità*, Bompiani, Milano 2014, p. 14. Si veda anche G. Manzi, *Ultime notizie sull'evoluzione umana*, il Mulino, Bologna 2017.

tutte le specie precedenti siano semplicemente modelli più obsoleti di ciò che siamo noi. La verità è che da circa due milioni di anni fa e fino a circa diecimila anni fa, il mondo era la casa, contemporaneamente, di diverse specie umane. Perché mai non dovrebbe essere così?¹³

Dal punto di vista evoluzionistico, insomma, la nostra specie è sopravvissuta attraverso una quantità di peripezie nelle quali sono stati coinvolti molteplici nostri “parenti”; e dinanzi a questa singolare resistenza – dovuta a una serie di concomitanze, ipotizzate a partire da solide argomentazioni scientifiche, comprovabili e concretamente circostanziate – si può senz’altro concludere che l’evoluzione umana segue le leggi della selezione naturale e ha come sfondo la casualità dei fenomeni. È estremamente importante rimarcare in ambito filosofico questo dato, un dato che in campo scientifico è più che acquisito. Perché anche dietro alle argomentazioni maggiormente rigorose, avallate dalle recenti indagini poggianti sulle teorie dell’emegentismo e dell’exattazione, può ancora e sempre celarsi una pessima tipologia di scetticismo, il dubbio sulla effettiva “animalità” dell’essere umano e l’ipotesi di una sua “specialità essenziale”. Anche dietro le testimonianze paleontologiche e le argomentazioni scientifiche, può sempre riemergere l’idea che la sopravvivenza dell’uomo dipenda da un’origine unica, da una sua dotazione ineguagliabile e che (benché fisicamente evolutosi nel tempo) egli avrebbe avuto sin dall’inizio il destino “diverso”, segnato da un “dono” prometeico o dalla guida di una benevola provvidenza. Una simile idea potrebbe precipitare il pensiero indietro di secoli. L’evoluzione non ha un piano; l’uomo non è l’apice di una progressione di organismi e – pur avendo fatto dello sfruttamento delle potenzialità ambientali il proprio punto di forza – non è “migliore” delle altre specie. Anche per la riflessione filosofica dovrebbe essere assodato che

gli esseri umani non si ergono sulla vetta della creazione, sono piuttosto una delle molte specie che convivono sulla rigogliosa ripa immaginata da Darwin. Gli esseri umano sono, per molti aspetti, speciali – certo che lo siamo –, ma quanto lo sono tutte le altre specie, dagli insetti che svolazzano sopra la ripa agli uccelli appollaiati sui rami, ai vermi che si aprono a fatica un varco nella terra umida¹⁴.

C’è dunque almeno un altro importante argomento da sollevare, nell’ambito della questione “viventi umani e non umani”. L’uomo tende a riferirsi a se stesso con un riguardo e un rispetto che non concede ad altri. Quasi mai riconosce che esiste non già “l’animale”, inteso come categoria organica unitaria, ma che esistono “gli animali”. Mettere se stesso di fronte (e contro) al resto dei viventi è tipico di un ente antropocentrico e ottuso. Esiste una pluralità di animali; ed esistono altrettante dimensioni biologiche e complesse relazioni con l’ambiente. Non ha alcun senso attribuire agli “animali” caratteristiche identiche per semplice contrap-

¹³ Y.N. Harari, *Breve storia dell’umanità*, cit., p. 16.

¹⁴ H. Gee, *The Accidental Species: Misunderstandings of Human Evolution*, trad. it. *La specie imprevista. Fraintendimenti sull’evoluzione umana*, Bologna, il Mulino, 2016, p. 40.

posizione all'uomo¹⁵. Ogni vivente ha un proprio universo; ha un proprio sistema di vita e di comportamento. Perché non dovrebbe avere anche un proprio sistema di pensiero, una propria "intelligenza", una serie di capacità cognitive in grado di orientare e condurre al meglio la sua (non la nostra) vita? E, al contempo, l'uomo stesso appartiene allo stesso regno delle molte altre specie animali. Il primatologo Frans de Waal ammonisce:

amiamo mettere a confronto e a contrasto l'intelligenza animale e quella umana, prendendo noi stessi come pietra di paragone. È bene, però, rendersi conto che questo è un modo un po' antiquato di presentare le cose. Il confronto non è fra gli esseri umani e gli animali, ma fra una specie animale - la nostra - e una grande varietà di altre¹⁶.

Ci piaccia o no, noi stessi siamo animali, e ogni volta che si tentano comparazioni tra intelligenze dovremmo pensare semplicemente a un raffronto tra forme diverse di cognizione, aventi presupposti, modalità, tempi e obiettivi differenti. Il pensiero è una facoltà che condividiamo con altri membri del regno animale; in particolare - ma certo non unicamente - con le specie che, in quanto umani, siamo riusciti ad interpellare più direttamente, le scimmie antropomorfe, ma le differenze hanno a che fare con il tipo di razionalità, di inferenze e di automonitoraggio¹⁷. La cognizione umana è una varietà di quella animale, dipendente da fattori e sistemi di vita singolari, correlati alla dimensione e alle necessità della specie; si tratta di una cognizione "diversa", e non realmente speciale, quanto meno dal punto di vista etologico¹⁸. Un semplice esempio: l'insistenza dei ricercatori sulla possibilità di dimostrare l'eventuale "consapevolezza di sé" degli animali, attraverso l'autoriconoscimento allo specchio, ha dato risultati apprezzabili con diverse specie animali (scimmie, elefanti, delfini, corvidi); ma - come si diceva - le aspettative sono condizionate dalle nostre capacità e, in questo caso, il riconoscimento

¹⁵ Nel contesto del pensiero occidentale è merito del biologo estone J. von Uexküll quello di avere posto l'accento sulla specificità di ciascun animale e dunque sull'ambito vitale realmente importante e percepito dal soggetto vivente. La vita in ambienti "soggettivi", regolata da bisogni diversi a seconda della specie, richiede altresì facoltà e prestazioni peculiari, in grado di garantire la sopravvivenza dell'individuo. Esse sono inevitabilmente differenti per ciascun animale. Si veda J. von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten*, trad. it. *Ambienti animale e ambienti umani*, Quodlibet, Macerata 2010; Id. *Theoretische Biologie*, trad. it. *Biologia teoretica*, Quodlibet, Macerata 2015.

¹⁶ F. de Waal, *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?*, trad. it. *Siamo così intelligenti da capire l'intelligenza degli animali?*, Cortina, Milano 2016, p. 15. Sulla coscienza animale, si vedano ivi le pp. 294-295.

¹⁷ M. Tomasello, *A Natural History of Human Thinking*, trad. it. *Unicamente umano. Storia naturale del pensiero*, il Mulino, Bologna 2014; C. Di Martino, *Viventi umani e non umani*, cit., pp. 13-23.

¹⁸ "Non è chiaro [...] in che modo sia speciale la nostra cognizione rispetto a una cognizione distribuita su otto arti mobili indipendenti, ognuno dei quali dotato di un proprio apparato neurale, o a una cognizione che permette a un organismo volante di catturare prede mobili captando gli echi dei propri gridi", F. de Waal, *Siamo così intelligenti da capire l'intelligenza degli animali?*, cit., pp. 15-16; e ancora: "ogni specie ha una diversa storia cognitiva da raccontare", ivi, p. 335.

ha a che fare con il senso della vista e anzi con un senso visivo esattamente funzionante come il nostro.

Non ci viene in mente - commenta Gee - che le altre creature possano essere capaci di riconoscersi servendosi di altri sensi, come l'olfatto. Eppure, quando si osservano i propri cani annusare lampioni e ispezionarsi reciprocamente il sedere, viene il sospetto che i cani siano almeno in grado di saper distinguere un cane dall'altro, e anche gli uomini tra loro [...]. La capacità di riconoscersi allo specchio è [...] solo una variante, molto particolare e un po' artificiosa, di una capacità di distinzione tra sé e le altre creature che è più generale e si può basare su modalità sensoriali di riconoscimento diverse dalla vista¹⁹.

Attrezzati del giusto atteggiamento e disposti a osservare l'universo di altri viventi, possiamo sperare di intuire loro forme di socialità, di formazione, di trasmissione del sapere. Anche per gli animali è possibile parlare di apprendimento delle abitudini da altri membri della comunità, di strategie di comportamento e di vere e proprie tradizioni; anche per le altre specie è possibile parlare di atteggiamenti specifici di un gruppo e - a tutti gli effetti - di cultura. L'importante è non avere la pretesa di ritrovarvi esatte copie dell'essere umano, elefanti che leggono il giornale o canguri che si allacciano le scarpe. Sarebbe opportuno fare uno sforzo verso la trasformazione dei mezzi di indagine dell'universo dei viventi non umani e ripensare il concetto di "cultura"; e fa senz'altro bene - per cominciare - riflettere sulla domanda cara a De Waal: "siamo così intelligenti da capire l'intelligenza degli animali?"

¹⁹ H. Gee, *La specie imprevista*, cit., pp. 286-287. Gee conclude: "La capacità umana di sentire se stessi, la caratteristica che ci appare come la quintessenza dell'umano, è una nostra costruzione, alimentata dalla fede nella nostra eccezionalità" (ivi, p. 187).

DIVENTARE SE STESSI BILDUNGSROMANE ANTROPOLOGIA

MARCO RUSSO

Università di Salerno

Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale

mrusso@unisa.it

ABSTRACT

The essay discusses the genealogy of the human being proposed by Carmine di Martino. This genealogy applies phenomenology to anthropological "autobiography", that is, to the natural history of man written by the sciences. The reference to the autobiographical and evolutionary account of ourselves is read in the essay as a kind of Bildungsroman, the novel of formation or "coming-of-age story" that tells how one becomes a person, overcoming the conflict between the individual and society, nature and freedom. Through this comparison considerations are made on the difference between scientific anthropology and philosophical anthropology regarding how we became ourselves. In this context some critical remarks on Di Martino's genealogy are outlined and in particular on the absolute primacy of language to understand human phenomena.

KEY WORDS

Anthropology, Natural History, Genealogy, *Bildung*, *Bildungsroman*, Verbal and non verbal phenomena

1. COME SIAMO DIVENTATI QUEL CHE SIAMO

Negli studi raccolti nello stimolante volume *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria* (Milano 2017) Carmine Di Martino presenta una serie di scorci sulla «autobiografia» di *homo sapiens* che le scienze stanno scrivendo da un bel po'. Questa autobiografia ha per impostazione di base l'evoluzionismo e cerca di raccontare chi siamo avendo come costante termine di paragone i viventi non umani, cosa ci lega e cosa ci distanzia da essi. Se Di Martino parla di autobiografia non è solo per istintiva analogia con un genere letterario, ma perché l'evoluzionismo, per sua configurazione, segue a ritroso la linea del tempo andando verso le origini della vita e, di qui, risale fino alla forma attuale dell'uomo. Potremmo dire che è come un *Bildungsroman* antropologico, un romanzo di formazione genetica, anatomica, fisiologica, neurologica, etologica, linguistica, sociale, in cui una miriade di dati corrispondenti alle rispettive aree di ricerca devono collimare, confermarsi, collegarsi, per spiegare *come siamo diventati quel che siamo*.

Un romanzo grandioso, un'avventura piena di enigmi affascinanti, che in realtà ciascuno studioso, ciascuna scienza, tenta a sua modo, ora in autonomia ora facendo una sintesi multidisciplinare. Preciso che parlare di romanzo a proposito della descrizione scientifica non intende farne una favola o una descrizione come tutte le altre. Intende richiamare la necessaria struttura narrativa che il "racconto delle origini" ha, la capacità/necessità di integrare una serie di dati in una ingegnosa architettura, in un possente affresco, nel quale possiamo rispecchiarci e riflettere meglio su noi stessi: esattamente come accade in una narrazione ben strutturata.

Fino a che ha potuto, anche la filosofia ha provato a fare una sintesi delle conoscenze, cercando un fondamento ontologico-epistemologico, e indicando un senso generale della sintesi, alcuni obiettivi etici e politici che da essa potevano derivare. Qui la *Bildung* non è solo formazione biologica, organizzazione della materia secondo selezione ed adattamento, ma anche educazione, cultura, progetto, costituzione di una sfera "spirituale" dove al processo naturale si aggiungono fattori come finalità, valori, istituzioni, norme, che se proprio non trasfigurano il processo, certo ne complicano le dinamiche e la comprensione. L'impianto dei sistemi filosofici, che sempre univano conoscenza ed etica, si dovette in età moderna confrontare con un sapere scientifico ormai indipendente da principi primi e finalità ultime. Le scienze naturali aprivano scenari nuovi sull'identità umana. Già lungo il XVIII secolo esse modificarono in profondità il quadro di riferimento dell'antropologia, nel quale entrarono come fattori imprescindibili il tempo, il mutamento, i fattori ambientali, le leggi della forma, dello sviluppo fisico ma anche economico, sociale, politico. E non è un caso se proprio sul finire del Settecento si delineò, sull'onda del successo del genere autobiografico, il *Bildungsroman*, che raccontava come si diventa una persona, superando il conflitto tra individuo e società, natura e libertà. Superare, o meglio tenere sotto controllo questo conflitto, era precisamente ciò che consentiva di diventare persone, ciò che consentiva l'evoluzione spirituale dell'individuo, evidenziata attraverso le vicissitudini che accompagnavano il rapporto con il mondo, vissuto inizialmente solo come un qualcosa di estraneo ed ostile. Il contrasto era causato dal venir meno di uno sviluppo naturale, precostituito secondo indicatori chiari e definiti; occorreva dunque conoscere se stessi nella lotta interiore ed esteriore, in assenza dei vecchi quadri di riferimento metafisici e teologici, che conduceva allo smembramento di ruoli, abitudini, conoscenze, e alla proliferazione di fattori di pressione sull'individuo. Per queste stesse ragioni al filosofo toccava ripensare la natura stessa della sintesi delle conoscenze, delle operazioni di unificazione, e connetterle direttamente con l'etica e la politica, e dunque con la dimensione antropologica. Non solo il sapere sull'uomo si arricchiva e complicava, ma gran parte delle domande filosofiche confluivano su di esso: sapere chi siamo era una domanda che s'intrecciava inestricabilmente con la domanda su cosa possiamo conoscere, sperare, come dob-

biamo comportarci. Riflesso di questa temperie, il *Bildungsroman* ripercorreva le tappe che scandiscono l'armonizzazione o il fallimento della relazione uomo-mondo, poggiando sulla doppia valenza di *Bildung* come unità dinamica dell'organismo biologico e come unità dinamica della società; l'individuo scopriva via via di essere esso stesso organo della vita sociale, sua parte integrante, attraverso un accidentato e talora fallimentare percorso esistenziale e intellettuale.

La filosofia coeva al *Bildungsroman*, la filosofia di Kant e dell'idealismo, rielaborò queste idee, in una sorta di *Bildungsphilosophie*. Essa ritenne invero che l'individuo non è ma si *forma* proprio nella misura in cui esso è unità dialettica, sintesi tra elementi eterogenei, dai livelli degli organismi elementari a quello degli organismi complessi. Nel caso dell'uomo, la sintesi è culturale nel senso di unità di fondo dei vari aspetti dell'esperienza studiati dalle varie discipline; e nel senso di cammino spirituale, trasposizione della storia naturale in un percorso che forma persone capaci di migliorare talenti e potenzialità umane. *Bildung* come *humanitas*, insomma. Processo significava sviluppo, trasformazione, identità in movimento e continua rielaborazione; e significava cammino verso uno scopo che conferisce un senso allo sviluppo, evitando che esso fosse solo ripetizione di uno schema o solo cieco erramento; il tempo aveva potere creativo e non solo distruttivo. La storia naturale doveva in qualche modo connettersi con la storia spirituale, la formazione biologica con quella culturale. E in quel "doveva" era inscritta una sfida intellettuale e morale, di strategia epistemica riguardante il metodo filosofico e il suo rapporto con le scienze, e di sollecitazione etico-politica, riguardante come concepire in modo propulsivo la propria umanità, come singole persone e come genere umano.

2. L'ANIMALE LINGUISTICO

Ma l'epoca della *Bildungsphilosophie* è forse tramontata. Sicuramente è tramontata l'epoca dei sistemi o delle enciclopedie filosofiche, almeno a causa dell'alta specializzazione delle conoscenze e delle competenze richieste per padroneggiarle. Ecco allora che, nel Novecento, la filosofia si è dovuta reinventare il proprio rapporto con la scienza. C'è chi ha preso le distanze da essa, Heidegger, l'esistenzialismo e il decostruzionismo ad esempio; chi ha provato a seguirne il rigore argomentativo e lo specialismo tematico, come il neopositivismo e certa filosofia analitica; chi ha provato a entrarvi in dialogo, come l'antropologia filosofica e, in una maniera peculiare, la fenomenologia. Di Martino, che viene dalla grande scuola fenomenologica milanese, cerca una sua via tra fenomenologia e antropologia, o forse si dovrebbe, a dir meglio, che cerca di applicare la fenomenologia a un'antropologia da reinventare, visto che sembra poco interessato all'antropologia filosofica novecentesca, le cui tesi non vengono prese in rilevante considerazione. Dunque egli cerca il dialogo con la scienza, vuol confrontarsi con dati e teorie ri-

guardanti la storia naturale dell'uomo, con l'obiettivo però di non accettarle passivamente, di esaminarne liberamente l'antropo-biografia. La fenomenologia viene intesa essenzialmente come interrogazione dell'esperienza, delle modalità empiriche, di cosa e in che modo si fa esperienza; il poter diventare oggetto di esperienza richiede una serie di condizioni pratiche e teoriche, le quali al tempo stesso determinano il modo di fare esperienza, la maniera con cui le cose vengono a manifestazione. Se è così, allora la fenomenologia serve per un verso a mostrare le condizioni del racconto scientifico, come e da dove derivano le cose, i "dati" e "fatti" che essa descrive; per un altro serve a utilizzare il sapere scientifico per studiare in autonomia l'articolazione dell'esperienza stessa. Da un lato, rispetto ai risultati scientifici, «si tratta di non cancellare lo spessore degli atti, delle operazioni e delle presupposizioni in essa implicati, di non consegnarsi in maniera inconsapevole alla tendenza obiettivante e ontologizzante del procedere scientifico [...] presumendo per esempio di mettere capo a una 'ontologia in sé del tale o talaltro animale e alla 'natura in sé' della mente» (pp. 80-81). In questo modo non è che si trasforma la scienza in una favola che funziona, un efficace costrutto che la storia fa e disfa; piuttosto, si rende la scienza più consapevole della propria architettura e dei propri strumenti. Facendo questo, si preserva «l'autentica razionalità dei risultati scientifici, senza scivolare in dogmatismi e superstizioni, e anche di chiarire i rapporti tra la prospettiva in terza persona e la prospettiva in prima persona, come si usa dire oggi» (p. 81). Dall'altro lato, i risultati scientifici vengono colti come «materiali fenomenici da sottoporre a interrogazione e da cui ricavare in maniera argomentata soglie costitutive, strutture, legalità» (p. 10), che sono termini caratteristici della fenomenologia per delineare la fisionomia dell'esperienza, gli stili o tipiche in cui il continuo infinito dei fenomeni si presenta, interseca, modalizza, in rapporto al soggetto e alle comunità intersoggettive.

La formula che riassume tale duplice compito della fenomenologia rispetto alla storia naturale scientifica è la «genealogia di stile filosofico» (p. 10). Essa risale alle «condizioni di manifestatività» (p. 26) degli oggetti scientifici evitando che il cervello, la mente, il corpo, i sensi, il linguaggio, l'emozione eccetera, diventino delle ovvietà, dei "dati di fatto" che fanno parte della realtà, di una ontologia (sebbene di tipo evolutivo), e che vanno spiegati nel modo più oggettivo. Di Martino qui sembra suggerire che l'uomo stesso non va considerato un dato di fatto, anche quando viene preso come l'essere vivente prodotto di una storia darwiniana; questa storia non si limita a descrivere meglio l'essere umano, ma lo fa apparire sotto una luce completamente diversa, insieme a tutte le sue vecchie e nuove caratteristiche (parola, pensiero, cerebrazione, mano prensile, stazione eretta...). Queste risultano proprietà definite che vanno spiegate causalmente, ma invece sono sempre risultati, appunto, prodotti di innumerevoli pratiche, concettualizzazioni, verbalizzazioni, schematizzazioni; sicché quello di cui cerchiamo la causa non ha solo proprietà naturali, ma anche culturali, e la sua identità, la sua natura non è fissa,

entra in un gioco di prospettive e interpretazioni. E questo non è costruzionismo, ma, direi, *realismo allargato*. E allora i capitoli del libro abbozzano un simile realismo sotto forma di genealogia dell'umano.

Dopo aver saggiato l'efficacia del metodo fenomenologico sulle note ricerche di Michael Tomasello riguardanti il confronto tra intelligenza umana e intelligenza delle scimmie, e su comparazione simili fatte da Husserl in vari testi sull'animalità e l'intersoggettività, i tre capitoli finali su tecnica, linguaggio e memoria, sono l'esempio più diretto dell'approccio genealogico di Di Martino. In essi infatti non si commentano solo alcune teorie scientifiche, ma le si utilizza per mostrare come si modifica o rinasce la cosa "uomo" con la tecnica, con il linguaggio e la memoria. Questi tre aspetti non sono fenomeni ben definiti e non sono neanche proprietà che l'uomo ha, come fossero predicati di un soggetto. Piuttosto, essi sono pratiche, abiti, abilità che via via si modellano, modellando anche l'uomo come lo vediamo ora. E via via entrambi appaiono in un certo modo, lasciando ipotizzare come erano e come saranno. Guardiamo meglio questi passaggi.

Elaborando varie tesi paleoantropologiche e di psicologia genetica, Di Martino mostra non solo che gli utensili sono estensione dell'organismo, ma che essi lo sostituiscono progressivamente, conducendo alla *Körperausschaltung* ipotizzata da Paul Alsberg (p. 101), cioè la disattivazione corporea mediante strumenti artificiali, che, allontanando la pressione adattiva, apre l'organismo a sviluppi non determinati solo biologicamente. L'uomo si sviluppa liberandosi dai limiti corporei mediante gli utensili materiali ma anche attraverso quell'utensile parzialmente immateriale che è il linguaggio. L'utensile non modifica certe caratteristiche dell'uomo, ma modifica più radicalmente la sua natura perché apre nuove maniere di rapportarsi agli altri e all'ambiente, che peraltro diventa oggetto diretto e intenzionale di manipolazione (i due momenti, diventare oggetto e manipolazione intenzionale, sono correlati, come vedremo tra poco). L'accento di Di Martino cade dunque non solo sull'aspetto culturale dello sviluppo umano, ma sul fare e lo strumento, sull'azione e il suo mezzo, perché questo mette in evidenza il tratto performativo e non ontologico della realtà, e mette in evidenza il potere retroattivo della tecnica, il suo modificare chi lo usa e l'ambiente. «Il fare rimbalza indietro a plasmare l'agente: esso trasforma preterintenzionalmente l'identità umana di coloro che, in vista di altri scopi, lo realizzano» (p. 118).

Il vertice di tale performatività lo registriamo con l'"attrezzo" linguistico, che ha trasformato nella maniera più profonda l'umano, facendone per antonomasia l'essere che ha la parola. «L'uomo è in un certo senso premessa e conseguenza del linguaggio: egli 'inventa' i segni nella stessa misura in cui i segni, permettendogli di rispecchiarsi, di avere il significato dei propri gesti, 'inventano' lui, cioè fanno emergere un io autocosciente» (p. 114). Il potere linguistico dipende dalla sua forza idealizzatrice: trasformare le cose, le situazioni di fatto, il qui ed ora, in entità immateriali di cui disporre, schiudendo all'azione e al pensiero inventivo e rivela-

tivo. Già gli utensili hanno un tratto paralinguistico, se è vero che allontanano dall'immediatezza e consentono di prefigurare, architettare la realtà, che diventa qualcosa cui si può alludere, che si può in-tendere. Ma è il linguaggio a rendere possibile generare "significati" autonomi, non solo virtualizzando l'esperienza via distanziamento tecnico, ma anche generalizzandola via unità semantiche arbitrariamente ripetibili e componibili. Così l'esperienza diventa "oggettiva": qualcosa cui si può andare incontro come se fosse indipendente e permanente, ben oltre il tempo e lo spazio delle brevi vite umane. Con il linguaggio possiamo avere "il" mondo, «possiamo averlo cioè nella sua identità ideale, nella forma dello 'in generale' e dello 'in sé' o dell'"in quanto tale', per usare il lessico aristotelico» (159). Qui, peraltro, Di Martino può mettere a frutto la sua lunga consuetudine con il tema del linguaggio, di cui delinea con penetrante efficacia la genesi attraverso il gesto e la mimesi quali prototipi della funzione segnica, nella sua veste di indice e di icona, di rinvio in assenza e di rappresentazione schematica. E di cui sottolinea il nesso con l'autocoscienza, perché comprendere l'identico significato di un segno implica comprenderlo come lo comprende l'altro: anche quell'altro che è l'io parlante. «Per sapere di sé, per pensare i propri pensieri, per 'averli', occorre l'obiettivazione dei significati attraverso la mediazione dei segni linguistici, occorre cioè avere parole» (p. 161).

La preponderanza, anzi il ruolo costitutivo – starei per dire trascendentale – del linguaggio si conferma anche nella discussione della memoria. Un tema dove vediamo tutta l'originalità anche cognitiva della fenomenologia, per averci mostrato (o ricordato di nuovo, dopo Platone!) l'importanza di questo tema sul piano epistemico-ontologico e per aver mostrato la produttività della descrizione fenomenologica per un fenomeno che, legato al tempo, è per definizione sfuggente, inafferrabile. Averci ricordato questo, l'importanza della fenomenologia del ricordo per capire chi siamo, è a parer mio uno dei meriti maggiori del libro di Di Martino. Ma occorre sottolineare che Di Martino innesta sulla fenomenologia del ricordo una matrice linguistica, che non è di stretto dettato husserliano. Facendo perno in particolare sulle tesi di Endel Tulving, il quale sostiene che la memoria episodica deriva da quella semantica, Di Martino afferma la strutturale dipendenza della memoria dal linguaggio. Se ricordare in senso antropologico vuol dire non solo avere una fugace durata ritenzionale di accadimenti, ma custodire unità discrete di vissuto, avere dunque una memoria episodica, ne consegue che c'è memoria umana dove c'è linguaggio. «Per ricordare non basta la ritenzione di sensi percettivi [...] ma occorre la simbolizzazione linguistica» (196). I vissuti diventano memoria allorché vengono significati, ossia configurati, contrassegnati, e, mediante questo processo segnico, vengono alla fine idealizzati, in maniera da poter essere archiviati e richiamati alla memoria, ri-presentificati. «Senza segni *linguistici* non ci sono ricordi» (p. 198) e questo anche perché per avere una coscienza del tempo, la quale è condizione per la formazione dell'identità personale e culturale,

occorre avere la simbolizzazione linguistica dell'esperienza (p. 199). Dunque, la parola è una volta ancora la chiave dell'antropogenesi, ciò che segna il passaggio dall'animale all'uomo, dall'esperienza ambientale inchiodata sul presente all'esperienza del mondo, aperta all'orizzonte infinito della vita dei significati, della conoscenza, dei fini, dei valori.

3. GLI SPAZI SENZA PAROLA

Dunque la parola è la via per capire come siamo diventati quello che siamo. Ancora una volta, aggiungevo, al fine di segnalare le mie perplessità su questa tesi di fondo della genealogia antropologica di Di Martino. È senza dubbio difficile sottovalutare il ruolo della parola in antropologia; impossibile negare il nesso tra *logos* come ragione e *logos* come discorso-parola. Eppure, questo è forse il tratto più opinabile dell'umanesimo tradizionale, quello a rischio di antropocentrismo ingenuo, o di logocentrismo dogmatico, che peraltro sono gli obiettivi polemici espliciti e impliciti di Di Martino, il quale conosce perfettamente la lezione di Heidegger e del decostruzionismo francese. Quindi è con una certa sorpresa che vediamo riproporre il primato assoluto del linguaggio verbale, con le tante conseguenze speculative e pratiche che ciò comporta. A cominciare da quella secondo cui con l'avvento del linguaggio c'è uno stacco netto rispetto al regno animale; dopo, qualunque tipo di esperienza diventa di genere diverso. La nostra stessa biologia assume un connotato meta-biologico e meta-zoologico. Questa è una tesi altrettanto discutibile di quella che da qualche anno è in circolazione, secondo cui tra uomo e animale, uomo e natura tutta non vi è alcuno scarto, perché siamo tutti parti di una totalità, "modi", verrebbe da dire spinozianamente, di una sostanza infinita. Sono alla fine tesi speculari, nel senso che il salto ontologico introdotto dal *logos* su un versante, viene sull'altro versante "redistribuito" sull'intera natura.

Così facendo, si perde il punto più delicato della condizione umana, cioè il suo tratto mediano, di confine, ambiguo. Sul piano epistemologico, esprimerei questa posizione di confine dicendo che proprio perché il linguaggio ha trasformato radicalmente il vivente umano, al punto da rendere arduo e approssimativo ogni paragone con il vivente non linguistico, arduo anche solo immaginare cosa è un'esperienza non mediata linguisticamente, proprio per questo dobbiamo fare la massima attenzione agli *spazi senza parola* che pure ci abitano: dalla mimica alla musica, dall'emozione all'astrazione pura delle costruzioni matematiche.

Di Martino presta attenzione ad alcune di queste dimensioni, particolarmente a quella mimico-gestuale, ma solo come *terminus a quo* dell'elaborazione linguistica, e quindi facendole letteralmente ammutolire. Invece, sarebbe forse utile un approccio parallelo tra verbale e non verbale, in modo da mostrare limiti del linguaggio, quelle frontiere dove la parola non arriva, si arresta, non rende. È una frontiera che va verso per un verso l'animalità (corpo, movimento, emozione, bi-

sogno) per l'altro verso le forme più astratte della cultura (la simbolizzazione matematica, le codifiche formali, ma anche la musica, la danza, l'architettura, il design). In che misura queste forme sono linguistiche? Ammesso che si siano potute sviluppare solo via linguaggio verbale, resta che esse fanno per larga parte a meno della parola, che anzi spesso non può sostituire queste prestazioni e sensazioni (come verbalizzare adeguatamente una danza, una melodia, un sapore, un dolore?).

Il rapporto del linguaggio verbale con il non verbale è del resto oggetto di viva discussione nelle scienze umane e in filosofia del linguaggio. A me basta l'obiezione epistemologica di principio, per cui proprio la "rivoluzione" linguistica deve renderci cauti su cosa è il non linguistico, in termini cronologici (il preverbale) e sistemici (l'oltre- o il non-verbale). E può suggerirci un approccio analogico-contrastivo tra verbale e non verbale, per capire potenza e limite del linguaggio. Una potenza e limite, spesso confusi e indistinti, che peraltro rispecchia meglio la condizione umana come luogo di confine tra strade e piani diversi, talora inconciliabili.

Da questo punto di vista già una maggiore fedeltà al suo Husserl avrebbe forse giovato a Di Martino, che per dare enfasi al linguaggio indebolisce il peso del pre-linguistico. Per esempio quando osserva che per Husserl la rimemorazione è un atto intuitivo della coscienza, e però, corregge Di Martino, tale rimemorazione precede e non segue la memoria semantica, ossia la significazione linguistica e la comunicazione, *invertendo l'ordine in cui i fattori sono presentati nella Crisi* (p. 203). Questa inversione sembra che Di Martino la proponga non solo qui, occasionalmente, ma come linea interpretativa anche di Husserl. Sicuramente è opportuna la sua critica allo Husserl che tende a concentrarsi sull'unicità dell'uomo in quanto portatore di *logos* (p. 196), termine che spiega tutto e poi nulla però, perché ci si chiede poi da dove esso venga fuori e a che titolo si legge la sua origine come se quello che il *logos* è divenuto ci fosse già all'origine, senza tenere conto della dinamica disvelante/occultante della storia, il fatto che quello che vediamo ora non è mai lo stesso. Quello che vediamo e sappiamo ora non semplicemente modifica qualcosa di permanente, gli attributi di una sostanza, ma contribuisce a istituire la cosa stessa; il sapere di ora riconfigura quel che c'era prima. Sicché, lo suggeriva giustamente la genealogia di Di Martino, il ragionamento causale dovrebbe, ma spesso non può per rigore metodologico, tener conto delle distorsioni, degli slittamenti, delle retroflessioni che tale la ricostruzione causale comporta postulando un'identità fittizia dell'oggetto studiato. Ricostruiamo la ragione, la parola, il sentimento, il linguaggio come se fossero stati nel passato solo l'embrione di quello che sono oggi; così perdiamo molto di quello che erano, prima della conoscenza che vi caliamo ora sopra; e nascondiamo involontariamente molto di quello che sono, di quello che (ci) fanno, a lato o oltre i nomi che li oggettivano.

La ricalibratura genealogica della fenomenologia husserliana dovrebbe dunque non commettere lo stesso errore che denuncia, dovrebbe non dimenticare la natura discontinua e riflessiva delle nostre ricostruzioni. Nel caso di Di Martino la dimenticanza mi pare risiedere in una descrizione troppo lineare del passaggio dal pre-verbale al verbale, come se poi davvero sapessimo cosa è esattamente il linguaggio verbale e potessimo davvero capire i suoi effetti, il suo potere, le trasformazioni che introduce. Mi verrebbe da dire, un po' provocatoriamente, che l'insormontabilità della mediazione linguistica costituisce un ostacolo epistemologico non solo per comprendere il non linguistico, ma per comprendere la lingua stessa. La mediazione linguistica deve trovare l'accesso all'immediato che essa media – e forse qui la lettera husserliana darebbe ancora i suoi frutti – altrimenti diventa essa stessa un immediato, qualcosa di irriflesso, anche se per eccesso di mediazione, riflessione e conoscenza. E così la genealogia rischia di somigliare alla storia naturale delle scienze o rischia di accentuare l'errore di un certo razionalismo umanistico, per cui o il linguaggio segna un salto rivoluzionario nella storia del vivente, dopo il quale nulla è più uguale; o esso è il momento decisivo di una percorso dalla percezione al concetto, dal corpo all'intelletto, laddove percezione e corpo sono già concetto e intelletto *in nuce*.

4. IL ROMANZO D'INFORMAZIONE

La spiegazione lineare del tempo può andare bene per descrivere la storia naturale dell'uomo, ma sul piano filosofico desta delle perplessità. Alcune di queste perplessità le ha espresse Di Martino proponendo un modello genealogico capace di non ontologizzare i dati scientifici e di immetterli, piuttosto, in un lettura autonoma che il filosofo tenta della natura umana. In questa lettura autonoma deve emergere qualcosa che la scienza non ci fa vedere, cioè i suoi presupposti teorici e pratici e le considerazioni etiche e politiche connesse al sapere, che la scienza almeno metodologicamente esclude cercando di essere *wertfrei*. Il primo versante è ben esplicitato da Di Martino, il secondo meno, nel senso che è adombrato in tutte le pagine dedicate alla specificità umana, in particolare al suo orizzonte temporale aperto verso il futuro, dunque alla dimensione progettuale e perfettibile, la quale non sarebbe possibile senza le idealizzazioni logiche consentite dalla mediazione linguistica. Quindi, accanto all'obiezione epistemologica che ho fatto rispetto al primato assoluto del linguaggio, ora solleciterei l'autore a esplicitare l'aspetto etico-politico della sua genealogia.

Un punto di partenza per tale esplicitazione potrebbe essere proprio la dimensione progettuale e perfettibile evocata da Di Martino sulle tracce di Husserl. È, si diceva, un tema chiave dell'epoca moderna ben condensato dal concetto di *Bildung*: la storia della formazione dell'essere umano in formazione, in cammino verso se stesso. Naturalmente il quadro è mutato, è post-moderno almeno nel

senso che la linearità del tempo storico è messa in discussione, per ragioni anche fattuali (le mille incombenti minacce planetarie, inclusa la guerra nucleare o la guerra generalizzata a bassa intensità che molto evoca lo stato di natura) e non solo teoretiche. Dunque è la nozione di sviluppo, di progresso, di cammino verso una meta che va ripensata. Ripensata e non respinta, come invece fanno molti eredi del decostruzionismo e del post-moderno. L'armonizzazione tra *Bildung* come processo organico e *Bildung* processo culturale non può essere semplicemente riproposta, troppe cose sono cambiate, compreso l'evoluzionismo che cancella ogni finalismo in biologia. Ma l'istanza di una storia naturale dello spirito che sia compatibile con una guida spirituale della storia, insomma l'idea che la natura umana include un aspetto non del tutto naturalizzabile (chiamato spirito, ragione, cultura e simili) e che va comunque conosciuto ed elaborato mediante la filosofia e le scienze umane per abbozzare suggerire proposte etico-politiche per migliorare la condizione umana, questa idea a me sembra ancora valida. È la sfida aggiornata dell'umanesimo, della *Bildungsphilosophie*, ma non so quanto Di Martino sarebbe d'accordo ad accettarla.

Chiudo facendo la stessa domanda in altri termini. Quando un filosofo delinea un'antropologia deve in qualche modo azzardare un modello antropologico, il profilo di come è ma anche di come dovrebbe essere l'uomo, chiedendosi se ci sia e quale sia un cammino del genere umano verso una meta. Su questo, restano un esempio istruttivo le antropologie filosofiche del Novecento. Esse hanno riformulato la teoria della *Bildung* in senso democratico ora in senso conservatore. Ciascuno valuta se i loro modelli siano efficaci, se le conseguenze etico-politiche siano condivisibili, ma non si può negare che ci abbiano provato, che si siano esposti, provando ad essere conseguenti nella costruzione di una teoria dell'uomo compatibile con la storia naturale ma che sia esistenzialmente rilevante e non solo informativamente ricca ed esplicativa, dunque una teoria dichiaratamente filosofica e non *wertfrei*. Lo scarso interesse di Di Martino per quest'antropologia mi fa sospettare che egli respinga l'idea di modello antropologico con le sue talora anche rischiose conseguenze etico-politiche. E allora mi chiedo cosa debba fare un'antropologia filosofica senza queste conseguenze, come vada intesa l'umanità inclusa nel concetto di uomo. Sono sicuro che a Di Martino non basterebbe la risposta della sola storia naturale, perché per capire come siamo diventati quello che siamo non gli basterebbe il classico *Bildungsroman* ma neanche soltanto un aggiornatissimo *romanzo d'informazione*.

PENSARE FILOSOFICAMENTE LE TRASFORMAZIONI. PROVANDO A RI- SPONDERE DI UN TESTO

CARMINE DI MARTINO

Università degli Studi di Milano

Dipartimento di Filosofia

carmine.dimartino@unimi.it

ABSTRACT

What to say, what standpoint to take in front of the technical “feasibility” (*Machbarkeit*) that has human beings as its proper object? We don’t do anything alien to our “nature” both when we are exposed to the action of technology, and when we impose a restriction or a limit (and not only them) on it. If so, what is the task of thought in this age of technical “feasibility”, an age when the *possibility to do* runs the risk of becoming an *injunction to do*, an obligation without objection?

KEYWORDS

Technics, anthropogenesis, feedback, responsibility?

Desidero per prima cosa ringraziare i direttori di *Etica & Politica / Ethics & Politics*, Pier Marrone, Riccardo Fanciullacci e Ferdinando Menga per aver voluto dedicare un simposio della rivista alla discussione del mio libro *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria* (Cortina, novembre 2017). Esprimo poi tutta la mia gratitudine ai colleghi intervenuti - Agostino Cera (Università della Basilicata), Elena Nardelli (Università di Trieste), Andrea Parravicini (Università di Milano), Fabio Polidori (Università di Trieste), Vallori Rasini (Università di Modena e Reggio Emilia) e Marco Russo (Università di Salerno) - per la generosa attenzione riservata al mio lavoro e in particolare per i loro puntuali e stimolanti commenti, le critiche senza giri di parole, le proposte di sviluppo della ricerca. I loro saggi mi sono sembrati, in ogni caso, al di là del mio testo, un prezioso contributo a mettere in luce la decisività della questione con cui ho cercato di misurarmi e la sua irriducibile complessità. Ho beneficiato della diversità delle prospettive teoriche e delle sensibilità incarnate da ciascuno dei miei interlocutori: attraverso di esse mi si sono evidenziati con maggiore chiarezza i limiti del mio tentativo e insieme anche i suoi snodi, le sue decisioni, che ho potuto così ripensare e in taluni casi anche provare a chiarire da un'altra angolatura. Inoltre, alla gratitudine per il non comune privilegio di rispondere a colleghi che hanno elaborato inter-

venti espressamente dedicati al mio libro, vorrei aggiungere l'auspicio che i miei abbozzi di risposte rappresentino l'occasione di una ulteriore discussione, di un rilancio e non di una conclusione del dialogo. Nel replicare alle osservazioni e alle critiche che sono state rivolte al mio volume, almeno a quelle che mi sono parse le più importanti, ho scelto di seguire l'ordine alfabetico degli autori: mi è sembrato più facile in tal modo rispettare la singolarità delle diverse posizioni, anche quando taluni elementi di esse si richiamavano o si sovrapponevano.

1. "ESSERE GIUSTI CON HEIDEGGER". FATTIBILITÀ E RESPONSABILITÀ

Comincio dunque dal saggio di Agostino Cera, *Tecnica e antropogenesi tra organologia e istituzionalità*. L'autore si è già impegnato in una disamina puntuale di *Viventi umani e non umani* con un'ampia Nota critica pubblicata in «Etica & Politica», XX, 1 (pp. 317-324), apparsa a ridosso della pubblicazione del volume, in cui il tentativo espresso nel libro viene colto con ammirabile precisione e acutezza. Rimandando a quel luogo per una più vasta considerazione dei temi, Cera decide di concentrare in questa sede la sua attenzione sul terzo capitolo del mio volume – quello più vicino ai suoi interessi di ricerca –, intitolato *Tecnica e antropogenesi*, in cui provo a fornire l'abbozzo di una storia dell'ominazione di stile filosofico, culminante nell'idea di una *tecnogenesi preterintenzionale dell'umano*. Una tale focalizzazione è concepita dall'autore come un invito rivoltomi a sviluppare possibilità «non interamente esplicitate e tuttavia inscritte o inscrivibili» nella mia riflessione.

Le questioni che mi vengono poste sono due e sono chiaramente delineate: la prima concerne il possibile recupero di «un'iniziale, dimenticata alleanza tra antropologia filosofica e filosofia della tecnica»; la seconda riguarda la possibile scelta di una «via istituzionale», di stampo gehleniano, per fronteggiare i problemi legati alla azione della tecnica nell'epoca del cosiddetto Antropocene.

Sul primo fronte, mi si chiede di prendere posizione quanto allo sviluppo di un nesso «organico», da me non premeditato, che si verrebbe obliquamente a evidenziare, nel terzo capitolo di *Viventi umani e non umani*, tra «filosofia della tecnica» e «antropologia filosofica»; un nesso che, oltre a richiamare la parabola storica entro cui appaiono le due prospettive, sarebbe deputato a rilanciare la loro possibile fecondità. Cera sottolinea l'alleanza teorica, «finora quasi del tutto ignorata in sede critica», tra *Grundlinien einer Philosophie der Technik*¹, di Ernst Kapp, padre della filosofia della tecnica, e *Das Menschheitsrätsel*, di Paul Al-

¹ E. Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten* (1877), Meiner, Hamburg 2015.

² P. Alsberg, *Das Menschheitsrätsel. Versuch Einer Prinzipiellen Lösung*, Sybillen-Verlag, Dresden 1922; Id., *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer biologischen Lösung*, Senses-Verlag, Wien

sberg, annoverabile tra i segreti ispiratori della antropologia filosofica primonovecentesca. L'opera di quest'ultimo ha avuto alterna fortuna, dapprima inabissandosi e poi tornando in auge grazie al lavoro di Dieter Claessens³ e al più recente rilancio di Peter Sloterdijk⁴.

Sul secondo fronte, il problema che si presenta è quello del ruolo antropopietico o antropogenetico della «tecnica», della «cultura/tecnica», che è al centro della riflessione antropologica e paleoantropologica contemporanea: quale posizione prendere per esempio di fronte all'incalzare dell'ingegneria genetica e dell'intelligenza artificiale, che prospettano una significativa e in qualche misura inedita trasformazione dell'umano?

a) Quanto alla prima questione, all'«auspicabile *(re)incontro fra antropologia filosofica e filosofia della tecnica*», teso ad arginare la «*deriva ontica*» che entrambe sembrano aver imboccato ormai da qualche decennio», con le rispettive conseguenze di una «apatia critica» e di una «subalternità» filosofica, mi trovo in linea generale d'accordo con Cera. Da una parte egli denuncia la progressiva rassegnazione dell'antropologia filosofica che, per paura di ricadute metafisiche in essenzialismi di vario genere, sembra sempre più limitarsi a pronunciare dei «più o meno convinti "sì e amen"» rispetto alle «cornici storiche e soprattutto sociali nelle quali il vivente umano si trova di volta in volta inscritto», senza porre la questione dell'uomo. Dall'altra egli smaschera la tendenza della filosofia della tecnica a confinarsi in una situazione ancillare, disperdendosi in una pletora di problematiche puntuali (relative alle tecniche, alle tecnologie), con la mira di fornire «soluzioni» etico-pratiche e rinunciando a un impegno teorico sganciato da una immediata spendibilità effettuale o dalla esibizione di risultati concreti. Anch'essa, a suo modo, cede alla tentazione di battere in ritirata di fronte alle grandi questioni del presente per «rifugiarsi in problemi di dettaglio». Mi pare una analisi condivisibile dello stato dell'arte. Condivido anche l'istanza di una «filosofia della tecnica al nominativo» e non «al genitivo»⁵ - che non svolga cioè soltanto una funzione subalterna

1937. Nel 1975 il testo è stato riedito da Dieter Claessen, in forma snellita, con il titolo: *Der Ausbruch aus dem Gefängnis - zu den Entstehungsbedingungen des Menschen*, Focus-Verlag, Gießen 1975. Sta per uscire, a cura di Elena Nardelli, la traduzione italiana dell'edizione del 1937: P. Alsborg, *L'enigma dell'umano. Per una soluzione biologica*, tr. it. e a cura di E. Nardelli, Collana Anthropos, Inschibboleth, Roma 2019.

³ Cfr. D. Claessens, *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.

⁴ Cfr. P. Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche über Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, tr. it. di A. Calligaris e S. Crosara, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004.

⁵ Cera riprende l'espressione da Franco Volpi, di cui cita un passo (in A. Cera, *Sulla questione di una filosofia della tecnica*, in N. Russo (a cura di), *L'uomo e le macchine. Per un'antropologia della tecnica*, Guida, Napoli 2007, pp. 41-42). Scrive Volpi: «Si nota un rischio [a proposito di una filosofia della tecnica]: quello che si produca una ennesima filosofia al genitivo. Voglio dire: una riflessione che sicuramente richiama una meritoria attenzione sul fenomeno di cui ci occupa, ma che

rispetto al fenomeno di cui si occupa –, alla quale Cera sta lavorando assai proficuamente da tempo.

Ciò su cui invece non mi trovo d'accordo è la via d'uscita complessiva indicata da Cera. Riconducendo l'atteggiamento minimalista della antropologia filosofica e quello rinunciatario della filosofia della tecnica a una strisciante «*ontofobia*», egli propone un contromovimento, che consisterebbe in un recupero della riflessione heideggeriana. Poiché l'*ontofobia* che affligge in qualche misura entrambe le prospettive filosofiche coincide in ultima istanza con una «Heidegger-fobia», l'auspicabile contromovimento dovrebbe pertanto «tradursi in un 'tornare a essere giusti con Heidegger', rifiutando senz'altro gli eccessi mistico-destinali della sua riflessione sulla tecnica – che fanno di essa un insondabile “modo del disvelamento” –, ma recuperandone l'assunto di partenza (“l'essenza della tecnica non è affatto [non può essere] qualcosa di tecnico”), in forza del quale la questione *filosofica* della tecnica può sperare di tutelarsi da una definitiva banalizzazione». Concordo con l'esigenza di tutelarsi dalla banalizzazione, di non limitarsi a corteggiare problematiche di moda: occorre assumersi l'onere e il compito di un pensiero della tecnica, con il rigore che questo comporta. In ciò Heidegger costituisce senz'altro un esempio. Non sono persuaso tuttavia che una “filosofia della tecnica al nominativo” possa trarre un impulso decisivo e gli adeguati strumenti di rilancio da un rinnovato rapporto con il pensiero heideggeriano. Credo che occorra “tornare a essere giusti con Heidegger”, ma non per il suo pensiero della tecnica: proprio da quello una filosofia della tecnica dovrebbe invece imparare a prendere motivatamente le distanze, non senza averne apprezzato e messo a frutto l'indubbia e severa profondità.

Prendiamo ad esempio la nota affermazione heideggeriana richiamata da Cera: «L'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico»⁶. Qui si evidenzia il problema. Per chiarire subito la mia direzione, osservo che, nell'ottica di una filosofia della tecnica al nominativo come la intenderei io, bisognerebbe precisamente capovolgere i termini heideggeriani: l'*essenza* (della tecnica o di qualsiasi altra cosa) è un tipico ed eminente prodotto della *tecnica*, di quella specifica tecnica di discorso che è il procedimento logico-definitorio, a sua volta inscritto in un intreccio di prassi tecnico-culturali. Non si dà infatti alcuna “essenza” fuori da quella trasformazione del linguaggio che è stata inaugurata dalla tecnica alfabetica e che è culminata nell'apparire del *logos* filosofico. Heidegger riflette magistralmente sulle parole fondamentali del pensiero occidentale, sul loro significato originario, ma vi si accosta come se esse non fossero delle *parole*, degli *artefatti* linguistici, come se

sostanzialmente svolge una funzione soltanto ancillare e subalterna, scarsamente orientativa», con «una ritirata strategica dalle grandi questione per rifugiarsi in problemi di dettaglio (...) Vien fatto allora di chiedersi: è possibile una filosofia della tecnica al nominativo?» (F. Volpi, *Il nichilismo*, Roma-Bari 2004, nuova edizione accresciuta, pp. 146-147).

⁶ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in: Id., *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 1954, tr. it. di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 5.

cioè non appartenessero a una concreta *storia* culturale, a una determinata *prassi* di significazione, a una peculiare *tecnica* di formazione e di trasmissione del sapere, a una certa *modalità* del discorso. Beninteso, Heidegger medita in maniera straordinaria sul rapporto tra lingua e pensiero, come esemplarmente dimostra *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio* (in cui viene riportato il dialogo con il suo interlocutore giapponese, il prof. Tezuka): «Qualche tempo addietro chiamai - più o meno felicemente - il linguaggio la dimora dell'Essere. Ma, se l'uomo grazie al suo linguaggio abita nel dominio dell'Essere, è da supporre che noi europei abitiamo in una dimora del tutto diversa da quella dell'uomo orientale»⁷. Il linguaggio stesso, tuttavia, è interpretato - al pari dell'essenza - come un invio, un destino, un evento "ontologico-spirituale", che differenzia un popolo dall'altro, assegnando a ciascuno la sua dimora, ma non è mai interrogato genealogicamente, considerato come un fare tecnico-culturale provvisto di uno specifico importo manifestativo, esposto a modificazioni che non hanno in prima istanza nulla a che vedere con deliberazioni e pensieri. Che i Greci siano stati resi intelligenti in senso filosofico da un fare linguistico ristrutturato dall'uso del *medium* alfabetico, che modificò radicalmente il loro modo di parlare-pensare orientandolo in direzione "logico-visiva", è nell'ottica heideggeriana perfettamente insensato. Mentre potrebbe o dovrebbe essere al centro di una filosofia della tecnica al nominativo.

Come ho richiamato in *Viventi umani e non umani*, a partire dalle ricerche di Eric Havelock⁸ e di Ignace J. Gelb⁹, molti studiosi hanno evidenziato il ruolo della scrittura alfabetica - vale a dire di una tecnica, di un fare tecnico-culturale - nella trasformazione delle procedure discorsive e degli abiti mentali della Grecia del VII e VI secolo a.C.; una trasformazione che è costitutivamente implicata nell'apparizione del *logos* filosofico. Essi hanno accuratamente mostrato la differenza strutturale tra le scritture sillabiche, che non alterano il canone orale di formazione del sapere, e la scrittura alfabetica, che dà i suoi natali alla civiltà della scrittura, cioè a un autentico mutamento di paradigma, in quanto consente per la prima volta una compiuta trascrizione grafica del discorso parlato. La civiltà della scrittura, entro cui si colloca l'apparizione della filosofia, dipende geneticamente dal *medium* alfabetico e non ha luogo se non a partire da esso. Quel «piccolo fatto tecnico»¹⁰, che è per Havelock «l'invenzione della consonante», permette una traduzione visiva del discorso orale che contiene tutte le informazioni necessarie alla sua fruizione: a differenza di quanto avviene con le scritture sillabiche, è suffi-

⁷ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959, tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1979, pp. 85-86.

⁸ E. Havelock, *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1963, tr. it. di M. Carpitella, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Laterza, Roma-Bari (1983) 1995.

⁹ I.J. Gelb, *A study of writing*, 1952, 1963, by Ignace J. Gelb, tr. it. di L. De Castro e R. Ronchi, *Teoria generale e storia della scrittura*, Egea, Milano 1993.

¹⁰ E. Havelock, *Origin of Western Literacy*, Ontario Institute for Studies in Education, Ontario 1976, tr. it. di R. Onofrio, *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, il melangolo, Genova 1993, p. 9.

ciente scorrere vivamente la sequenza lineare dei segni per riavere il suono linguistico e con esso il significato, attraverso una operazione che può dopo un certo tempo diventare irriflessa.

Con la scrittura alfabetica, un atto visivo inizia a prendere il posto di un atto uditivo nella comunicazione e nella conservazione della comunicazione, con l'effetto di riplasmare «il modo di pensare della mente mentre parla»¹¹. L'uso del *medium* alfabetico modifica l'abito linguistico, rivoluziona il modo di formulare il sapere pubblico e di trasmetterlo alle generazioni future. È un tipico esempio di «tecnogenesi preterintenzionale», che opportunamente Cera indica come idea guida del terzo capitolo di *Viventi umani e non umani*: l'uso del *medium* torna indietro a plasmare l'utente, trasforma preterintenzionalmente le attitudini dei suoi utilizzatori. Ciò cambia un po' le cose: la chiave della nascita della razionalità occidentale, della visione dell'essere, dell'essenza eccetera, non va cercata nella peculiarità spirituale di una stirpe, ma in un determinato *fare*, che - nel costitutivo rapporto con altri *media* e altre prassi - "retroagisce" sui suoi agenti modificandoli. Il che non mortifica né relativizza la creatività di tanti protagonisti e anche la differenza tra un popolo e l'altro, semplicemente sconsiglia di interpretare in un senso "mistico-destinale" tale differenza, supponendo una capacità estatica di lasciarsi rivolgere la parola dai fenomeni che si sarebbe improvvisamente e imperscrutabilmente introdotta nello spirito dei Greci. Un uomo dell'oralità non può parlare di *essere*, di *essenza*, di *essente in quanto tale*, non perché sia sprovvisto dell'intelligenza necessaria, bensì perché non si danno né essere, né essenza, né "in quanto tale" nello spazio manifestativo proprio di una cultura orale, caratterizzata da un certo *fare* linguistico, assai diverso dal *fare* linguistico modificato dalla scrittura alfabetica. Lo stesso potrebbe dirsi per un «uomo orientale», quello cui Heidegger si rivolge nel colloquio.

Nella "onto-filia" heideggeriana, non vi è alcuno spazio per una interrogazione "geneologica" della coappartenenza di uomo e tecnica - che dovrebbe secondo me interessare una filosofia della tecnica al nominativo -, né tantomeno per una interpretazione della tecnica come un *fare* che non semplicemente discenda da un pensare, ma che reciprocamente plasmì e trasformi preterintenzionalmente il pensare. In altri termini, in Heidegger non vi è una comprensione soddisfacente della tecnica, proprio in conseguenza della sua impostazione. Nella prospettiva "ontologica" e "destinale" di Heidegger il *fare tecnico* rappresenta infatti *solo* la conseguenza di un determinato *modo del disvelamento*, «di un modo ben preciso della manifestatività dell'essere»¹², ma non ha alcuna facoltà propria di procurare disvelamento, di produrre visione, manifestatività. Non vi è mai il sospetto che l'azione tecnica plasmì il modo di concepire il mondo da parte dell'uomo, abbia

¹¹ E. Havelock, *The Muse Learn to Write*, Yale University Press, 1986, tr. it. di M. Carpitella, *La musa impara a scrivere*, Laterza, Roma-Bari (1987) 1995, p. 125.

¹² M. Heidegger, *Vier Seminare. Zürcher Seminar*, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, 1986, tr. it. di M. Bonola, a cura di F. Volpi, *Seminari*, Adelphi, Milano 1992, pp. 202-203.

cioè specifici e determinanti effetti manifestativi. Senza misconoscere la fecondità e la potenza filosofica della sua interpretazione della tecnica, bisogna dunque al tempo stesso ammettere che Heidegger resta cieco al *fare tecnico*, ai suoi peculiari effetti *antropo-poietici* e *manifestativi*, a quegli specifici effetti di ritorno sull'utente e sul suo modo di andare incontro al mondo che esso, oltre ogni nostra intenzione, produce. Si tratterebbe di pensare perciò, contro o al di là di Heidegger, in un senso non riduzionistico, che il rapporto tra l'uomo (il suo atteggiamento verso la realtà, i suoi "oggetti" culturali, i suoi significati) e il fare tecnico è bidirezionale, di andata e ritorno, di reciproca costituzione. L'orizzonte di manifestatività dei fenomeni non precede soltanto, ma anche segue la prassi, il fare tecnico. Quando Heidegger afferma, in modo profondo e suggestivo, che l'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico, bisognerebbe allora notare che questo modo "alto" di pensare la tecnica inibisce in realtà una comprensione piena della tecnica, del suo potere poietico e antropopoietico, che è ciò che oggi in ultima istanza ci sbalordisce e ci allarma.

b) Siamo introdotti con ciò alla seconda questione. Cera richiama il comune denominatore della riflessione antropologico-filosofica dai suoi esordi a oggi: essa ha attribuito all'elemento culturale/tecnico una funzione centrale nel processo di ominazione (filogenesi) e di umanizzazione (ontogenesi). Se, come osservava Alsberg, «il principio evolutivo dell'animale è quello dell'«adattamento corporeo» (*Körperanpassung*), il principio evolutivo dell'uomo è quello della «disattivazione corporea (*Körperausschaltung*) mediante strumenti artificiali»¹³. L'animale perfeziona il suo corpo, seguendo il principio di adattamento; l'essere umano invece «se ne libera», seguendo il principio di disattivazione corporea, attraverso l'utilizzo di strumenti eso-somatici, tra i quali anche i segni linguistici. È in questo modo che, da poco più di due milioni di anni, i corpi dei nostri remoti predecessori hanno cominciato a dirigersi verso forme umane e oggi i membri della specie *Homo sapiens* sono aperti a ulteriori trasformazioni, sebbene ciò non significhi in senso stretto un ulteriore passo evolutivo.

L'incedere della tecnica segna dunque una graduale e inesorabile liberazione di parti e funzioni del nostro organismo, fino a quelle mentali (pensiero, coscienza, memoria). È in questa scia che Cera pone la seconda questione, indubbiamente oggi tra le più incombenti: «Ebbene, se la tecnica, in quanto quintessenza della cultura e con ciò chiave di volta del processo di ominazione, viene interpretata nel senso di una graduale emancipazione e distanziamento, come sgravio e liberazione da una serie vincoli naturali (biologici), la questione diventa: una tale liberazione va pensata come un processo indefinito, potenzialmente infinito e quindi assecondata a oltranza, oppure come un fenomeno che a un certo punto (oltre un cer-

¹³ P. Alsberg, *Der Ausbruch aus dem Gefängnis - zu den Entstehungsbedingungen des Menschen*, cit., p. 49.

to livello) potrebbe rivelarsi ipertrofico e pertanto controproducente, cioè qualcosa che il vivente umano deve porsi il problema di gestire, bilanciare, disciplinare?». Si prospetta qui l'alternativa tra due opposte posizioni: quella di chi pensa come «naturalmente indefinito» il processo di esonero tecnico-culturale, sicché saremmo inesorabilmente orientati «a un cambio di paradigma evolutivo, a un superamento dall'interno (cioè per mano nostra) della nostra specie (destino post-umano dell'uomo)»; quella di chi invece ritiene necessario bilanciare la «spinta decentrativa della cultura» con un «contrappeso», un «ricentramento», un argine istituzionale, esso stesso «inscritto nella 'natura umana'», come dimostra la connotata inclinazione dell'uomo verso «la produzione di istituzioni». Cera riferisce la prima posizione a Leroi-Gourhan e la seconda a Gehlen, collocando me e il tentativo di *Viventi umani e non umani* sul versante leroi-gourhaniano e se stesso su quello gehleniano: «mi propongo - egli scrive - di spezzare una lancia a favore dell'approccio "istituzionale" di Gehlen».

Lo spessore della questione è ovvio: nell'età delle macchine e della mobilitazione totale, per dirla con Jünger, è divenuta reale la possibilità non solo di soggiogare il pianeta, ma anche di mettere mano a ciò che siamo. Ed è soprattutto in relazione alla possibilità di una produzione tecnica di noi stessi, cioè - per ora - di un potenziamento delle capacità bio-psichiche e neuro-fisiologiche dell'uomo mediante innesti artificiali, che fioriscono opposte militanze: da una parte si trovano gli «oltranzisti del divenire», che attendono con entusiasmo l'avvento del «post-, meta-, trans-umanesimo», ascrivendo al fronte della restaurazione "metafisica" tutti coloro che intenderebbero frenare, dall'altra gli «apocalittici per partito preso», che sognano una qualche forma di «neoprimitivismo edenico». In questa dialettica degli estremi, osserva Cera, «l'eventualità di disciplinare la nostra esuberanza poetica attraverso il dispositivo istituzionale si presenta come una sobria alternativa», per tentare - aggiunge - di «elevare la nostra responsabilità a un livello comparabile a quello della nostra capacità di fare». Siamo arrivati al punto. Proprio in quanto siamo nell'epoca in cui la possibilità di fare - in termini heideggeriani, la *Machbarkeit*, la fattibilità tecnica - rischia di trasformarsi in una ingiunzione a fare, in un obbligo che non ammette repliche, Cera compie una dichiarazione forte e impegnativa - sollecitando anche me a pronunciarmi in proposito -: «La dignità autentica della condizione umana sta non solo nel diventare 'ciò che non siamo ancora stati', ma parimenti nella nostra capacità di riconoscere e salvaguardare 'ciò che vale la pena di continuare a essere'». Nell'epoca della fattibilità tecnica la nostra *chance* risiede dunque nella capacità di mantenere insieme «il poter fare» e «il poter non fare», senza appiattire la *dynamis* (umana) sulla *poiesis* e infine sulla *praxis*.

Il nodo è il rapporto tra fattibilità e responsabilità. Sembra che, nell'epoca della mobilitazione totale, ciò che è fattibile diventi ciò che è da fare, ciò che non può essere non fatto: il senso d'essere dell'essente è la sua fattibilità, cioè la sua sotto-

ponibilità alla manipolazione tecnica, perciò alla trasformazione, al consumo, alla sostituzione. Ma la *Machbarkeit*, la fattibilità, è come dice Heidegger un destino? Non ci sono margini di opposizione alla fattibilità? Heidegger risponde con la frase di Hölderlin: «Ma là dove c'è il pericolo, cresce anche ciò che salva». Io credo che si tratti di nuovo di non accontentarsi di una visione ontologico-destinale della tecnica: la dittatura della fattibilità non è un destino, è un modo di procurarsi, di promuovere e di accelerare dei risultati, che obbedisce a una logica forte, egemonica, saldamente alleata a interessi determinati, la quale tuttavia non è e non può essere assoluta. La capacità del “no”, della distanza, del distanziamento, di dire, nei termini di Barthelemy, *I prefer to not*, così come la «capacità di riconoscere e salvaguardare ‘ciò che vale la pena di continuare a essere’» e di farlo valere, perciò la capacità di responsabilità, appartengono all'umano.

Che cosa dire, che posizione prendere rispetto alla fattibilità tecnica che ha come oggetto l'uomo stesso? E prima ancora: come intendere il fenomeno? In una battuta: gli uomini non fanno nulla di estraneo alla loro “natura” sia quando si espongono all'azione della tecnica sia quando pongono a essa (e non solo) un argine, un limite, un confine. Personalmente, dunque, non mi colloco né sul versante di Leroi-Gourhan né su quello di Gehlen, se presi unilateralmente e come alternativi. Sono anzi d'accordo con Cera sulla necessità di un bilanciamento della «spinta decentrativa» della cultura-tecnica, poiché porre un limite al possibile significa anche salvaguardare il possibile, continuare a rendere possibile la vita, le relazioni, il senso, in una parola tenere aperto l'avvenire dell'uomo e degli altri viventi. Ma per rispondere alla e della fattibilità, per poter dire “preferisco di no”, fino alle sue implicazioni politiche, alla necessità di un negoziato arduo e instancabile, occorre stabilire *dove porre il limite e perché* – ciò che Cera ha indicato con «la capacità di riconoscere e salvaguardare ‘ciò che vale la pena di continuare a essere’» –: è questo il punto più difficile, più controverso, e tuttavia indispensabile. Si tratta della questione più impegnativa poiché, rischiando sempre la deriva ideologica, richiede per essere affrontata un'etica fenomenologica e insieme l'apertura a una forma di dialogo, di confronto e di condivisione tra coloro che non intendono rinunciare a rispondere a e di ciò che accade: all'uomo, agli altri viventi, al pianeta. È questo il compito che ci attende.

2. LA POSIZIONE DEL LINGUAGGIO

Nel suo intervento, dal titolo *Tecnica, linguaggio e autopoiesi dell'umano. Un dialogo con Paul Alsberg*, Elena Nardelli mostra di avere compiuto una lettura di *Viventi umani e non umani* attenta al duplice registro che vi si trova all'opera, sottolineando il fatto che l'interrogazione filosofica sviluppata nel testo sia rivolta «tanto agli studi umani sull'animale, quanto all'occhio dello scienziato che indaga, tanto alle varie versioni dell'autobiografia dell'umano, quanto al ruolo giocato dal-

la significazione nel tracciare la linea di demarcazione dall'animale». Ella evidenzia quel «supplemento di fedeltà» che la consapevolezza fenomenologica impegna ad avere: cioè l'inclusione, nella considerazione dei dati, delle loro «condizioni di manifestatività», per non cedere alla tendenza, largamente diffusa nelle scienze, ad ontologizzare oggetti e risultati delle ricerche - sull'uomo, l'animale e tutto il resto -. Non mi attarderò ulteriormente sui pregi della sua lettura e passerò senza indulgi, come nel caso precedente, alle questioni che mi vengono poste. Le ricondurrei a due: la prima è di avere sbilanciato l'antropogenesi dal lato del linguaggio; la seconda è di avere interrotto troppo presto il dialogo con Alsberg, la cui impostazione avrebbe potuto riequilibrare il rapporto tra linguaggio e tecnica, anzi più propriamente mostrare il linguaggio come tecnica.

a) In merito al primo dei due punti indicati, Elena Nardelli scrive: «Per quanto Di Martino sia prudente nel mettere sempre in campo una molteplicità di fattori, dispiegando e tentando di tenere insieme gli elementi di una causalità non lineare, egli *sembra* identificare nel linguaggio anche il *fil rouge* che tiene legate le tre direttrici della sua ricerca, riconducendo implicitamente o esplicitamente a esso tanto la questione della tecnica quanto quella della memoria». E in un altro passaggio ribadisce: «In maniera più implicita nel primo caso e più esplicita nel secondo, la questione della tecnica e della memoria mi *sembrano* essere ricondotte da Di Martino a quella del linguaggio, sulla cui linea *sembra* disegnarsi anche il crinale dell'antropogenesi». Pur nella forma attenuata del «sembra», «sembrano», che per i miei scopi ho messo in corsivo, ciò che mi viene attribuito è la «riconduzione» al linguaggio delle altre dimensioni, tecnica e memoria, e la sua identificazione come crinale della antropogenesi. Per rispondere alla osservazione di Nardelli, distinguerei due aspetti: l'emergenza del linguaggio e l'azione retroattivo-ristrutturante che il linguaggio esercita sul complesso della nostra esperienza.

Sul primo fronte, l'idea che ho cercato di proporre in *Viventi umani e non umani* è precisamente che il linguaggio *non possa* essere considerato isolatamente né collocato in “prima” posizione nella complessa e pluristratificata avventura “evolutiva” che conduce a *Homo sapiens*. Il linguaggio verbale convenzionalizzato a cui si attribuisce legittimamente un ruolo decisivo nella cognizione umana attuale rappresenta il punto di arrivo di un cammino: non nasce dal nulla, bensì sullo sfondo di attività sociali e comunicative preesistenti e in una essenziale sinergia con il fare tecnico. Nella prospettiva di Leroi-Gourhan, con la quale ho dialogato a lungo nel mio testo, tecnicismo e linguaggio procedono insieme, allo stesso ritmo: i nostri antenati più antichi dovevano dunque possedere un linguaggio di un livello pari a quello dei loro utensili e viceversa. Strumenti tecnici (utensili) e strumenti del comportamento (linguaggio, segni) non si lasciano insomma astrattamente separare. Soprattutto se consideriamo il nesso con la dimensione socio-cooperativa. Il fare tecnico richiede e promuove infatti una intensificazione

dell'agire cooperativo e questo retroagisce sullo sviluppo della tecnica e della comunicazione, disegnando una essenziale circolarità.

Esprimendomi un po' sbrigativamente, si può ipotizzare che, forse per fronteggiare situazioni ambientali più dure, i nostri remoti predecessori – le specie di *Homo* di circa due milioni di anni fa –, bipedi costruttori di utensili, avviati verso una deriva neotenica, abbiano sviluppato una più accentuata tendenza a cooperare. Il loro pensiero e le loro capacità furono perciò messe al servizio dell'esigenza di condividere e coordinarsi con gli altri in vista dello scopo vitale comune. L'urgenza di cooperare spinge plausibilmente ad un maggiore "investimento" in comunicazione, poiché gli individui coinvolti nell'azione coordinata necessitano delle informazioni indispensabili allo svolgimento dei propri ruoli e, quando richiesto, di quelli altrui. Ciò può avere incrementato la capacità di sintonizzarsi con gli atteggiamenti degli altri, le loro intenzioni, favorendo la costituzione di un terreno cognitivo comune, che è una delle condizioni necessarie alla significazione gestuale deittica e iconica (che potrebbe avere originariamente caratterizzato la comunicazione linguistica). Nell'ottica di una genealogia imperniata sull'effetto di ritorno, come quella che ho tentato di delineare in *Viventi umani e non umani*, i rapporti tra tecnica, socialità e linguaggio non si lasciano leggere secondo il paradigma lineare: l'emergere di più raffinate abilità strumentali e di organismi sempre più neotenici è bidirezionalmente connesso a un'organizzazione sociale più articolata e strutturata in senso cooperativo; allo stesso modo il vettore cooperativo-sociale incentiva ed è a sua volta incentivato dall'incremento della comunicazione; ma il tipo di comunicazione sviluppata dalla cooperativizzazione delle capacità cognitivo-relazionali si riflette sulla produzione degli strumenti artificiali e questa concorre all'ampliamento della nicchia culturale delle specie di *Homo*, generando nuovi effetti di ritorno sulle capacità cognitive e sociali, e così via. È difficile pertanto che in questa prospettiva il linguaggio, come dice invece Nardelli, rappresenti «il crinale della antropogenesi».

Sul secondo fronte, quello della specifica azione ristrutturante del linguaggio verbale convenzionalizzato, le cose si profilano diversamente e lo "sbilanciamento" denunciato assume un senso che chiede anzitutto di essere compreso. Occorre cogliere la traduzione dell'intero dell'esperienza che si realizza con il linguaggio: una traduzione che è in un certo senso già in cammino, sebbene in diversa misura, con forme precedenti di linguaggio, ma produce i suoi più potenti risultati con l'apparizione del linguaggio verbale compiutamente convenzionalizzato. L'effetto di ritorno dei segni linguistici sul fruitore è semplicemente decisivo. Per comprenderlo, occorre anzitutto tenere distinti linguaggio e pensiero. Le scimmie antropomorfe, per esempio, possiedono indubbiamente un pensiero senza alcun bisogno del linguaggio, sul fondamento cioè di un sistema rappresentazionale non vincolato a un livello linguistico. Che cosa accade allora con l'apparizione del linguaggio e segnatamente di quello verbale convenzionalizzato? Il linguaggio non si

limita ad aggiungere uno strato superiore di rappresentazioni pubblicamente esprimibili alle rappresentazioni *off-line* dell'esperienza, di cui dispongono molte altre specie di viventi oltre alla nostra. Esso fa qualcosa di diverso. Anche le scimmie antropomorfe hanno la capacità di rappresentare le loro esperienze come "tipi", vale a dire in forma generalizzata e astratta: anzi, poiché mettono in atto processi di schematizzazione dell'esperienza che producono "tipi cognitivi" (categorie di oggetti, schemi di eventi, modelli di situazioni), non soltanto esse riconoscono cose e accadimenti particolari come repliche ("ecco un altro di quelli"), ma elaborano inferenze e simulazioni, prefigurano azioni e ne prevedono i risultati, costruendo modelli cognitivi generali della causalità e dell'intenzionalità riferibili al mondo fisico e sociale. Ora, il linguaggio non interviene semplicemente a esprimere qualcosa di già pronto prima e senza di esso, cioè il "tipo cognitivo" di oggetti, eventi, situazioni, ma letteralmente costituisce, fa "emergere", il loro significato *ideale* - cioè emancipato da ogni specifico contesto e dalla attualità di una determinata attività rappresentativa -, che acquista perciò una esistenza pubblica, intersoggettiva, che può essere trasmessa indipendentemente da qualunque circostanza specifica.


Mi servo di un esempio. Immaginiamo che venga realizzato un gesto iconico: qualcuno intende segnalare a qualcun altro che più oltre vi è un temibile "animale con le corna" e lo "raffigura" mettendo i due indici ai lati dei suoi zigomi. Nel momento stesso in cui quel gesto iconico viene compiuto e compreso con successo, esso non può fare a meno di inaugurare il processo di idealizzazione/emancipazione del significato cui stiamo accennando e che si realizzerà definitivamente con il linguaggio verbale convenzionalizzato. Producendo un'icona esterna, un segno di questa o quella realtà, il gesto si dispone infatti a essere riutilizzato per tutte le realtà "di quel genere" (esso indicherà, per un determinato gruppo di interlocutori, non solo quel bisonte lì, ma qualunque altro bisonte). Nel momento in cui si lega al segno - è questa l'apertura della simbolizzazione - lo schema, il tipo cognitivo ("qualcosa del genere"), "emigra", si scorpora dal vissuto concreto e dalla mente individuale, si *idealizza*, si emancipa da ogni singolare contesto d'esperienza e da ogni attività mentale individuale, diventando per tutti il significato *del* segno (genitivo soggettivo e oggettivo). Disporre di segni linguistici, e non solo rappresentarsi le proprie esperienze in forma generalizzata o schematizzata, equivale pertanto ad avere significati ideali, essi stessi "esternalizzati", che non stanno cioè né in questa o quella situazione né in questa o quella mente, ma sono legati ai segni e sono quindi mediante essi riattivabili, trasmissibili, combinabili a piacimento.

Consideriamo il bambino: quanto più approfondisce il suo apprendimento della lingua, tanto più entra in possesso dei significati ideali del suo mondo - siano essi riferiti a realtà concrete o astratte - ben al di là dei confini delle sue personali esperienze: il linguaggio gli permette infatti di avere in pugno i significati (gli "og-

getti”) che lo interessano e di operare con una serie di concetti generali, prima del tutto inaccessibili, come il “toccare”, il “vedere”, la “felicità”, la “tristezza” eccetera, o con “oggetti” inesistenti, come Batman o i draghi viola. Con il linguaggio si schiude per lui un nuovo mondo e una inaudita possibilità di combinazione dei significati, perciò di inferenza e di previsione, di anticipazione e di controllo dei suoi comportamenti, degli eventi passati e futuri (memoria, progetto). Nell’incontro con il linguaggio il suo pensiero diventa, come direbbe Tomasello, oggettivo-riflessivo-normativo ed egli diviene riflessivamente autocosciente: se non verrà esposto opportunamente e a tempo debito all’azione del linguaggio, plasmato dall’uso dei segni, tutto ciò non avrà corso (oltre che in *Viventi umani e non umani*, ho cercato di mostrare ciò nel più recente *Il simbolismo e i suoi antecedenti*¹⁴). Il nostro – di noi appartenenti alla specie *Homo sapiens* – è un pensiero simbolico-linguistico: siamo «l’unica specie linguistica»¹⁵ (come dice il primatologo Frans de Waal).

b) Passando telegraficamente al secondo punto, riporto qui una affermazione di Nardelli: «L’ipotesi di Alsberg è che la struttura del linguaggio non differisca affatto da quella dello strumento, ma ne costituisca invece un caso particolare. Lo strumento è tale in quanto è posto *fuori* dal corpo e funziona *al posto* di esso, è un utensile artificiale, in grado di compiere operazioni che il corpo da solo non riuscirebbe ad affrontare». Interpretando il linguaggio come una fattispecie particolare di strumento, Alsberg aiuterebbe a riequilibrare i rapporti tra la tecnica e il linguaggio, evitando un eccessivo sbilanciamento su quest’ultimo. Una volta chiarite le considerazioni del punto precedente, posso senz’altro trovarmi d’accordo con gran parte delle sottolineature che Nardelli ci offre sulla scorta della riflessione alsberghiana. Io stesso, nel percorso di *Viventi umani e non umani*, ho cercato di mettere a frutto il principio alsberghiano della disattivazione corporea in una certa prospettiva, quella dell’effetto di ritorno preterintenzionale, nel tentativo di pensare filosoficamente le trasformazioni; una prospettiva che si è fatta largo nel mio lavoro per altra via, nel corso di una ricerca dedicata alla teoria dei *media* di Marshall McLuhan, in cui questi parlava degli effetti reciproci sul fruitore innescati dall’uso di un *medium*, a prescindere dai suoi contenuti¹⁶.

¹⁴ C. Di Martino, *Il Simbolismo e i suoi antecedenti*, in «Sistemi intelligenti», Fascicolo 1, aprile 2019.

¹⁵ F. de Waal, *Are we Smart Enough to Know How Smart Animals Are?*, 2016, tr. it. di L. Sosio, *Siamo così intelligenti da capire l’intelligenza degli animali?*, Cortina, Milano 2016, p. 140. 

¹⁶ Cfr. C. Di Martino, *Il medium e le pratiche*, Jaca Book, Milano 1998.

3. IL PROBLEMA DELL'OGGETTIVITÀ SCIENTIFICA

Andrea Parravicini, nel suo lungo e articolato saggio, *Tecnica e linguaggio alle soglie dell'umano. Riflessioni al crocevia tra filosofia ed evoluzione*, ripercorre con ammirevole puntualità di lettura e profondità di comprensione l'intero percorso di *Viventi umani e non umani*. Come già in altre occasioni, la sua riflessione ha rappresentato per me un contributo prezioso da cui trarre anzitutto profitto. Dalla sua prospettiva di filosofo della biologia, Parravicini approfondisce i termini di un possibile e a mio modo di vedere necessario – per chi intenda dedicarsi alla questione dell'antropogenesi e del rapporto tra viventi umani e non umani – dialogo tra istanze filosofico-genealogiche e istanze scientifico-evoluzionistiche. Egli mostra con grande ricchezza quanto le più recenti tendenze teoriche emergenti in biologia evuzionistica, che lavorano a un'integrazione epistemologica della teoria par-torita dalla Sintesi Moderna con una pluralità di nuovi *pattern* e processi – come quelli exattativi, di costruzione di nicchia, di plasticità fenotipica, di ereditarietà inclusiva, insieme ai processi macro-evolutivi –, siano filosoficamente rilevanti e feconde proprio nella direzione di *Viventi umani e non umani*. La nuova Sintesi Estesa dell'Evoluzione che quelle tendenze prefigurano costituisce una cornice ideale per un confronto tra la ricerca scientifica e una genealogia di stile filosofico, imperniata sul principio dell'effetto di ritorno preterintenzionale e autoplastico dell'azione tecnico-culturale. Il saggio di Parravicini non solleva critiche cui replicare, ma nella sua parte finale, quando problematizza l'alleanza produttiva tra scienza e filosofia, pone una questione con cui è molto interessante fare i conti. Egli divide la discussione in due momenti.

Dapprima Parravicini si sofferma sullo statuto dei risultati scientifici, ricordandosi con la messa in questione della tendenza ontologizzante e assolutizzante implicita in un procedere scientifico irriflesso, da me a più riprese compiuta in *Viventi umani e non umani*. Occorre considerare che i fatti e gli oggetti della scienza, come i suoi risultati, sono sempre il correlato di uno sguardo storicamente qualificato, intessuto cioè di prassi, di precomprensioni, di teorie, di tecniche, di operazioni, di interessi, di scelte, sono cioè emergenze interne a un orizzonte manifestativo determinato e da esso non separabili. Quanto più coltiva una simile consapevolezza tanto più la ricerca scientifica può non abbandonarsi a indebite ontologizzazioni e assolutizzazioni dei propri risultati, come se essa mettesse capo a realtà in sé. Condividendo una simile vigilanza critica, Parravicini osserva: «Se non ci sono verità *ab-solute*, sciolte dal proprio orizzonte manifestativo, e neppure i risultati della scienza possono dirsi esterni a questo orizzonte, potremmo chiederci: che tipo di verità sono le verità scientifiche? Sono esse assimilabili o equiparabili alle verità del senso comune o addirittura a quelle del mito?». Comprendiamo tutti molto bene che non avrebbe senso – ci ribelleremmo subito – se le verità scientifiche venissero trattate alla stessa stregua di quelle mitiche o di quelle del senso comune. Se i risultati delle scienze non possono venire ontologizzati, ciò non si-

gnifica allora in alcun modo che essi, negli ambiti di competenza delle rispettive ricerche, possano venire relativisticamente scambiati con altri presi da visioni mitiche del mondo. Non possiamo più tornare indietro da certe “verità” scientifiche e riabbracciare quelle del mito, affidarci a esse; possiamo farlo solo artatamente, per una compiaciuta forma di civetteria ermeneutica.

Ma, se le cose stanno così, come dobbiamo intendere il procedere della ricerca scientifica? Guardiamo alla nostra questione. Oggi non possiamo più seriamente pensare che *Homo sapiens* sia comparso d'improvviso sul pianeta come non possiamo più ritenere credibile la teoria dell'anello mancante: la ricerca scientifica ci ha irreversibilmente mostrato che *Homo sapiens* è emerso, nell'ambito di un frastagliato percorso filogenetico relativo al genere *Homo*, come un piccolo ramo di un fitto cespuglio di specie che sono apparse e scomparse lungo circa due milioni di anni, e che tale percorso è essenzialmente divaricante rispetto a quello delle scimmie antropomorfe (non vi è discendenza dell'uomo dalla scimmia né perciò anello mancante). Ma questo - di nuovo - significa che, di correzione in correzione, se la ricerca scientifica riguardante l'antropogenesi dovesse godere della stessa crescente disponibilità di dati della cosmologia, metteremo capo, passo dopo passo, alla “antropogenesi stessa”, alla antropogenesi “in sé”, nella sua “oggettività”? L'interrogativo chiama necessariamente in causa il senso dell'oggettività, che rappresenta un punto sensibile della ricerca scientifica: potremo attingere *in the long run*, per utilizzare l'espressione di Peirce citata da Parravicini, l'antropogenesi o l'origine del cosmo nella sua oggettività?

La prima questione che vorrei sollevare è che quando diciamo «oggettività» noi non diciamo il puro accadere, l'accadere in sé, ma *una* determinata *manifestazione* dell'accadere, una datità correlata a una certa soglia manifestativa (la scienza moderna, ossia la matematizzazione della natura nel suo intreccio con il procedere logico-definitorio della razionalità filosofica). Quando per esempio stabiliamo l'età dell'universo o la data di comparsa della vita sulla Terra, tali misure «oggettive» sono il correlato di un certo occhio, plasmato da un complesso di acquisizioni, teorie, tecniche, operazioni, non una presunta datità in sé che si offre a un altrettanto presunto occhio puro. L'*oggettività* non è la “realtà stessa” che finalmente trova ospitalità nello sguardo di qualche uomo o comunità di uomini e nelle loro misurazioni, bensì una rivelazione interna a uno sguardo determinato (quello scientifico-moderno). E tuttavia, quando ci esprimiamo così, c'è qualcosa che come uomini del senso comune e come scienziati ci lascia insoddisfatti, poiché sembra comportare il misconoscimento dell'irriducibilità dell'accadere che - certo - ci si manifesta, irriducibilità che riteniamo invece tutelata proprio dall'idea di oggettività.

Ora, per un verso occorre dire che i “fatti” si trovano in un singolare e costitutivo rapporto con le nostre teorie e precomprensioni, con un certo occhio («È la teoria - scriveva Heisenberg, ricordando parole pronunciate da Einstein - a deci-

dere cosa possiamo osservare [*Die Theorie bestimmt, was wir beobachten können*]¹⁷). I “fatti” diventano tali nel cono di luce delle nostre teorie, cioè di concrete cornici di visibilità. In caso contrario, nulla apparirebbe: l'accadere puro e assoluto, indeterminato, corrisponderebbe per noi a un puro nulla di manifestazione. Abbiamo insomma sempre a che fare con l'accadere determinato di questo o di quello, che si offre all'interno di questo o di quell'orizzonte manifestativo, con questo o quel significato. Per altro verso, però, anche le teorie mutano e bisognerebbe capire perché e che ruolo rivestono in ciò i “fatti”. Si potrebbe dire, semplicemente, che la scienza ha come sua prerogativa proprio quella di partire dai fatti e di lasciarsi correggere da essi, mostrando così che la loro datità non dipende dall'orizzonte di visibilità fornito dalle teorie. Ma questo ci farebbe ricadere nella ingenuità oggettivistica, che pensa di poter sottrarre l'operare dell'occhio che vede e che interroga da ciò che viene visto e interrogato. Che cosa succede allora quando una teoria scientifica si espone, come si dice, alla falsificazione da parte delle prove sperimentali, dei fatti? Anzitutto, dico, una falsificazione è possibile solo in rapporto alla teoria che intende falsificare, ha senso rispetto al quadro manifestativo da essa dischiuso: non si dà falsificazione in sé, come tale, svincolata da una teoria, da una ipotesi, da un modello, da una previsione. Quando qualcosa, un avvenimento, un fenomeno, contraddice una cornice interpretativa, esso può manifestarsi come tale, può perciò essere colto nella sua rilevanza e nella sua eccentricità, solo in rapporto ad essa: è grazie alla presenza operante di quella teoria che il fatto X appare, si manifesta, invitandoci poi a modificare la teoria di partenza. Anche quando è estrinseco rispetto alle attese esso – il “fatto” – si manifesta solo in rapporto allo spazio di attenzione delineato da quelle attese. Altrimenti resterebbe del tutto insignificante, ininterpretabile, non assumerebbe la rilevanza di un fatto, rimarrebbe nel limbo del non-manifesto. Ogni teoria, ogni precomprensione, è allora una cornice di visibilità che porta con sé un alone, un orizzonte di attenzione e di rilevanza, in relazione al quale altri “fatti”, non “pre-visti”, possono diventare tali ed essere colti, promuovendo uno spostamento dei bordi della cornice, in un procedere ricorsivo e intrecciato. Ma non è tutto. Ogni teoria, oltre a portare con sé quell'alone, porta in sé anche un più generale orizzonte di senso (ciò che complessivamente chiamiamo tradizione o cultura, nel suo transitante accadere), all'interno del quale nascono e si avvicendano le teorie. Entrambi, orizzonte particolare e orizzonte generale, si muovono influenzandosi reciprocamente. È in questo modo, nel rapporto rapidamente delineato tra le cornici di visibilità e i “fatti”, che l'irriducibilità o l'eccedenza o la sovrabbondanza dell'accadere, ciò che chiamerei l'evento – da cui in fondo l'idea di oggettività trae la sua forza – si annuncia, dà segno di sé, producendo degli scarti, degli effetti di trasformazione.

¹⁷ W. Heisenberg, *Fisica e oltre. Incontri con i protagonisti (1920-1965)*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 140.

4. LE DIFFERENTI DIFFERENZE

Fabio Polidori, nel suo saggio *Siamo sempre sott'occhio*, mi pone una questione schiettamente filosofica con la quale sono molto interessato a confrontarmi. Si tratta, in sintesi, della differenza tra due differenze, relativamente alla questione uomo/animale: una di grado e una di essenza, per utilizzare due termini tradizionali, oppure, in quelli di Polidori, una differenza legata all'identità e una differenza «assoluta e originaria», che si potrebbe indicare con la parola «alterità». Tale differenza si rispecchia poi, almeno in parte, in quella tra discorso scientifico e discorso filosofico. Procediamo a illustrare i due lati indicati.

Cominciamo dal primo. Già nel titolo, *Viventi umani e non umani*, è alluso il luogo dell'appartenenza comune, dell'indistinzione, ossia il luogo del vivente, a partire dal quale ogni disgiunzione - tra vivente umano e vivente animale - è circoscritta da una più profonda congiunzione. In questo quadro, ogni qualvolta si identifichi un ambito di comparazione - la capacità di comunicare, di usare strumenti, di riconoscere e di riconoscersi - si finisce per sancire la labilità o l'impossibilità della demarcazione, del confine: anche l'animale partecipa in qualche misura di ciò che in altri tempi si è voluto o ancora si vorrebbe riservare all'uomo. Le tre parole del sottotitolo, tecnica, linguaggio, memoria, non farebbero eccezione: «nessuno credo - scrive Polidori - sarebbe disposto a sostenere che, al di fuori di quello umano, per nessun altro vivente si diano *in maniera assoluta* tecnica, linguaggio, memoria» (corsivi miei). È soprattutto il discorso scientifico a essere «orientato esclusivamente nella direzione di una erosione della differenza tra l'umano e il non umano», anche se non mancano discorsi di stampo filosofico che muovono nella stessa direzione (quello di Derrida è a suo modo tra questi). Per vocazione, una prospettiva scientifica tende a interpretare la differenza uomo/animale come una differenza di grado: lo documentano svariate ricerche, anzitutto quelle di tipo evolucionistico ovviamente. Qui la differenza è sempre relativa a una più originaria identità. Forse, osserva Polidori, «uno degli effetti che può essere imputato a un procedimento scientifico in un ambito come quello della differenza tra animali umani e non umani consiste proprio nel mettere in ombra la possibilità di interrogare una differenza che non si presta a essere riempita e annullata».

Passiamo al secondo lato. Una differenza di altro genere, che non può essere erosa o annullata, è per esempio quella affermata da Heidegger nel corso del 1929/30, *I concetti fondamentali della metafisica*¹⁸, assunta spesso come l'emblema di una posizione "metafisica" oltranzista, palesemente in contrasto con la direzione prevalente della ricerca scientifica e anche filosofica. Poiché non può apprendere qualcosa *in quanto* qualcosa, qualcosa *in quanto* ente, l'animale è per

¹⁸ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, tr. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, il melangolo, Genova 1999.

Heidegger separato dall'uomo da un abisso. L'aver o non avere accesso alla comprensione dell'in-quanto, cioè dell'ente nel suo essere, rappresenta il crinale tra uomo e animale: si tratta di una differenza «radicale, incolmabile, una sorta di alterità assoluta». Ma Heidegger non è un ingenuo, sottolinea Polidori: non dice che tale sia «in realtà» la differenza tra animale e uomo, bensì che essa è ciò che risulta a partire da «*un* determinato sguardo sul vivente», da «*una* determinata prospettiva», vale a dire da una prospettiva filosofica o, più precisamente, fenomenologica. Per Polidori, in consonanza con Heidegger, proprio nella possibilità di riconoscere con sguardo fenomenologico, filosofico in senso eminente, una alterità assoluta dell'uomo si mostra la differenza tra un discorso scientifico – per esempio rivolto al «vivente» – e un discorso filosofico. Ciò che per un avanzare scientifico si presenta come inconcepibile – un abisso tra un certo vivente e tutti gli altri –, per uno sguardo filosofico diviene una implicazione non solo pensabile, ma da pensare, necessaria. Come Polidori osserva riferendosi a *Viventi umani e non umani*, la differenza in questione non si riduce al «che cosa» di una distinzione, che la scienza indaga nei suoi modi, ma include il «come» essa si manifesti, che la filosofia non può esimersi dall'interrogare. «In tal senso», egli soggiunge, «il discorso filosofico potrebbe orientarsi in maniera decisa lungo una direzione che proprio attraverso la fenomenologia si è manifestata nel suo carattere di imprescindibilità, nonché di urgenza. Ed è la direzione che prende di mira la dimensione dell'alterità».

Siamo giunti al punto. La questione che Polidori mi pone assume dunque l'aspetto di una proposta: estendere le mie considerazioni sul vivente e sulla disgiunzione che nel vivente ha luogo nella direzione della alterità, cioè di una disgiunzione che non appartiene più all'ordine di una differenza analizzabile, riducibile a una serie di gradi intermedi, bensì a quello di una alterità assoluta e originaria. Essa consisterebbe in una differenza estranea a qualsivoglia considerazione gerarchica o teleologica – sia essa evolucionistica o creazionistica –, irriducibile e inclusiva di ciò che Heidegger indica con il termine «abisso». Si tratterebbe, su un piano squisitamente filosofico, di cogliere «l'insuperabilità della separazione nei confronti dell'altro, l'impossibilità di una trasposizione senza residui» e al tempo stesso «la necessità di uno sguardo che, insieme con quanto viene tematizzato, sia in grado di comprendere e persino di tematizzare la distanza alla quale si colloca». È precisamente da questa seconda angolatura che vorrei misurarmi con la proposta di Polidori, per condividerla e in un certo senso rilanciarla a mia volta.

Uno sguardo filosofico è tale in quanto, nel suo procedere, non si limita a tematizzare questo o quello, ma include nella tematizzazione anche se stesso, la propria performatività, il proprio spessore, si interroga sulla posizione dalla quale vede e sulle condizioni di manifestatività dei suoi “oggetti” (per esempio della congiunzione/disgiunzione di uomini e animali). È tale metodico raddoppiamento che lo distingue da uno sguardo scientifico.

Consideriamo per esempio la ricerca del primatologo olandese Franz de Waal, uno degli scienziati più impegnati nel mostrare la dimensione della congiunzione, cioè della continuità tra cognizione umana e animale. Il suo principio guida è quello alluso da Polidori: suddividere le capacità umane maggiori, come il linguaggio, la teoria della mente, l'autoconsapevolezza, in un insieme di capacità minori, di componenti, che possono essere rinvenute in molte altre specie oltre alla nostra, in modo da colmare l'apparente abisso tra l'intelligenza umana e quella animale, ridimensionando di conseguenza anche la supposta unicità umana. La ricerca di de Waal è di estremo interesse e ricca di straordinari risultati. Proprio perciò di cogliere meglio il punto che ci preme. Concludendo il suo ultimo e già citato libro, *Siamo così intelligenti da capire l'intelligenza degli animali?*, egli nota con soddisfazione il cambiamento in senso molto più evuzionistico dei recenti studi etologici: finalmente si assiste a una inversione di rotta nella considerazione delle capacità cognitive di altre specie e viene riconosciuto che «ogni specie ha una diversa storia cognitiva da raccontare», senza che nessuna di esse possa porsi come modello per tutte le altre¹⁹. Domandiamoci ora: a quale sguardo si manifestano le capacità cognitive delle diverse specie viventi, nella loro comparabilità/incomparabilità, omologia/eterologia? Con quale linguaggio ogni specie racconta la propria storia cognitiva? A quale occhio appare l'impossibilità di prenderne una a modello di tutte le altre? La risposta ovvia - ma non necessariamente pensata e fatta valere nelle sue conseguenze - è che quella continuità, omologia, comparabilità possono manifestarsi solo allo sguardo comprendente e interpretante dell'uomo, che proprio mentre coglie la continuità tra l'intelligenza animale e umana, in questo stesso cogliere, conferma e replica la propria discontinuità, la mette in opera. Possiamo spiegare scientificamente *come* tale discontinuità si sia costituita, a partire da elementi e capacità già disponibili in altre specie, ma tale spiegazione è sempre e necessariamente il riflesso di quella stessa differenza, ne costituisce un prodotto interno: quando inscriviamo il nostro sguardo (la nostra intelligenza simbolica) nello sviluppo graduale evolutivo non dobbiamo dimenticare che questa stessa ricostruzione attesta e rinnova la discontinuità di tale sguardo, in virtù della quale soltanto è possibile la ricostruzione. La *spiegazione* di come il nostro occhio comprendente si sia costituito è a sua volta un prodotto di questo occhio, che si mostra perciò come un presupposto sempre operante, che non può essere neutralizzato da nessuna spiegazione (lo ha in sé). Si tratta di una differenza che si può solo replicare in ogni tentativo di percorrerla: una volta accaduta, essa diventa insuperabile come la distanza tra Achille e la tartaruga.

Questa *differenza* è un abisso, non nel senso di una qualche forma di superiorità, ma in quanto appartenente alla condizione di manifestatività dei fenomeni di cui parliamo: essa, dunque, non può essere annullata, riempita, non è un antropocentrismo di cui potremo un giorno o l'altro disfarcì, poiché è la soglia manifesta-

¹⁹ F. de Waal, op. cit., p. 335.

tiva dei “fatti” stessi cui ci appelliamo per documentare la nostra parentela cognitiva con tante altre specie viventi o per stigmatizzare certe forme di antropocentrismo oppure ancora per promuovere i diritti degli animali eccetera. È a partire da questa *discontinuità* che si rivela la congiunzione/disgiunzione tra viventi umani e non umani, o quella tra altre specie viventi, e che riconosciamo parti di capacità nostre negli animali, impegnandoci tuttavia a raccontare la loro storia cognitiva. Ogni spiegazione – scientifica o non scientifica – di *come* essa si sia formata non la erode, implica al contrario *che* essa sia all’opera. La discontinuità dell’occhio che vede, del nostro occhio linguistico-simbolico e auto-bio-grafico, non può mai essere assorbita: è sempre essa che ci permette di vederci in termini darwiniani come emergenti da un profondo passato animale o ci fa avvertire l’esigenza di una Sintesi Evoluzionistica Estesa. Un discorso filosofico deve allora includere e interrogare questa differenza dalla quale vediamo quello che vediamo così come lo vediamo e tematizzarne al tempo stesso la finitezza, la storicità: essa non è caduta dal cielo già fatta e si presenta sempre secondo una fattispecie determinata (senza la sua forma filosofica e poi scientifica, senza il complesso di acquisizioni, di teorie, di tecniche, di operazioni che la nutrono, non vi sarebbe alcuna manifestazione di abilità cognitive e di storie, di congiunzioni e disgiunzioni, omologie ed eterologie eccetera). La discontinuità da cui vediamo-parliamo non va ignorata, ma abitata: è da questa nostra alterità, assunta nella sua finitezza, che noi possiamo non solo vedere, ma anche farci carico della alterità e del destino degli altri viventi e della Terra su cui dimoriamo.

5. LINEARISMO E SPECISMO

Per buona parte del suo saggio, intitolato *A proposito di viventi umani e non umani*, Vallori Rasini ci offre una critica sintetica e decisa del pensiero di Arnold Gehlen, che nel mio volume viene semplicemente menzionato, ma non figura tra gli interlocutori. Studiosa attenta del filosofo tedesco, l’autrice ne mette severamente in questione la prospettiva antropobiologica, che ne fa, a suo dire, l’«esponente di una linea di pensiero “reazionaria”»: egli non si collocherebbe infatti «all’interno della griglia interpretativa evoluzionistica» e considererebbe l’essere umano come «un ente *sui generis*», «svincolato dalle modalità evolutive cui è sottoposto qualunque altro vivente». Insomma, Gehlen continuerebbe «a collocarsi all’interno di quella nota, antica tradizione che vede nell’uomo un eroico Prometeo».

Dopo aver messo in questione la antropobiologia gehleniana, Rasini condivide un riferimento ampiamente frequentato nel mio libro, quello a Leroi-Gourhan e a ciò che ho chiamato la sua “podologia generale”. Rasini valorizza l’apporto della ricerca leroi-gourhaniana in contrasto con l’impostazione di Gehlen. A differenza di quest’ultimo, che si rinchiuderebbe in un quadro «veterocreazionista» – assu-

mendo come punto di partenza il presunto «dato “originario” di certe carenze organiche» e una «speciale unicità biologico-evolutiva», come segno di una «insopprimibile “differenza antropologica”» -, Leroi-Gourhan si impegnerebbe invece a illuminare i diversi momenti in cui «è possibile rinvenire le tracce di una evoluzione determinata da molteplici fattori e differenti concause, guidata dalla casualità degli eventi e costretta ad avviare e abbandonare una pluralità di percorsi, prima di vedere all’opera certi esemplari di ominide», i quali hanno saputo sopravvivere e riprodursi fino a oggi grazie alla sostituzione mediante strumenti artificiali della trasformazione bio-fisiologica del proprio corpo e delle sue prestazioni.

Il punto più interessante del saggio di Rasini viene però dopo il confronto Gehlen/Leroi-Gourhan, che ne rappresenta la premessa. Quello che sta a cuore a Rasini è porre la ricerca antropologico-filosofica al riparo da un duplice rischio.

Il primo è quello di mettere surrettiziamente in dubbio un dato che in campo scientifico è più che acquisito e cioè - per usare la sua stessa citazione di Henry Gee - che «gli esseri umani non si ergono sulla vetta della creazione, sono piuttosto una delle molte specie che convivono sulla rigogliosa ripa immaginata da Darwin. Gli esseri umano sono, per molti aspetti, speciali - certo che lo siamo -, ma quanto lo sono tutte le altre specie, dagli insetti che svolazzano sopra la ripa agli uccelli appollaiati sui rami, ai vermi che si aprono a fatica un varco nella terra umida». Insomma, Rasini invita a guardarsi dalla tentazione di riaccreditare forme di teleologismo e di linearismo evolutivo che finiscano con il sottrarre l’apparizione dell’uomo alle leggi della selezione naturale e alla casualità dei fenomeni e dunque alla sua assoluta contingenza. In particolare, secondo Rasini, «anche dietro alle argomentazioni maggiormente rigorose, avallate dalle recenti indagini poggianti sulle teorie dell’emergentismo e dell’exattazione, può ancora e sempre celarsi una pessima tipologia di scetticismo, il dubbio sulla effettiva “animalità” dell’essere umano e l’ipotesi di una sua “specialità essenziale”».

Il secondo rischio è quello di continuare a praticare un antropocentrismo ottuso, un autentico specismo, mettendo l’uomo di contro al resto dei viventi assunti in blocco, misconoscendo che esiste una pluralità di animali e che esistono altrettante dimensioni biologiche e complesse relazioni con l’ambiente, sicché è del tutto privo di senso attribuire agli “animali” caratteristiche identiche per semplice contrapposizione all’uomo.

Le stimolanti questioni sollevate da Rasini colgono alcuni punti sensibili non solo per la riflessione antropologico-filosofica, ma anche per il dibattito scientifico attuale. Più che fornire una risposta, non essendomi stati posti in senso stretto degli interrogativi, mi pare utile suggerire qui, a riguardo dei punti evidenziati, due linee di dialogo.

Quanto al teleologismo di ritorno, che Rasini ravvisa anche in certe ricerche di stampo emergentista o ex-attazionista, ritengo assai fecondo mettere in rapporto il suo contributo con quello di Parravicini, che offre una riflessione panoramica sul-

lo stato dell'arte. Vi sono infatti direzioni teoriche importanti in biologia evolutiva, che mirano alla elaborazione di una nuova Sintesi Estesa della Evoluzione, che allarghi il proprio spettro, come richiamavo sopra, a nuovi *pattern* e processi. Inoltre, a seguito delle recenti scoperte della paleoantropologia, la ricerca scientifica relativa alla filogenesi umana si sta orientando ad adottare un pensiero "ad albero", più adatto all'accidentato percorso filogenetico che ha condotto al genere *Homo* e alla specie *Homo sapiens*, e a rappresentare l'evoluzione come un procedere "a mosaico", in cui non si danno sviluppi uniformi e graduali, ma direzioni molteplici e parallele, con traiettorie divaricanti e talvolta interrotte, repentine accelerazioni e lunghi periodi di stasi. In tale quadro *Homo sapiens* non può più essere interpretato come il risultato ovvio di premesse determinate, ma come un piccolo, recente ramo di un grande e intricato cespuglio formato da una miriade di rami scomparsi, ciascuno dei quali ha giocato il suo ruolo nel percorso stratificato e complesso di cui oggi intenderemmo fare la storia. In un pensiero "ad albero" collegato con un approccio "a mosaico", il linguaggio verbale, per esempio, non andrebbe più considerato come un tratto monolitico che si è evoluto o in modo graduale a partire da un'epoca remota o in modo improvviso in tempi recenti, quanto piuttosto come un mosaico di tratti differenti che hanno potuto evolversi separatamente, sia come adattamenti emersi con ritmi più lenti e gradualmente sia mediante meccanismi di "ex-attamento" che seguono ritmi più discontinui. Con *Homo sapiens*, quei differenti tratti sarebbero poi confluiti nella capacità linguistica che oggi conosciamo ed esercitiamo. Bisognerebbe oltre a ciò tenere conto del fatto che quel mosaico di differenti direzioni, percorse da molteplicità di specie ominine, si è dispiegato in uno scenario macro-evolutivo. I cambiamenti ecologici, le oscillazioni climatiche, gli eventi geofisici non costituiscono uno sfondo muto, ma un insieme di processi e fattori i cui effetti influiscono sugli assetti e le pressioni selettive che regolano le traiettorie evolutive di popolazioni e organismi.

Quanto all'antropocentrismo o allo specismo, la discussione potrebbe trarre giovamento da un confronto tra la posizione di Rasini e quella espressa nel suo saggio da Polidori. Nel secondo rischio segnalato da Rasini si ripropone in forma diversa il problema quella differenza tra due differenze, tra due modi di intendere l'antropocentrismo, di cui abbiamo discusso nel paragrafo precedente. Vi è infatti un antropocentrismo che afferma la centralità dell'uomo, la sua superiorità, le sue proprietà, mediante una sistematica riduzione dei viventi non umani, anzitutto parlando, al singolare, dell'animale, come se si trattasse di un unico blocco di viventi, e quindi negando ai viventi non umani tutte quelle capacità in cui consiste la specificità umana, escludendo aprioristicamente che tratti (cognitivi, comportamentali, sociali eccetera) simili a quelli umani possano darsi anche in essi (è l'antropodiniaggio di cui parla de Waal). Vi è in secondo luogo, invece, come emergeva poco sopra, un antropocentrismo inevitabile, che non ha nulla a che

vedere con la prepotente affermazione di una superiorità, ma con quella inaggrabile e sempre presupposta soglia manifestativo-osservativa a partire dalla quale vediamo anche la continuità/discontinuità tra viventi umani e non umani e possiamo inscriverci in una zoologia generale come una recente appendice di essa: è una discontinuità che non possiamo eliminare e che continuerebbe ad essere all'opera anche in quella comprensione che avesse come contenuto la superiorità dei viventi non umani rispetto a quelli umani.

6. OLTRE LE PAROLE

Nei quattro densi paragrafi del suo saggio *Diventare se stessi. Bildungsroman e antropologia*, Marco Russo solleva due importanti questioni che mi sollecitano a qualche approfondimento: la prima riguarda il «primato assoluto» che in *Viventi umani e non umani* verrebbe attribuito al linguaggio, con il connesso misconoscimento degli «spazi senza parola»; la seconda concerne «la sfida aggiornata dell'umanesimo», ossia la validità che può essere ancora riconosciuta all'idea che la natura umana includa «un aspetto non del tutto naturalizzabile (chiamato spirito, ragione, cultura e simili)» che richiede di essere «conosciuto ed elaborato mediante la filosofia e le scienze umane», per pensare «proposte etico-politiche» volte a «migliorare la condizione umana».

a) Quanto alla prima questione, Russo focalizza la sua attenzione sui tre capitoli finali di *Viventi umani e non umani*, dedicati a tecnica, linguaggio e memoria, come esempio più diretto della “genealogia di stile filosofico” che cerco di abbozzare: in essi viene tematizzato infatti il frastagliato, complesso, non lineare cammino dell'ominazione. Alludendo al principio guida di tale genealogia – ciò che ho chiamato “effetto preterintenzionale di ritorno” – Russo sottolinea opportunamente che l'accento delle analisi che a partire da esso si sviluppano cade «non solo sull'aspetto culturale dello sviluppo umano, ma sul fare e lo strumento, sull'azione e il suo mezzo, perché questo mette in evidenza il tratto performativo e non ontologico della realtà, e mette in evidenza il potere retroattivo della tecnica, il suo modificare chi lo usa e l'ambiente». Proseguendo nella stessa linea, egli evidenzia quindi ciò che costituirà il perno della sua lettura critica del mio percorso: «Il vertice di tale performatività lo registriamo con l'“attrezzo” linguistico, che ha trasformato nella maniera più profonda l'umano, facendone per antonomasia l'essere che ha la parola». Qui si delinea la prospettiva della sua interpretazione. A conferma di quanto accennato, Russo cita un passo del mio testo, operando – in termini registici – il taglio della scena che immediatamente lo precede. Ecco il passo: «L'uomo è in un certo senso premessa e conseguenza del linguaggio: egli “inventa” i segni nella stessa misura in cui i segni, permettendogli di rispecchiarsi, di avere il significato dei propri gesti, “inventano” lui, cioè fanno emergere un io

autocosciente». La frase portante, così separata, suona perciò: «L'uomo è in un certo senso premessa e conseguenza del linguaggio»: il linguaggio sembra trovarsi in posizione isolata, in qualità di fattore non soltanto eminente, ma unico.

Per accennare rapidamente le cose, in quel contesto intendevo mostrare la dinamica degli effetti retroattivi in connessione all'azione del "significare", del "fare segno". Sicché concludevo: «Bisognerebbe ripetere ora quanto affermato a proposito del fare tecnico: l'uomo è in un certo senso premessa e conseguenza del linguaggio...». Si trattava cioè di mostrare, in un intreccio indissolubile con il fare tecnico, che l'azione del significare porta con sé propri e specifici effetti retroattivi di trasformazione. Nella sua lettura - del tutto legittima, ovviamente - Russo denuncia la assolutizzazione del ruolo del linguaggio nell'antropogenesi, che caratterizzerebbe *Viventi umani e non umani*, anzi ne costituirebbe la «tesi di fondo». Poiché considera ciò l'aspetto forse «più opinabile dell'umanesimo tradizionale, quello a rischio di antropocentrismo ingenuo o di logocentrismo dogmatico», radicalmente messo in questione da Heidegger e dal decostruzionismo francese, egli osserva infine: «È con una certa sorpresa che vediamo riproporre il *primato assoluto del linguaggio verbale*, con le tante conseguenze speculative e pratiche che ciò comporta» (corsivi miei), a cominciare da quella secondo cui con l'avvento del linguaggio ci sarebbe uno stacco netto rispetto al regno animale; "dopo" il linguaggio, qualunque tipo di esperienza diventerebbe di genere diverso e la nostra stessa biologia assumerebbe un connotato meta-biologico e meta-zoologico. Questa «tesi», continua Russo, che deriverebbe dal primato assoluto del linguaggio, è «altrettanto discutibile di quella che da qualche anno è in circolazione, secondo cui tra uomo e animale, uomo e natura tutta non vi è alcuno scarto». Avremmo così due tesi speculari e ugualmente discutibili: «il salto ontologico introdotto dal *logos* su un versante», il riassorbimento completo dell'uomo nella natura sull'altro.

Attenendomi alla semantica utilizzata da Russo, anche in me ha prodotto una certa sorpresa l'interpretazione in chiave di assolutizzazione del linguaggio della genealogia antropologica proposta in *Viventi umani e non umani*. Ho già in parte accennato ai motivi della sorpresa dialogando nel secondo paragrafo con le osservazioni di Elena Nardelli. Qui vorrei concentrarmi su un aspetto ulteriore. Per esprimermi sinteticamente direi: ciò che ho inteso evidenziare non è né il «primato assoluto del linguaggio», né tantomeno il primato assoluto del linguaggio «verbale» (nel primo capitolo, lo dico di passaggio, ho rimarcato la differenza tra pensiero e linguaggio, nel terzo ho messo in luce l'inseparabilità di tecnica, socialità e linguaggio, nel quarto ho problematizzato la partenza dal "verbale" nell'interrogazione relativa all'emergenza del linguaggio). Non si tratta di affidare aprioristicamente al linguaggio un ruolo più o meno decisivo, come se dovessimo scegliere in base a una inclinazione filosofica o a una sensibilità per le altre dimensioni, ma di capire che cosa è successo (e ancora succede nell'ontogenesi umana) con l'avvento del linguaggio, ossia che tipo di ristrutturazione dell'esperienza si

realizza mediante il suo esercizio. Come ho provato a mostrare nel testo, con il linguaggio verbale convenzionalizzato – che costituisce il *nostro* linguaggio e non si presenta mai, nonostante tutto, come un linguaggio puramente verbale – avviene una traduzione radicale dell’esperienza del mondo e di sé, senza la quale non avremmo quel rapporto comprendente e interpretante che riconosciamo a *Homo sapiens* e che dunque ci qualifica.

Il linguaggio consente in primo luogo l’“oggettivazione” di ciò che ci si fa incontro nel nostro quotidiano aver a che fare col mondo: grazie alla costituzione dei segni linguistici, enti/situazioni/azioni dell’esperienza vengono tradotti in “oggetti”, cioè in identità ideali intersoggettivamente disponibili e in ogni momento evocabili. Non vi sono più soltanto, come per le antropomorfe e i bambini prelinguistici, rappresentazioni *off-line* dell’esperienza che permettono di agire in modo flessibile e intelligente, ma significati ideali, “oggetti”, “idee”, “universali”, che consentono una inaudita capacità di trascendere le situazioni effettive e di procedere secondo possibilità. Avere a disposizione una totalità di significati ideali è ciò che chiamiamo “sapere”: un sapere che non è più soltanto agito (“ecco un altro di quelli”), ma anche saputo, un sapere sapiente di sé. In secondo luogo, avere un linguaggio è la condizione d’emergenza dell’autocoscienza riflessiva. Per pensare il proprio pensiero, avere coscienza del proprio aver coscienza, in una sorta di raddoppiamento, di autoriferimento estraniato, occorre afferrarli come li afferrerebbe un altro, per così dire da fuori, da una prospettiva esterna. È questo che il linguaggio rende possibile: chi usa il segno linguistico coglie il proprio pensiero (contenuto e atto) come lo coglie l’altro, in modo estraniato, come in uno specchio, riflessivamente. Senza la mediazione dei segni potrei “agire” i miei pensieri, “coincidere” con essi, ma non “averli”: saprei molte cose, ma non saprei di saperle. Per sapere di sé, per pensare i propri pensieri, per “averli”, occorre l’obbiectivazione del pensare e dei pensieri attraverso la mediazione dei segni linguistici.

Ora, tale traduzione dell’esperienza del mondo e di sé non è certamente senza residui, ma bisogna prestare attenzione: essa produce i *suo*i residui. Perciò parliamo abitualmente di espressioni, comunicazioni, pensieri *non*-verbali, *non*-linguistici, oppure di esperienze concrete, singolari, irriducibili alla concettualizzazione o alla parola eccetera. È con la traduzione linguistica dell’esperienza che si delineano, per differenza, l’intraducibile, l’indicibile, il singolare, l’empirico, l’emotivo, l’irrazionale, con il significato che vi attribuiamo. Lo dice a suo modo Russo, senza tematizzarlo, quando espone la sua posizione: «proprio perché il linguaggio ha trasformato radicalmente il vivente umano, al punto da rendere arduo e approssimativo ogni paragone con il vivente non linguistico, arduo anche solo immaginare cos’è un’esperienza non mediata linguisticamente, proprio per questo dobbiamo fare la massima attenzione agli *spazi senza parola* che pure ci abitano: dalla mimica alla musica, dall’emozione all’astrazione pura delle costruzioni matematiche». La radicalità della trasformazione realizzata dal linguaggio è misurata

dal fatto che, come egli sottolinea, è «arduo anche solo immaginare cos'è un'esperienza non mediata linguisticamente»; meglio: quando si prova a dire che cos'è un'esperienza non mediata linguisticamente si è già fatalmente nel linguaggio, nell'orizzonte della sua traduzione. Possiamo esperire l'altro dal linguaggio, ma non dire/pensare che cosa esso sia, tenendo altresì conto del fatto che questo stesso esperire non può essere inteso come puro, separato dall'influenza del linguaggio: non è più lo stesso sentire, percepire, esperire quello di chi sia stato plasmato dall'uso del linguaggio, la sua intera orchestrazione dei sensi e dei sentimenti ne è risultata modificata. Il «fare la massima attenzione agli *spazi senza parola*» è dunque necessariamente l'atto di individui ristrutturati dal linguaggio, presi nella traduzione linguistica dell'esperienza, e quegli «spazi» non possono essere tali se non in rapporto all'orizzonte di senso dischiuso dalla parola, sia nel senso che essi appaiono simultaneamente all'avvento del linguaggio sia nel senso che il prodursi di mimica, musica, emozioni, astrazioni è con-determinato dalla capacità di significare linguisticamente (si pensi alle raffigurazioni parietali delle grotte di quarantamila anni fa). Quando perciò Russo afferma: «A me basta l'obiezione epistemologica di principio, per cui proprio la "rivoluzione" linguistica deve renderci cauti su cosa è il non linguistico, in termini cronologici (il preverbale) e sistemici (l'oltre o il non-verbale)», bisogna valutare gli importi della frase, per non rischiare di essere ingenui, di non pensare a un pre-, un oltre- e un non- nell'ottica della pura alternativa e al linguaggio nei termini di un usurpatore di spazi. Non possiamo farci nulla: quando il Rubicone della parola viene attraversato niente resta più come prima.

b) Passo alla seconda questione riportando per intero il brano di Russo: «Ma l'istanza di una storia naturale dello spirito che sia compatibile con una guida spirituale della storia, insomma l'idea che la natura umana include un aspetto non del tutto naturalizzabile (chiamato spirito, ragione, cultura e simili) e che va comunque conosciuto ed elaborato mediante la filosofia e le scienze umane, per abbozzare, suggerire proposte etico-politiche per migliorare la condizione umana, questa idea a me sembra ancora valida. È la sfida aggiornata dell'umanesimo, della *Bildungsphilosophie*, ma non so quanto Di Martino sarebbe d'accordo ad accettarla». Russo mi rivolge qui una sollecitazione simile a quella di Cera. Osservo subito che, con *Viventi umani e non umani*, mi sono voluto fermare sulla soglia della «sfida aggiornata dell'umanesimo»: non ho inteso escluderla, ma ho rimandato la sua considerazione a un lavoro che è in via di elaborazione. Senza anticiparne le linee, mi limito qui a sollevare qualche interrogativo di contorno. Anzitutto, come diceva Husserl a proposito delle scienze, ogni storia naturale dello spirito costituisce pur sempre una formazione spirituale; ciò non va dimenticato, pena il cadere in quella che Husserl considerava la patologia più grave di ogni indagine scientifica, l'obiettivismo, o, nei termini che mi sono più consoni, l'ontologizzazione in-

debita dei suoi oggetti e risultati. Qualcosa di analogo occorre dire a proposito del rapporto tra antropologia e modello antropologico. Ogni volta che si crede di mettere capo a un mero e «aggiornatissimo *romanzo d'informazione*», privo di qualunque «modello antropologico» guida, si è semplicemente ignari del modello implicitamente e inconsapevolmente assunto nel proprio procedere e dunque giocati alle spalle da esso. Beninteso, la circolarità che qui si annuncia non è uno scandalo, perché non è una situazione “viziosa” o evitabile: è una struttura. L'elaborazione filosofica di un «modello antropologico» e di una prospettiva relativa alla «condizione umana» ha allora il senso di una esplicitazione che può essere compiuta oppure lasciata in sospeso. Si colloca qui la provocazione di Russo. Rimandando tale esplicitazione ad altra sede, mi permetto solo un'ultima osservazione: azzardare, come egli chiede, un modello antropologico, avanzare una proposta relativa alla condizione umana non può essere una escogitazione, ma il frutto di un incontro inesausto con la “cosa stessa”, con il suo accadere ed offrirsi a uno sguardo determinato. Ritengo che una genealogia dell'umano - consapevole della sua finitezza e perciò del suo costitutivo essere in cammino - sia parte di questo compito.

S y m p o s i u m I I

Paolo Bettineschi, *L'oggetto buono dell'io. Etica e filosofia delle relazioni
oggettuali*

L'ANGOSCIA DEL CONCETTO

LUCA BAGETTO

Università degli Studi di Pavia

Dipartimento di musicologia e Beni Culturali

lbagetto@yahoo.it

ABSTRACT

The essay by Paolo Bettineschi is opposed to a thought that consumes its own presuppositions, and argues for the benefit of the testimony of a truth to which thought tends as the stable end of its fulfillment. My comment praises the emphasis on the emancipatory and non-oppressive force of a vertical truth, excessive and further rather than horizontal and immanent. I article then a Lacanian interpretation of anguish, which is not connected to the absence of an object and therefore to the processes of symbolic work. On the contrary, anguish is read, through Kierkegaardian lenses, as the announcement of a gap in the symbolic enclosure and as the irruption of an exceptional moment in the normal syntax of the law. Along this path, the need for stability of presence is undermined by a new life that arises from the loss of fullness.

KEYWORDS

Testimony of the object, Phenomenology, Criticism of actualism, Repetition, Idealization, Law, Interruption of the Law, Anguish, Lacan, Kierkegaard, New Life

Ho letto il saggio di Paolo Bettineschi¹ come un liberante saggio sulla testimonianza - come un assaggio della forza di un pensiero della testimonianza. Il pensiero è chiamato a testimoniare l'oggetto a cui esso tende, come il desiderio tende al termine stabile del proprio appagamento. Non si tratta di produrre la realtà, ma di testimoniarla (pp. 27, 41). Un fine oggettivo è dato allo spirito, che non è ripiegato su se stesso e sul proprio auto-possesto: un mondo di relazioni oggettuali ci si dispiega dinanzi. Lo spirito non mangia *puramente* le cose del mondo, fagocitandole e assimilandole. Esso è chiamato a un metabolismo diverso. Invece di consumare senza posa, secondo quella furia del dileguare che viene sollecitata dai flussi dell'*enérghēia* contemporanea, l'atto della conoscenza si nutre di un termine stabile, ed è orientato a esso e da esso.

Si tratta, per Bettineschi, di accogliere e respingere, di assimilare e rifiutare - come avviene nel metabolismo della vita - sotto il presupposto della verità invece

¹ P. Bettineschi, *L'oggetto buono dell'Io. Etica e filosofia delle relazioni oggettuali*, Morcelliana, Brescia 2018.

che in funzione della intensificazione anarco-produttiva. Si tratta di un anabolismo e di un catabolismo che stanno sempre sotto il segno di un polo oggettivo del pensiero, da rispettare, invece che sotto il segno dell'attività di fagocitazione di un pensiero che produce tutto e non riceve niente. Intorno a questo polo oggettivo ruotano tutte le parole che guidano questo saggio: la gratitudine, la fiducia, l'accoglienza, l'ulteriorità infinita, la cura riparativa. Questi sono i termini della testimonianza.

Paolo Bettineschi ci indirizza quindi verso la composizione dell'attività del pensiero con la sua passività, secondo un principio fenomenologico attento al realismo cristiano. Intorno a questo nucleo teorico vorrei tra poco articolare qualche considerazione. Vorrei soffermarmi appunto sul segno della testimonianza - su quella struttura testimoniale che il segno è, nel suo attestare la presenza sensibile che dilegua. Il segno fa memoria del corpo sensibile che *non è più*, secondo lo statuto del segno nel *Cratilo*², come tomba, come fiore sulla tomba, come ricordo, tumulazione di reminiscenza. Su questo esercizio di memoria si appoggia la restituzione dell'ente finito all'universale.

In questa pur preziosa struttura di consolazione Kierkegaard aveva introdotto un elemento di angoscia. E non si trattava di una testimonianza *soggettiva* di angoscia, come ci hanno indotti insistentemente a credere. Mediante l'ossessione del privato ci si è liberati del tratto pubblico e politico di quel pensiero angosciato. Persino la discussione teorica dei suoi temi molto spesso non è uscita dal biografismo. Sicché si era poi indotti a credere che l'esistenzialismo di Kierkegaard riempisse la casella del polo soggettivo, interiore, privato, *sempre mio*, a scapito del dominio oggettivo della serietà dei problemi materiali, e magari della giustizia sociale.

Invece bisogna dire che il pensiero di Kierkegaard è un pensiero politico della manifestazione della verità, non già nel senso interno della temporalità dello spirito, ma nel senso esterno della spazialità di un evento. Nell'oggettività tradizionale della verità - nell'oggettività raggiunta dalla spiritualità temporale del concetto, che rammemora la presenza materiale che dilegua, e così salva i fenomeni - Kierkegaard introduceva appunto un'angoscia. Perciò si trattava de *Il concetto dell'angoscia*³, e non del sentimento dell'angoscia. L'angoscia interrompe la continuità temporale che costituisce l'idealizzazione, nel passaggio dal *soma* al *sema*, dalla presenza sensibile al suo ricordo spirituale. Vorrei confrontare questa angoscia introdotta nel concetto a quell'angoscia che Paolo Bettineschi circoscrive ed evita nei rapporti personali e sociali.

Ma prima vorrei soffermarmi su questa fenomenologia dell'accoglienza del dato. È una articolazione di pensiero che si oppone tanto all'idealismo attualistico della produzione della verità - così tanto diffuso, secondo diverse declinazioni! -

² Platone, *Cratilo*, 400 c.

³ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, a c. di C. Fabro, SE, Milano 2013.

(§ 7 e ss.) quanto al realismo materiale della finitizzazione dell'umano (§ 68 e ss.). E l'energetismo attualistico del tenere in vita la vita va spesso a convergere, nell'orizzontalità, con l'immanentismo materialistico.

L'accoglienza passiva del dato sembrava teoricamente preclusa, dopo Kant. La sua lezione sembrava esser stata questa: che noi non conosciamo le cose, ma il nostro modo di metterle in relazione. Nella conoscenza, quindi, non siamo mai passivi. Anche quando registriamo sensibilmente la presenza di qualcosa nello spazio, e diciamo *questo è qui, quello è là*, noi non stiamo ricevendo un dato, ma stiamo attivamente ponendo una relazione logica. Questa era l'assunzione del neokantismo. È stato Husserl a mostrare la forza di un pensiero che proseguiva la lezione di Kant in una direzione diversa da quella intrapresa dal neokantismo (e poi dallo strutturalismo). Mentre Cohen e Cassirer erano concentrati sul passaggio da un mondo di cose a un mondo di segni delle cose, per cui il conoscere non si appoggia sulla cosa, ma la inserisce in una rete di nessi logici, Husserl rimaneva invece legato a un paradigma estetico, percettivo, del senso delle cose.

Si trattava di un ritorno alla duplice fonte, attiva e passiva, della conoscenza - ma in una forma nuova. Ora la dimensione logica acquistava una dimensione di ricezione passiva. Il centro logico non stava nell'appercezione trascendentale dell'Io penso, ma nella ricezione delle essenze intelligibili. Husserl riteneva di dover proseguire in questo modo la critica che Kant rivolgeva a Hume, là dove diceva che il senso di una proposizione non è esaurito quando gli elementi che essa contiene sono analizzati in modo chiaro e distinto. Ogni nostra conoscenza inizia dall'esperienza, ma non deriva interamente da essa. Questa eccedenza sintetica veniva da Husserl riferita al darsi delle essenze in corrispondenza al nostro dirigerci verso di esse. Non è allora questione della certezza delle proposizioni, ma del *senso* della certezza e della verità in ogni campo dell'essere.

Il *senso* si poneva allora proprio come la direzione lungo la quale ci dirigiamo per portarci sull'oggetto, mirando a ricevere il suo darsi. Si trattava per Husserl di porre le forme logiche nella prospettiva in cui esse si donano alla coscienza del soggetto, quando egli si dirige verso l'essenza degli oggetti. L'oggetto del pensiero è posto dinanzi agli occhi - è l'oggetto della nostra intenzione, l'oggetto intenzionale. La riduzione fenomenologica consiste nel porre dinanzi agli occhi l'intero movimento in cui consiste *il senso*, il quale diventa una forma logica di tipo percettivo. Vedere gli oggetti diventa il vedere il senso lungo il quale ci dirigiamo verso la loro essenza, che ci si dona.

Il senso diventa allora qualcosa che si vede, un po' al modo del pensiero classico delle idee platoniche, ma con un'aggiuntiva consapevolezza moderna della mediazione logico-esistenziale⁴.

Le essenze, in questa visione, non sono oggetti puramente mentali, ma vivono nei *plena*⁵, nella concretezza della effettiva animazione dell'esperienza, proprio

⁴J. Hyppolite, *Logique et existence*, PUF, Paris 1961.

come i rapporti logico-armonici sussistevano per i Greci nella fisicità della lunghezza delle corde della cetra, nella sezione aurea scolpita nella pietra dei templi, nello spazio fisico-geometrico della *tetraktys*... Rispetto alla dimensione percettiva greca dell'*eidos* e dell'*idea*, Husserl aggiungeva però alle forme logiche la dimensione che potremmo definire ebraico-cristiana del vissuto. Non si tratta allora soltanto di una forma percettiva, ma anche vitale. La forma in Husserl non è l'esito di un processo di generalizzazione astratta, ma è un vissuto, un modo di dirigersi, di mirare, di tendere a qualcosa. Perciò le forme logiche tendono all'esistenza. Esse sono finestre che inquadrano in modo vibrante il mondo: sono eventi nella vita⁶. Sicché gli oggetti ideali per Husserl esistono veramente proprio in correlazione con il vero trasporto col quale il soggetto si dirige verso di essi⁷.

Paolo Bettineschi appoggia la sua costruzione teorica su questa correlazione intenzionale, per cui l'iniziativa del pensare non si distingue dall'esperienza dell'*accogliere* (p. 165) *mirando*. Se le forme logiche sono eventi nella vita, non vi sarà modo di distinguere un'attività logica propria del soggetto da una passività materiale dell'oggetto. Entrambi, soggetto e oggetto, saranno i poli di un movimento. Non sarà l'oggetto materiale a dettarci la legge, perché esso non è un dato sensibile, ma è una forma logica, cioè il motore stesso del nostro ragionare. Non sarà però neanche il soggetto a produrre la cosa, perché nel trascendere verso un polo che esso stesso pone il pensiero sta guardando (*miro*) il darsi delle essenze delle cose. Così avviene la manifestazione del senso di un movimento.

Intorno a questa verticalità della manifestazione della verità ruota il saggio di Paolo Bettineschi. Attraverso una rinnovata esortazione a una passività di più alto livello rispetto a quella della conoscenza sensibile, il suo studio va oltre l'alternativa - che sembra paralizzante, e da più di duecento anni ci tiene lì bloccati - tra idealismo e realismo, tra neo-kantismo e pre-kantismo, tra costruttivismo e ontologia del riscontro. Solo se si comprende questo difficile movimento di una coscienza che si dirige verso la donazione delle essenze, viene meno quel crampo mentale per il quale a) o ci incistiamo in una attività orizzontale del pensiero sempre in atto, che elimini ogni elemento sovraordinato e ogni Terzo verticale che stia a garanzia delle transazioni tra soggetto e oggetto; b) oppure siamo destinati a restare nel dogmatismo del pensiero rappresentativo di un dato. Il saggio di Paolo

⁵ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Appendice III al § 9, L'origine della geometria, a c. di E. Filippini, Il saggiatore, Milano 1987.

⁶ Si veda la bellissima accentuazione di questo aspetto del pensiero di Husserl in E. Lévinas, *L'opera di Edmund Husserl* (1940), in Id., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, tr. it. di F. Sossi, Cortina, Milano 1998, pp. 11 e ss. Sulla nozione di mondo della vita, cfr. V. Costa, *Husserl*, Carocci, Roma 2009, pp. 183-206; sul prevalere dell'essenza sulla sua esemplificazione, R. Mancini, *Visione e verità. Un viaggio nella fenomenologia attraverso le Ideen I di Edmund Husserl*, Cittadella, Assisi 2011, pp. 20, 26.

⁷ Com'è noto, proprio su questo punto del vissuto si appunterà la critica di Derrida sul privilegio del Presente Vivente come nucleo dell'idealizzazione. Cfr. l'*Introduzione* di J. Derrida a E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par J. Derrida, PUF, Paris 1962, p. 83.

Bettineschi aiuta a comprendere l'equivoco in cui sono caduti gli eredi dell'attualismo. Quel che Deleuze, come attualizzatore inconsapevole di Gentile, non ha compreso, è che sia Husserl sia, più radicalmente, Heidegger stanno interamente all'interno di questa doppia implicazione di datità e attività, per cui non si dà più l'opposizione tra un dogmatismo del dato rappresentato e il prometeismo del suo superamento costante.

Lo spirito è l'origine di ciò che accoglie. Il pensiero lascia apparire le evidenze da cui trae origine e di cui è il prodotto sintetico. Non è facile mantenere l'equilibrio tra questi poli - e infatti Heidegger accusava Husserl di essere scivolato sul versante idealistico, nelle *Ideen*. Heidegger ha saputo introdurre nel movimento della correlazione intenzionale l'intero essere effettivo dell'esistenza, che sommerge il soggetto inteso come pura coscienza e sapere. La forma per Heidegger è un modo di esistere, laddove per Husserl essa è un modo dell'essere.

E tuttavia rimane questa grande conquista husserliana: l'attività umana - quello che era *lo spirito* della tradizione - usa simboli forgiati in modo nuovo. Essi non sono la negazione delle cose e la loro sostituzione *in absentia*, ma sono simboli che annunciano le cose. Non si muovono nell'elemento fantasmatico della pura negazione della presenza, ma accompagnano l'evento dell'irruzione del mondo. È qui l'*intuizione* husserliana che Heidegger ha magistralmente sviluppato. Il luogo della verità non è nel giudizio che collega due concetti, ma nell'intenzione che coglie l'oggetto e che si manifesta come forma intuitiva e colpo d'occhio preliminare⁸. Quel luogo è quindi più vicino alla percezione che al mentalismo dei rapporti logici. Di qui, la centralità dell'intuizione categoriale, cioè la proposta di riportare il significato da qualcosa che sta nella mente a qualcosa che si percepisce nella concreta articolazione dell'esperienza. Qualcosa che si manifesta in una visibilità *sui generis*, non sensibile ma logica, come un evento sorprendente, e che ha un tratto espropriativo e appropriativo a un tempo, di *Er-eignis* e di *An-eignis*. Questo era il modo di Heidegger di intendere l'a priori categoriale kantiano in modo ontologico e non mentalistico-soggettivo.

Un segno che annuncia le cose è un segno che appartiene alle cose e insieme le salva dalla pura tautologia di se stesse - una tautologia affermata tanto dal realismo materialistico quanto dal linguaggio mitico, nella sua pretesa di coincidere con le cose del godimento e di possederle immediatamente (come il Padre dell'orda!). Nello stesso tempo, un segno siffatto evita la tautologia dei significanti, cioè l'illusione che il significante possa significare se stesso, come nella matematica, e come nel nome proprio del re, il soggetto-padrone. Entrambi, le scienze matema-

⁸ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, ed. it. a c. di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 46, 61, 90; E. Lévinas, *L'opera di Edmund Husserl*, cit., p. 27.

tiche della natura e il discorso del padrone, fanno della verità un gioco strutturale di valori⁹.

Il segno rivelativo è invece un segno che è individuato dal pensiero, ma nello stesso tempo non è deciso logicamente dal pensiero. Le cose ci stanno-di-contro, e tuttavia siamo noi che le lasciamo venire incontro¹⁰. Nello stesso tempo, ogni cosa porta dentro di sé il modo in cui vuole essere guardata, e il pensiero consiste nella sua accoglienza. Ci sono modi di guardare ai fenomeni che sono impertinenti, e invece di coglierli, li dissolvono.

Su questo tema dell'accoglienza del dato, Paolo Bettineschi svolge quindi una bellissima articolazione (cap. VI; cfr. in particolare p. 169), che lo conduce alla trattazione della riparazione come forma di riguardo e amore per l'oggetto (cap. VII). Mi ha colpito – e ho cercato di assimilare – il nesso posto tra la finitizzazione dell'umano (la sua riduzione a ente tra gli enti, privo dell'infinità intenzionale del pensiero desiderante) e le tendenze distruttive e auto-distruttive del soggetto e della società. Il mio riferimento era negli svolgimenti di Luigi Pareyson, in ultimo nelle lezioni di Napoli del 1988, circa la libertà che diventa autodistruttiva quando dimentica di farsi carico dell'essere¹¹. Qui in Paolo Bettineschi ho trovato una sensibilità per la stabilità ontologica che è di grande momento per una filosofia politica, a partire dal tema del terrorismo.

Il terrorista offre il controesempio del riparatore. Mentre questi si fa carico del negativo in un preciso gesto di accoglienza e di attraversamento del suo guasto, il terrorista invece si fa dominare dal negativo. È il distruttore per eccellenza. Universalizzando un'esperienza di negazione e divenendo preda di dèmoni dostoevskijani, il terrorista chiude l'infinità intenzionale del pensiero desiderante e costringe il mondo nelle sue disabilità, invece di emanciparle. Poiché nulla può essere generativo nella verità, poiché nulla per il distruttore promette liberazione, egli anticipa l'aggressione dell'altro (p. 190). La verità per lui troverà il suo criterio nella morte¹². La verità negativa della propria esperienza di negazione e di persecuzione diverrà vendetta. La sua ribellione sarà interamente sotto il segno della ripetizione infinita di quella ferita. L'angoscia persecutoria nel terrorista si manifesta nel sintomo paranoico dell'ingiustizia universale e quindi nella ripetizione continua della negazione.

La *Terreur* della furia del dileguare, come mostrava Hegel, non è forse il parossismo della ripetizione del gesto del Signore, di fagocitare in continuazione

⁹ J. Lacan, *Il seminario. XVII, Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, ed. it. a c. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001, pp. 107-108.

¹⁰ M. Heidegger, *La questione della cosa (corso del 1935-1936)*, a c. di V. Vitiello, Guida, Napoli 1989.

¹¹ L. Pareyson, *Lezioni di Napoli*, in Id., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, Lezione I, in particolare p. 18.

¹² Bettineschi su questo punto cita Franco Fornari, *Psicanalisi della guerra*, Feltrinelli, Milano 1966.

ogni datità e di vivere del proprio puro nome e dei segni del proprio privilegio *di spirito*? E la paranoia della negazione non conduce forse a vedere segni dappertutto? Sono segni della propria illusoria sovranità mortifera, proprio come accade al Signore di ascoltare solo quanti gli ricordano in continuazione chi egli sia. Questa paranoia della ricerca di segni – che attestino la coincidenza tra la mia volontà e la legge – conduce sempre verso un discorso del Padrone, verso qualche Stato di polizia post-fichtiano, nel quale la legge coincide con l'esecuzione della legge, con l'atto in atto che fagocita ogni *positum*¹³.

È rilevante la confutazione svolta da Paolo Bettineschi di altri approcci recenti alla questione del terrorismo, che lo spiegano, nella sua configurazione moderna e contemporanea, nei termini di una risposta violenta a quell'altra forza violenta che sarebbe la globalizzazione (p. 193, nota 6). La verità del fenomeno del terrorismo starebbe nella compensazione che rovescia ogni verticalità e la mette al tappeto: in orizzontale. Si tratterebbe, secondo queste letture, di compensare ogni violenza rinunciando “in modo incondizionato e definitivo a ogni sovranità”¹⁴. Così diventeremmo Signori di noi stessi.

La questione è di grande momento, proprio in relazione al tema della testimonianza di una verità verticale come polo oggettivo del pensiero, dalla quale abbiamo preso le mosse. Bettineschi mette opportunamente in luce che la rinuncia alla rappresentanza di una sovranità prepara un Padrone più cogente e inapparente (p. 194). È un'osservazione di grande attualità politica. L'uguaglianza orizzontale è posta dal progetto anarchico della cassazione di ogni elemento sovraordinato, nella calda comunità della condivisione di una presenza vivente, nella sincronia del web. Essa, tuttavia, non elimina mai i rapporti di imposizione e di dominio.

Lo si vede nella mitologia del Codice algoritmico, nella *blockchain* monetaria o assembleare, che nella sua orizzontalità automatica di flusso informatico, infallibile e anarchica, liberata dalla verticalità dello Stato come Terzo garante, richiede la stessa sottomissione che si rendeva all'antico sovrano. E la richiede senza peraltro

¹³ Dopo il tramonto della monarchia assoluta, quella coincidenza tra volontà e dovere è stata ricercata, da sistemi di pensiero ancora assolutistici, nella purezza della coscienza morale, che quando obbedisce alla legge è libera, perché obbedisce a se stessa. L'esecuzione della legge morale coincide infatti con la costituzione dell'universalità politica: si vuole costruire infatti la società morale, giusta, purificata. Fichte, attraverso la coincidenza di legge ed esecuzione della legge, non solo teorizza una democrazia fondata sul principio di una moralità condivisa – che in una società non si dà mai, e tanto meno in una società globalizzata; ma fonda anche la condivisione, e quindi l'unità politica, sulla moralità dell'esecuzione (giungendo a proporre l'istituzione di un eforato che controlli la moralità dell'azione del governo). In questo modo Fichte moralizza il conflitto: l'avversario politico sarà sempre un nemico della moralità pubblica. Verrà exécuté sulla pubblica piazza. Cfr. J.G. Fichte, *Rivendicazione della libertà di pensiero dai principi dell'Europa che l'hanno finora repressa*, in Id., *Lo Stato di tutto il popolo*, a c. di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 2015, p. 113; e anche J.G. Fichte, *Contributo per rettificare i giudizi del pubblico sulla rivoluzione francese*, in Id., *Lo Stato di tutto il popolo*, cit., pp. 144, 146.

¹⁴ D. Di Cesare, *Terrorismo e modernità*, Einaudi, Torino 2017, p. 190.

offrire le antiche garanzie costituzionali e i relativi diritti di rivalsa contro il sovrano: intorno all'integrità del protocollo, ai nodi della rete, al predominio di centri decisionali a scapito di altri... L'orizzontalismo assoluto nega la fiducia nei confronti del rappresentante dell'ulteriorità, e le sostituisce la costante presenza totale dell'archivio di tutti gli atti (la *blockchain*), amministrati da regole vincolanti: questo archivio ha bensì l'aspetto di un rizoma anti-gerarchico, generativo e aperto, ma funziona secondo una coerenza incontrollabile¹⁵. È una coerenza oppressiva, totalitaria, rispetto alla quale proprio lo Stato, come Terzo istituzionale infine sovranazionale, apparirà un giorno nel ruolo di resistente che reclama la liberazione.

È la questione del rovesciamento del rapporto tra il Signore e il Servo, di cui è stato ripetutamente denunciato il tratto decettivo e l'esito truffaldino, nella istituzione di un nuovo Padrone e nel moto circolare di una rivoluzione intesa come ritorno al punto di partenza¹⁶. Qual è l'essenza di questo inganno? Non è forse determinata dalla ripetizione della negazione, nella prospettiva di una restituzione di rovesciamento, del pagare il fio, del *suum cuique tribuere* inteso come legge del sangue, come vendetta della Grande Madre del ciclo *rivoluzionario* della Natura, occhio per occhio, dente per dente – invece che come autentica apertura di possibilità per ciascuno?

Ogni compensazione non è forse guidata dalla negazione, dalla colpa, dalla morte come criteri di verità? Per cui la morte, come diceva Franco Fornari, diventa un procedimento dimostrativo della nostra verità e della nostra colpa? È *necessario* morire per testimoniare la verità? È necessario costringersi ad aver ragione nella paranoia del *tutto è segno di accusa*, per la quale si finisce per voler morire proprio per esser certi di essere ancora vivi e giusti, in una ripetizione speculare della paranoia terrorista e del suo tacco di ferro, secondo una sorta di sindrome di Stoccolma? È forse questa la verità mortifera dell'Italia e dell'Occidente depressi, ridotti a un odio auto-rivolto (p. 180)? Oppure si testimonia sempre un più di vita?

Questo è il baricentro del saggio di Paolo Bettineschi, che si protende verso il donarsi dell'essere. L'oppressione sta in una affermazione dell'essere fondata sulla ripetizione della negazione sempre in atto. In essa è il grande pericolo di un Occidente che si disprezza, e che è oppressivo non già per suo preteso statuto fondativo, di imperialismo romano-cristiano-capitalistico, affamatore dei popoli del mondo, devastatore del pianeta, esportatore di guerre e di sfruttamento. L'Occidente sta diventando oppressivo innanzitutto verso se stesso, proprio per aver abbracciato questa paranoia della negazione.

¹⁵ Sull'analisi de La blockchain come sistema di pensiero sono debitore ad alcuni lavori di Massimo Baldi ancora inediti, e presentati in conferenza. Cfr. anche M. Baldi, *Una libbra di carne. La crisi del debito pubblico e il patto tra le generazioni*, Mimesis, Milano-Udine 2019.

¹⁶ J. Lacan, *Il seminario. XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., pp. 30, 83, 103.

La negazione pone la questione del segno, che nega la presenza della cosa. Nella rappresentazione del segno si mette in scena che cosa sia il potere di decidere, che cosa la verticalità della sovranità, come si debba interpretare la legge. Nella rappresentazione del segno si descrive il potere esecutivo, quello legislativo e quello giudiziario.

Alla negazione ripetuta opponiamo quindi la visione di un polo oggettivo del pensiero. Come si configura questa visione? Vorrei soffermarmi brevemente sulle considerazioni finali di questo saggio di Paolo Bettineschi.

La riparazione che si fa carico del guasto, si dice, si libera dalle tendenze maniacali, che utilizzano la riparazione per negare la colpa e la responsabilità (p. 203, nota 13). La riparazione si libera di quelle ritualità automatiche con le quali si ripete continuamente il gesto di compensare il vuoto dell'angoscia con un qualche riempimento. In quelle manie, scrive Bettineschi citando Hanna Segal, "l'importante è la difesa dall'angoscia e dalla colpa, mentre l'amore e la preoccupazione per l'oggetto, segno distintivo della vera riparazione, sono relativamente deboli" (*ibidem*). La riparazione autentica non si difende dall'angoscia, ma in qualche modo la attraversa. Si tratta infatti di attraversare la mancanza - *non* di tentare di annullarla attraverso qualche compensazione, secondo la logica della ripetizione paranoica.

In che cosa consiste questo attraversamento dell'angoscia, della colpa e della morte? Si tratta di sporgersi verso l'oggetto e verso l'esteriorità del suo darsi, come abbiamo visto nella proposta fenomenologica. Che cosa significa?

Si tratta di un'esteriorità che è stata esplorata dall'angoscia kierkegaardiana. È un'angoscia che non è lo spauracchio da evitare, bensì l'attiva inserzione di una decisione, di una interruzione nel lavoro simbolico. Non è il sentimento spaventoso intorno al quale ruotano tutte le strategie apotropache per tenerlo lontano, ma è una rivoluzione dello spirito - un *concetto* che trasforma il rapporto tra il particolare e l'universale, aprendo quest'ultimo alla singolarità irruttiva dell'eccezione.

Qui si articola la mia obiezione lacaniana all'impianto kleiniano di Paolo Bettineschi (p. 72). L'assenza di oggetto in Lacan non corrisponde a una vocazione cripto-attualistica di negazione continua, o a una posa novecentesca sul compiacimento intorno al disorientamento e all'insensato (p. 70, nota 1). L'assenza di oggetto è pensata da Lacan proprio per articolare una critica dell'idealizzazione simbolica. La sublimazione in Lacan non avviene attraverso la rappresentazione dell'oggetto assente come in Melanie Klein (p. 201). La sublimazione non produce un simbolo per elaborare tanto la paura degli oggetti cattivi quanto la paura di perdere gli oggetti buoni; consiste invece nella generazione di una nuova forma dopo l'esperienza di un trauma decisivo. L'angoscia, infatti, in Lacan non è connessa all'assenza di oggetto e quindi ai processi di lavoro simbolico, ma è letta, attraverso occhiali kierkegaardiani, come l'annuncio di una falla nel recinto simboli-

co e come l'irruzione di un momento eccezionale nella sintassi normale della legge¹⁷.

In questa prospettiva, non si tratta di cercare garanzie per tener lontana l'angoscia. Il bellissimo saggio di Paolo Bettineschi trova la sua forma proprio in questa tensione verso la stabilità di una presenza che dia orientamento. A me sembra che questa forma sia più greca che ellenistica, cioè orientata a una salvezza che sta nell'infinito pensiero e nella sua stabilità rivelativa (p. 125), piuttosto che nella de-stabilizzazione portata dall'evento rivelativo nell'essere personale, sociale e naturale. Greco è l'ordine; ellenistica è una destabilizzazione delle categorie dell'ordine greco, che pure, in questa trasformazione, vengono conservate e tramandate.

Certo, si tratta della millenaria tensione tra Tommaso e Agostino, tra Aristotele e Paolo di Tarso, tra la stabilità ontologico-istituzionale del Bene e la eventualità irruttiva della Grazia; qui incontriamo anche la diversità *antiochiana* tra Pietro e Paolo, tra la prudenza istituzionale e la verità bruciante, tra la Chiesa e Lutero. Sono due anime, due respiri che non vanno separati. Ma Paolo appunto non li separa: e reagirebbe a quella tendenza greco-gnostica di rimanere persuasi che l'infinito non possa manifestarsi *come infinito* all'interno della storia (p. 92). Paolo non ha forse mostrato questa forza infinita proprio nello storico fallimento di un Messia crocifisso come un malfattore? Davvero il Messia si sarebbe incarnato per mostrare, come sembra adombrare *L'oggetto buono dell'Io*, il perfetto compimento del potere intenzionale? Per dare definitiva stabilità al pensiero desiderante (p. 140)? Per dare fondamento trascendentale all'infinito, come voleva Schleiermacher? Questa istanza risponde alla preoccupazione greca di poter pensare il mondo, piuttosto che al racconto biblico, e poi greco-biblico, dell'annuncio di un evento di salvezza che fondi in modo straordinario la continuità della nostra esistenza.

Mi sembra con ciò di rivolgere a questo saggio la stessa obiezione che Derrida rivolgeva a Husserl circa le pagine su *L'origine della geometria*: intorno al tema dell'angoscia e al tentativo di circoscriverla, non si finisce per porre un rapporto estrinseco tra l'Idea e l'incarnazione, cioè tra il significato universale e la fatticità storica del segno? Non si pone forse un'incarnazione che è esteriore al senso d'essere dell'obiettività ideale? Come in tutta la tradizione idealistica, che volge allo gnosticismo docetistico l'eredità greca, l'Assoluto si manifesta bensì, ma non è davvero nella sua manifestazione. Solo l'Assoluto che è nella sua manifestazione demolisce ogni senso proprio, e rende possibile fin dall'origine lo spostamento ad altro¹⁸.

¹⁷ J. Lacan, *Il seminario, X. L'angoscia (1962-1963)*, ed. it. a c. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2007.

¹⁸ J. Derrida, *Introduction à E. Husserl, L'origine de la géométrie*, cit., pp. 147, 87. L'apertura incondizionata teorizzata da Derrida - il suo Totalmente Altro - non è la negazione di ogni prassi politica sensata ed effettiva, come paventa Paolo Bettineschi (p. 172, nota 6). L'apertura incondizio-

Questa preoccupazione per la stabilità affidabile della presenza, liberata dalla contingenza della finitezza, nasce dalla presenza decisiva dell'altro-Io, che Paolo Bettineschi, al modo di Kojève, eleva a condizione di possibilità della forma. Se infatti io pensassi solo enti – dice l'Autore –, io stesso sarei solo oggettivale e chiuso nell'immanenza (p. 61). La forma è data dalla presenza originaria dell'altro-Io (pp. 62, 186), cioè dal fatto che entrambi siamo sorgenti infinite di pensiero (p. 64). Il Tu è il termine principale dei miei pensieri (pp. 66, 93).

Ma è inevitabile che questa enfasi conduca all'angoscia per la Madre, che deve manifestarsi stabilmente come soggetto buono (p. 112) ma come sappiamo può anche non farlo¹⁹. Di qui, la costante ricerca di garanzia, attraverso controlli di reciprocità e di equilibrio che paiono far retrocedere la dialettica hegeliana del riconoscimento a una disperata lotta per la vita e la morte.

Questo bisogno di stabilità della presenza non assomiglia forse a quella riparazione del guasto del negativo intesa come riparazione simbolica nella forma della sostituzione? Si ripara riempiendo il vuoto, per annullare la mancanza, per compensarla, alla fine per non vederla, per chiudere gli occhi e così superare l'angoscia. Questa fuga dal buio non assomiglia forse all'annullamento del negativo della mancanza, al quale pure si era preferita una riparazione intesa come attraversamento del negativo (p. 203)? Non si tratta qui forse di un rinnovato confronto tra una soluzione idealizzante, greca, alla questione del male e della morte, come immortalità dell'anima, da un lato, e dall'altro una soluzione interrutiva, che non ricerca in una vita immortale la compensazione della sparizione, ma cerca la vita nuova passando attraverso la morte? La resurrezione della carne non si origina forse da questa kénosi? La salvezza non sta forse nel venir meno di una presenza piena sin dall'origine?

nata avviene nella legge: non equivale alla negazione anarchica della legge come in Deleuze, ma è la testimonianza dell'interruzione giuridica del recinto simbolico e della possibilità della vita nuova, dopo la distruzione traumatica: dopo la decostruzione dell'ontologia del logos. Derrida ha compreso che le vie che ci conducono agli oggetti, nell'intenzionalità fenomenologica, sono anche le vie che ci conducono all'oggettività, cioè all'idealità costruita dal linguaggio. Perciò, per lui, non era sufficiente la correzione apportata a Husserl da Heidegger, che faceva di quelle vie un'articolazione della temporalità originaria dell'Esserci. Per Derrida anche la temporalità è costituita dal linguaggio e dalla sua struttura di ripetizione idealizzante: le condizioni dell'oggettività sono le condizioni della storicità stessa (J. Derrida, *Introduction à E. Husserl, L'origine de la géométrie*, cit., p. 53). Ciò che conduce all'irruzione messianica del nuovo è una singolare decisione passiva, una visione di grazia, che trasporta ad altro fin dall'origine, e rompe ogni orizzonte fenomenologico di attesa temporale e di riconoscimento ontologico.

¹⁹ G. Bateson, *Verso una teoria della schizofrenia* (1972), in Id., *Verso un'ecologia della mente*, tr. it. di G. Longo, Adelphi, Milano 1999, pp. 244-274. Sull'assentarsi della madre è fondamentale M. Recalcati, *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno*, Feltrinelli, Milano 2015.

I LIMITI DEL MODELLO DEL DOMINIO COME PATOLOGIA ETICA FONDAMENTALE

ALESSANDRO BIASINI

Università Ca' Foscari di Venezia

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

alessandrobiasini@gmail.com

ABSTRACT

The author proposes a model of pathology in ethics that focuses on domination, a model according to which the 'capital sin' in ethics consists in denying the infinity of the human being. Its limits are highlighted and a different but complementary model is proposed: the narcissistic model, whose pathological nucleus consists in denying the finite of the human being.

KEYWORDS

Ethics, Domination, Narcissism, Psychoanalysis, Metaphysics

INTRODUZIONE

Sono d'accordo con tutto ciò che il bel libro di Paolo Bettineschi dice. Un libro bello, che amalgama il rigore della teoria con una grande capacità di introspezione psicologica, offerto al lettore in una forma espositiva di grande chiarezza e di grande piacevolezza. Non c'è alcuna affermazione che, in sé presa, mi sentirei di contraddire. Tuttavia, rimane al fondo l'impressione che, quantunque ciò che viene detto sia tutto giusto, invero non venga detto tutto. Del resto, il fine di questo simposio è quello di alimentare il dibattito - ed è quanto proverò a fare concentrandomi su quello che mi pare essere insoddisfacente e incompleto nell'approccio di Paolo Bettineschi, lasciando a lui, sulla cui benevolenza so di poter contare, il compito, che io al momento non so svolgere compiutamente, di capire se si tratti di una differenza di accenti o di sostanza.

La tesi dell'opera è annunciata fin dagli esordi: "Di fronte all'angoscia che l'Io sperimenta per la sua dipendenza dalla libertà di quell'oggetto speciale che è l'altro-Io, [...] le dinamiche della reificazione restano sempre la tentazione più grande di cui la riflessione etica deve avvertire" (p. 10). Bettineschi vede nella *fini-tizzazione* dell'Io in cui a suo parere consiste la reificazione il 'punto zero', potremmo dire, della patologia nell'etica. Ogni successiva deriva è in certo modo

conseguente a questo ‘peccato capitale’. Tratto qualcuno come qualcosa, vale a dire tratto ciò che è (anche) infinito come qualcosa di meramente finito, lo *finitizzo* appunto. A tale tentazione perversa fa da contraltare buono un’*etica del riparare*, che si fa carico di riparare (anche simbolicamente) al danno prodotto dalle nostre intenzioni e dalle nostre azioni volte a distruggere l’*infinità* che l’altro io è. A mio avviso, questo non è l’unico modo in cui si manifesta la patologia nell’etica. Se siamo d’accordo che la cura *esclusiva* per la finitezza sia senz’altro patologica, altrettanto patologica è la cura per la *sola* infinità dell’uomo. Quest’ultimo aspetto non è altrettanto chiaramente messo in evidenza da Bettineschi. Se nel primo modello della patologia, che per comodità potremmo chiamare *modello del dominio*, ciò che fa problema è la considerazione dell’altro-Io soltanto come qualcosa di finito, cosicché viene negata la libertà altrui, per converso vi è un secondo modello di patologia nell’etica, che potremmo chiamare *modello del narcisismo*, in cui vi è una considerazione dell’altro-Io *solamente formale*, che prescinde cioè dalle determinatezze che fanno dell’altrui infinità una infinità sempre *in situazione*, e dunque quest’io che è qui davanti a me in quanto diverso, “nella sua carne e nella sua storia” per usare le parole di Bettineschi, da quell’io che sono io e dagli altri io che si danno nell’umana esperienza. Un riconoscimento che prescindesse dall’infinità non potrebbe darsi allo stesso modo in cui non potrebbe darsi un riconoscimento che prescindesse dalla finitezza. Ogni teoria etica non può che fondarsi sul presupposto che tanto il finito quanto l’infinito siano reali e operanti nella dinamica del riconoscimento. Anche il finito *in quanto finito* - e non soltanto, per arieggiare la fraseologia hegeliana, in quanto negato. Se nel modello del dominio fanno problema le determinatezze senza la trascendentalità, nel modello del narcisismo fa problema la trascendentalità senza le determinatezze. Sono entrambi dei modelli patologici, e mi pare che l’uno non sia riconducibile all’altro.

CARATTERISTICHE DELLA DINAMICA DEL RICONOSCIMENTO NELL’OPERA DELL’AUTORE

Per rendere più chiaro quanto sopra, pare opportuno prendere in considerazione ciò che l’Autore scrive a proposito della dinamica del riconoscimento: “Non è dunque il finito ciò che desidero trovare nel [desiderio e nel pensiero del] soggetto che Io non sono e che sta in relazione con me. Né il finito che cade lontano da me - come cosa del mondo che non mi appartiene nella sua finitezza. Né il finito che cade sopra di me - come cosa che entra a comporre ‘la mia carne’ o ‘la mia storia’ e mi determina finitamente” (p. 96). Leggendo questo passo si ha in certo senso l’impressione che il finito ‘cada’ da qualche parte e che non sia, invece, costitutivo dell’essere umano. Insomma, io desidero di un altro essere umano tanto l’infinito quanto il finito e desidero che egli mi pensi e mi desideri tanto come infinito quanto come finito. Desidero che egli pensi proprio a me, “nella mia

carne e nella mia storia”, che si curi dei miei bisogni e dei miei desideri determinati, che mi pensi e mi desideri anche per ciò che di buono so dargli e che altri non sanno dare. Se fosse solo l’infinità a essere oggetto del mio o dell’altrui desiderio, ebbene ciascun essere umano sarebbe sostituibile con ogni altro. Lungi dall’essere un argine alla possibile strumentalizzazione dell’uomo, come forse nelle ottime intenzioni dell’Autore, una tale prospettiva sarebbe l’apogeo dello strumentalismo, giacché sancirebbe l’assoluta fungibilità dell’essere umano¹. La frase dell’Autore sopra riportata andrebbe, a mio avviso, almeno corretta nella sua portata: “Non è dunque *solo* il finito ciò che desidero trovare etc.” (corsivo mio).

Dello stesso tenore sembrano alcune altre affermazioni che si trovano poco oltre: “Qualsiasi mia determinazione finita possa frapporti tra me e te, mettendosi come innanzi alla mia infinità – e per certi versi come adombrandola nel mio presentarmi a te -, Io pretendo che Tu non smetta di osservare il *fondamento infinito* su cui cresce la mia persona” (p. 97). Di nuovo, si ha l’impressione che il finito *si frapponga* tra le infinità, *si metta innanzi* come alcunché di accessorio, di inessenziale e addirittura di deviante rispetto a quanto di importante sta avvenendo, *adombri* le infinità e faccia loro perdere di vista il *fondamento* che è dato dal loro reciproco convenire come mere infinità. Fondamento che è, invece, tanto infinito quanto finito.

LE CARATTERISTICHE DEL MODELLO DEL DOMINIO COME PARADIGMA DELLA PATOLOGIA ETICA

Caratteristica imprescindibile del modello del dominio è l’*ambivalenza dell’oggetto* che si intende dominare e finitizzare. L’oggetto, infatti, appare per certi aspetti buono e per altri aspetti cattivo. Ciò significa che l’oggetto non potrebbe apparire né totalmente buono né totalmente cattivo. Se apparisse come totalmente buono o come totalmente cattivo saremmo in presenza di un altro modello esplicativo, qual è quello che io intendo proporre con il nome di *narcisismo* (l’altro appare completamente *idealizzato* o completamente *svalutato*). Questa notazione è fondamentale a mio avviso per comprendere la specificità del modello proposto dall’Autore. Senza assumere l’ambivalenza dell’oggetto non sarebbe altrimenti spiegabile perché è proprio *il medesimo oggetto* a essere nello stesso tempo odiato e conservato. Non appartiene alle *vere* intenzioni di chi vuole dominare il volere semplicemente distruggere. Ciò vale tanto in un modello strettamente strumentalistico, laddove lo schiavo, poniamo, è mantenuto in vita per la sola utilità del padrone, quanto, e a maggior ragione, nel modello del *signore* e del *servo* di hege-

¹ Sulla logica narcisistica in quanto (falsamente) contrapposta alla logica strumentale (il narcisismo sarebbe la negazione di tutto ciò che nell’essere umano si può prestare a essere considerato secondo una logica strumentale e quindi usato) ha svolto delle interessanti considerazioni C. Lasch, *L’io minimo*, Feltrinelli, Milano 1985 (New York 1984), pp. 156 e ss.

liana memoria, dove ciò che si pretende di dominare è una determinatezza che mantenga caratteristiche *umane*, che sia cioè una persona libera. Persino il sadico, nella sua folle volontà di dominio, è interessato a conservare il suo oggetto e trae godimento dal *processo* di sfruttamento, non dall'esito (sia pure previsto e inevitabile) di quel processo. Metto a morte qualcuno sia pure per vedere che cosa passa furtivamente nel suo sguardo, voglio vedere uno sguardo *umano* che va a morire e sentire l'ebbrezza di questa esperienza. L'oggetto è ambivalente: lo odio, lo voglio morto, ma nel contempo voglio che muoia da uomo: nelle intenzioni, anche se non nella pratica, qualcosa di quell'oggetto è conservato. Se si resta entro i confini del modello del dominio, in cui l'ambivalenza è conservata, non si uccide un uomo come si uccide una zanzara: una zanzara può essere tranquillamente uccisa una volta sola, mentre io voglio che un uomo muoia infinitamente. Se poi di fatto muore, questo è niente più che un effetto collaterale. Sentimento caratteristico di tale struttura patologica, in cui l'ambivalenza dell'oggetto è mantenuta, è quello dell'*invidia*.

Ciò che al dominatore appare cattivo dell'oggetto è la sua libertà. Egli non accetta di dipendere quanto alla propria signoria dall'altrui libertà. Egli, infatti, si illude di poter 'forzare' il riconoscimento finitizzando la libertà altrui e conservandola come una delle tante determinatezze su cui estendere il proprio dominio, con gli esiti contraddittori che sappiamo. La fede del dominatore è quella di avere potere sul determinato, e la sua illusione è quella che il proprio potere sul determinato si estenda anche alla libertà umana, da lui considerata alla stregua di una delle tante determinatezze mondane. Non solo i tuoi capelli, i tuoi seni e tutte quelle determinatezze che fanno "la tua carne e la tua storia" posso dominare, ma anche il tuo pensiero e il tuo desiderio rientrano nel novero di quelle determinatezze finite che sono fatte oggetto di dominio.

In sintesi, il modello del dominio si contraddistingue per l'ambivalenza dell'oggetto: nella mente del dominatore ciò che di buono ha l'oggetto sono le determinatezze (compresa la trascendentalità considerata alla stregua di una determinatezza finita: io mi illudo che costringendoti a fare questo nego la tua libertà, io mi illudo dicendoti questo di controllare il tuo pensiero, io mi illudo comprandoti auto di lusso di controllare il tuo desiderio ecc.); ciò che vi è di cattivo nell'oggetto è la sua infinità, tanto cattiva che il dominatore cerca e si illude di farne una determinatezza finita alla mercé del proprio potere. Anticipo quanto spero di approfondire meglio nel prosieguo: il problema, ciò che vi è di patologico nel modello del dominio sono le *determinatezze senza la formalità* (la libertà a sua volta è patologicamente considerata *come* una determinatezza finita), mentre ciò che è patologico nel modello del narcisismo è la *formalità senza le determinatezze*. Se Paolo Bettineschi coglie il vero nell'individuare nelle dinamiche della finitizzazione una patologia, non è altrettanto vero, secondo me, che tali dinamiche coprano *tutto* lo spettro della patologia.

I MOVENTI PSICOLOGICI NEL MODELLO DEL DOMINIO REIFICANTE

Paolo Bettineschi individua con precisione ciò che fa problema nel modello del dominio: la libertà altrui. Libertà che dev'essere perciò *finitizzata*, resa determinatezza finita alla portata del potere di controllo del dominatore. Questa del resto è l'illusione del dominatore: poter controllare la libertà come se questa fosse alcunché di finito, come se essa si riducesse alle sue molteplici estrinsezioni empiriche. E questo è parimenti lo scacco definitivo della logica del dominatore: *esigere* (non chiedere) che l'altro mi riconosca *rimanendo questi un essere libero*. Che è lo stesso che dire: volere la libertà, ma renderla determinatezza finita, trattare come determinatezza manipolabile qualcosa che non è tale. L'illusione del dominatore, ciò che muove i suoi sentimenti e le sue azioni, si fonda comunque sul presupposto della fede nel proprio potere sul determinato.

L'Autore fa riferimento all'opera di Melanie Klein per gettare luce sulle dinamiche psicologiche che presiedono a questo tipo di modello. In sintesi, è l'odio per l'altrui libertà, e quindi per la nostra dipendenza dall'altrui libertà, ciò che muove il dominatore nell'intrapresa dell'esercizio del suo potere finitizzante. Klein, in parziale dissenso con la concezione freudiana di una fase autoerotica seguita da una fase narcisistica, ritiene che l'investimento oggettuale sia originario, fondandosi su esperienze iniziali gratificanti e frustranti con la madre (il seno buono e il seno cattivo). Una parte considerevole della sua interpretazione della personalità patologica si fonda sulle dinamiche dell'aggressività e sul sistema proiettivo. Klein rileva che l'assenza del seno non è vissuta dall'infante come una mera mancanza, ma viene avvertita come l'assenza di qualcosa che di diritto avrebbe dovuto esserci e che deliberatamente si sottrae. Ciò che fa percepire il seno come un oggetto sadico, e la sua mancanza non semplicemente come una qualsiasi altra mancanza che si dà in natura, è l'opera del sistema proiettivo dell'infante, che proietta sugli oggetti la propria aggressività. Una volta proiettato il proprio odio sull'oggetto, quest'ultimo viene percepito come un persecutore minaccioso e potenzialmente distruttivo, che sadicamente sottrae le sue attenzioni. Da ciò deriva una tendenza al pensiero paranoico, che svolge in generale un grandissimo ruolo nell'interpretazione della psicopatologia nel pensiero della Klein. Presente fin dagli esordi è il sentimento dell'*invidia*, che testimonia l'*ambivalenza dell'oggetto* a cui abbiamo sopra accennato. Ogni fase di sviluppo successiva risente di questa impostazione originaria che vede nelle dinamiche dell'aggressività e nel sistema proiettivo il punto di origine, in qualche modo, del processo evolutivo della personalità e anche 'lo snodo', per dir così, da cui muove la patologia. La depressione, nel pensiero dell'Autrice - qui conforme al dettato freudiano - è uno stadio di

sviluppo postumo, non originario, dovuto alla successiva introiezione dell'aggressività precedentemente proiettata sugli oggetti².

Scrivo a tale proposito Paolo Bettineschi: "Il risentimento e l'odio che mi viene dall'incapacità pratica dell'altro-Io di dar séguito ai suoi buoni desideri nei miei confronti sono sempre inferiori e più tenui rispetto al risentimento e all'odio che si accendono in me quando riconosco che l'altro-Io di me si disinteressa o, peggio, attivamente desidera il mio male" (p. 110). Conformemente alla dottrina kleiniana, cui l'Autore espressamente si ispira, egli vede nella percezione dell'altro io come oggetto sadico, che deliberatamente si sottrae a noi, e nel conseguente odio nei suoi confronti e nei confronti della nostra necessaria dipendenza da lui, il punto di origine della patologia. Da questo momento l'io cercherà di *controllare*, di *dominare* l'oggetto percepito come sadico affinché quest'ultimo non possa più sottrarsi, non possa più nuocergli. L'esito di questo processo comandato dall'invidia è, come sappiamo, il tentativo di *finitizzazione* della libertà altrui.

INSUFFICIENZA ESPLICATIVA DEL MODELLO DEL DOMINIO REIFICANTE

Proviamo a vedere le cose *anche* in modo diverso. Ancora più della nostra dipendenza da un altro essere umano, ancora più della nostra dipendenza dall'altrui libertà, noi odiamo di un odio persino più feroce la nostra impotenza, che si manifesta non solo nella dipendenza dall'altrui libertà, ma anche nella dipendenza da tutte quelle cose determinate e finite che si danno nell'umana esperienza e rispetto alle quali noi ci sentiamo (siamo) impotenti. Odiamo la nostra dipendenza dal finito, il nostro essere strutturalmente *finiti*. Questo è un odio totale, ben diverso dall'invidia perché non consente di mantenere l'ambivalenza dell'oggetto odiato, ed è peraltro un odio *senza colpa*, e quindi *senza possibilità di riparazione*. La depressione che fa séguito al sentimento irredimibile della nostra impotenza è una depressione, infatti, *senza colpa*, assai differente dalla depressione introiettiva in cui ci sentiamo cattivi, colpevoli. Il protagonista del romanzo *Il processo* di Kafka cerca la colpa in tutti i modi, ma non la trova punto: non c'è nessuna colpa, se ci fosse ciò significherebbe una qualche vicinanza a un volto umano, mentre c'è solo la vergogna per la propria condizione, per la condizione umana della finitezza.

Prendiamo il caso di un innamorato che intenda sinceramente soddisfare l'amata nei suoi bisogni e nei suoi desideri, o di una madre che voglia fare altret-

² Sulla depressione introiettiva, in quanto contrapposta alla depressione narcisistica, si veda per una considerazione di carattere generale N. McWilliams, *La diagnosi psicoanalitica*, Astrolabio, Roma 2012 (New York 2011), p. 59. Della stessa Autrice si vedano anche nel medesimo volume i capitoli sulla personalità depressiva (pp. 268-301) e sulla personalità narcisistica (pp. 206-26). Per una critica dell'insufficienza del modello introiettivo nello spiegare il fenomeno della depressione si veda, su tutti, B. Grunberger, *Il narcisismo*, Laterza, Roma-Bari 1977 (Parigi 1971), pp. 203-21.

tanto nei confronti del figlio: essi sono messi nella condizione di sperimentare sempre la propria impotenza. Ciò che fa problema qui non è, almeno in prima battuta, la libertà altrui, e la nostra dipendenza da essa, ma sono *i bisogni e i desideri determinati* dell'altro, e la nostra dipendenza da essi, rispetto ai quali noi ci sentiamo impotenti. Ciò che fa problema, in altri termini, non è la libertà altrui nella sua formalità, ma è la *dipendenza strutturale dal finito nella dinamica del riconoscimento*. Noi non siamo in grado di dare all'altro tutto ciò che l'altro ci chiede. E poi l'altro se ne va, non perché è cattivo (l'esperienza dell'oggetto sadico, che deliberatamente si sottrae, di cui parlavamo poc'anzi, nell'ambito del modello del dominio), ma perché non sappiamo dargli ciò che desidera. Si vorrebbe pertanto un'unione tra le coscienze che prescindesse dal finito, un'unione *tra pure forme* che spazzasse via tutto ciò che è determinato, una sorta di *simbiosi* con l'altro che annulla tutte le differenze perché nega tutte le determinatezze, perché nega il finito. L'altro, quindi, è *idealizzato*, cioè considerato *solo* nella sua formalità trascendentale. È l'illusione, se vogliamo, dell'amore romantico, in cui gli amanti si donano *incondizionatamente* l'uno all'altro ('incondizionatamente' significa qui *negando in linea di principio qualsiasi condizionamento finito*), in una unione simbiotica in cui vengono meno lo spazio e il tempo (rimane l'*attimo*), in cui non è possibile invecchiare (l'eroe romantico deve morire), in cui non è possibile generare perché ciò significherebbe introdurre una successione temporale nelle generazioni, in cui, per dirla in breve, tutto ciò che rimanda alla situazionalità e al finito ("alla carne e alla storia", per usare la felice espressione di Bettineschi) viene negato in linea di principio.

Siamo qui in presenza di un modello evidentemente patologico che non è, però, il modello del dominio. In entrambi i casi, sia nel modello del dominio, sia nel modello della simbiosi narcisistica, ben esemplificata dal *topos* dell'amore romantico, la libertà dell'altro è compromessa, ma in modi, a mio avviso, molto diversi. Nel modello del dominio è negata la libertà nella sua formalità, nel modello del narcisismo sono negate le determinatezze finite, cioè vengono negate le condizioni attraverso le quali la libertà in quanto umana può esercitarsi.

IL NARCISISMO COME DIFFERENTE MODELLO DI SPIEGAZIONE DELLA PATOLOGIA ETICA E RILIEVI CRITICI SULLA POSIZIONE DELL'AUTORE IN TEMA DI NARCISISMO

Sarà utile ritornare alla sapienza del mito. Che cosa procura la morte a Narciso? Racconta Ovidio nelle *Metamorfosi* che egli, innamoratosi perdutamente del suo riflesso incorporeo, non potendolo possedere, si mise a contemplarlo, dimenticando i bisogni del corpo fino a morire di consunzione. B. Grunberger e J. Chasseguet-Smirgel ritengono che l'elemento patologico nel narcisismo sia proprio questa 'dimenticanza dei bisogni del corpo', ovvero la negazione della dimen-

sione pulsionale, e la conseguente sua mancata integrazione nella personalità³. Non di diverso avviso è H. Kohut, il quale individua nella depressione narcisistica la presenza della pulsione *isolata*, non integrata nel complesso della personalità⁴.

Fuori dal contesto psicoanalitico, e per venire a un terreno filosofico, più consona a questo scritto, l'elemento patologico nel modello narcisistico è la negazione di tutto ciò che è finito, di tutto ciò che rimanda "alla propria carne e alla propria storia". L'*idealizzazione*, difesa fondamentale della personalità narcisistica contro il sentimento della propria impotenza rispetto ai bisogni e ai desideri determinati, altro non è se non la *negazione del finito*. In tale senso, il modello narcisistico, come patologia nell'etica, differisce dal modello del dominio, *dov'è negato l'infinito*. La percezione dell'altro essere umano *soltanto* come alcunché di infinito ci porta a negare alla radice l'alterità: l'altro è l'*uguale*, lo specchio in cui mi vedo riflesso. Non c'è ambivalenza dell'oggetto perché l'altro è visto come l'assoluta positività, l'infinità in cui si compie la libertà, sia pure una libertà *completamente, assolutamente vuota* giacché ha negato ogni determinatezza. Questa è la tragedia del narcisista: il bisogno di amore incondizionato (non condizionato dal finito, l'amore *nonostante tutto*, l'amore *anche se* noi nulla sappiamo e nulla possiamo, l'amore *nonostante la nostra impotenza*⁵) che alberga nel suo cuore - e che, del resto, alberga nel cuore di tutti noi - lo rende massimamente dipendente dagli altri, da quegli stessi altri che egli non riesce a cogliere.

Quanto al tema dell'alterità, che nel modello di patologia narcisistica è negata alla radice, Paolo Bettineschi svolge delle interessanti osservazioni, che suggeriscono che egli avesse presente le dinamiche di simbiosi narcisistica, senza tuttavia conferire alcuna operatività a tale modello, neppure nell'ambito - sia chiaro - della patologia. Nelle pagine 24 e 25, come pure in una lunga nota alla pagina 186, l'Autore, riprendendo la polemica di Tommaso contro gli Averroisti, rileva che non è possibile prescindere dalle determinatezze che compongono "la mia carne", "la mia storia" e il mio "mondo ambiente determinato" senza perciò perdere me stesso nella mia individualità e confondermi, o essere intercambiabile, con qualsiasi altro soggetto di pensiero. Siamo ben d'accordo, ma non si capisce perché ciò non possa avere alcuna operatività nell'ambito pratico.

Quanto all'idea complessiva che del narcisismo ha l'Autore, sono utili alcune considerazioni che egli svolge alla pagina 121: "dall'angoscia per quel che cade fuori dal suo potere, l'Io può scegliere di difendersi mediante l'erotizzazione narcisistica della sua stessa infinità intenzionale", che conduce a un io ipertrofico che "per assecondare la fantasia della sua signoria sulla totalità di ciò che è [...] deve

³ B. Grunberger, *Il narcisismo*, cit.; J. Chasseguet-Smirgel, *L'ideale dell'Io. Saggio psicoanalitico sulla malattia d'idealità*, Guaraldi, Firenze 1976 (Parigi 1975).

⁴ H. Kohut, *La guarigione del Sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1980 (New York 1977), pp. 70-131. Dello stesso Autore si veda anche *Narcisismo e analisi del Sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1976 (New York 1971).

⁵ Qui "incondizionato" non è sinonimo di *libero*.

anche condursi sulla strada dell'odio per tutto ciò da cui si sente dipendente". L'Autore sta dicendo che, se l'uomo ipostatizza la sua pura forma della trascendentalità ("erotizza la sua infinità intenzionale" - e non si potrebbe fare altrimenti, non essendo egli una infinità *determinata*), ciò avviene a spese delle determinatezze (l'"odio"), ivi comprese - nella mente dell'Autore - quelle determinatezze che sono gli altri esseri umani. Sono d'accordo fino a un certo punto: è vero che il narcisista odia (odia il finito, eccome!, lo disprezza), ma anche *idealizza*. I due movimenti stanno insieme, sia pure in un ambito patologico, allorché si pone mente alla fenomenologia delle dinamiche narcisistiche: la negazione del finito e la considerazione dell'altro essere umano *per la sua sola natura formale* vanno insieme. Quando l'altro essere umano è idealizzato egli in certo modo esiste: esiste come specchio. Siamo in una dimensione chiaramente patologica e votata al fallimento, ma tant'è.

L'Autore ritiene, inoltre, che il narcisismo non abbia carattere originario, ma sia esclusivamente un processo difensivo, quindi reattivo e derivato. Anche qui sono d'accordo solo in parte: il narcisismo è nient'altro che il nostro bisogno d'essere riconosciuti per quello che siamo, vale a dire *nonostante i limiti dettati dalla nostra condizione di esseri finiti*. Se lo consideriamo in questa accezione, il narcisismo è alquanto di originario, perché è il bisogno d'essere riconosciuti *tout court*. Può essere un processo difensivo soltanto *in hoc statu viae*, in cui sperimentiamo un divario da noi non superabile tra la forma dell'infinità intenzionale e i contenuti intenzionati, che non adeguano la forma. Un po' dobbiamo proteggerci dalla nostra finitezza e dalla nostra impotenza: è inevitabile. Quando l'uomo è messo innanzi alle proprie sconfitte chiede che l'altro non guardi molto alle sue miserie: è giusto che sia così. Diventa invece un processo difensivo *patologico* quando pretendiamo che il finito *non abbia parte alcuna* nella dinamica del riconoscimento.

Non sono invece d'accordo con l'Autore nell'individuazione di ciò rispetto a cui il narcisismo sarebbe un processo difensivo. Egli infatti ritiene che esso sia "una difesa contro l'angoscia per l'aggressione dell'altro da sé" (p. 121). Io piuttosto ritengo che esso sia una difesa contro la nostra impotenza rispetto a bisogni e desideri determinati. In entrambi i casi l'essere umano si difende in ultima istanza contro l'impotenza, ma nel primo caso la minaccia viene dalla libertà di un oggetto percepito come cattivo, nel secondo caso la minaccia viene da noi stessi e dalla nostra insufficienza. Nel primo caso nego l'altrui infinità, nel secondo caso nego le altrui determinatezze. Nel primo caso l'oggetto è percepito come ambivalente, in parte buono e in parte cattivo, ed è questa la ragione per cui ho interesse a dominarlo, nel secondo caso è percepito come totalmente buono.

Più in generale, ho l'impressione che l'Autore abbia del narcisismo un'idea modellata sugli eccessi del soggetto idealistico, produttore dell'intera realtà: l'io ipertrofico dell'idealismo sarebbe il paradigma del narcisismo. C'è molto di vero

in questa idea: è del resto autentica dottrina hegeliana che il finito sia ideale. Tuttavia, l'Io grandioso non è che una delle manifestazioni di ciò in cui consiste la patologia del narcisismo, essendo quest'ultimo non meno evidente nelle situazioni depressive, laddove la forma si disgrega, logorata dal commercio proprio con quel finito di cui ci si vuole sbarazzare, e l'uomo si sente frammentato, 'a pezzi', senza orizzonte, ridotto alla molteplicità irriducibile delle cose finite. Del resto, le forme vuote prima o poi si dissolvono.

CONCLUSIONI

Finora ho tentato di ampliare l'orizzonte individuando quello che, secondo me, è un modello differente di spiegazione della patologia nell'etica. Vorrei tornare sulla questione della libertà. Sia il modello del dominio sia il modello del narcisismo sono modelli patologici che infirmano la libertà dell'altro essere umano. Se consideriamo l'imperativo kantiano di considerare l'altro uomo sempre anche come fine e mai solo come mezzo, troviamo che in entrambi i modelli interpretativi l'essere umano è reso strumento, ma, a mio avviso, in modalità diverse. Nel modello del dominio l'altro io è reificato con *tutte* le sue determinatezze. Nel modello del narcisismo l'altro è fatto strumento solo in quanto è reso *specchio* per l'io. Ciò che dell'altro uomo viene reificato è insomma la *sua sola natura formale*, escluse tutte le altre determinatezze. Lo specchio non si manipola, ma riflette. Mentre il dominatore ha l'intento di controllare e manipolare l'altro essere umano, compresa la sua libertà, compreso il suo desiderio, compreso il suo pensiero esattamente come si usa questo computer o si usa l'auto per andare al lavoro, il narcisista sa che quella determinatezza che è l'altrui trascendentalità, la pura forma dell'altrui trascendentalità ipostatizzata, non è uguale a tutte le altre determinatezze. Il narcisista, insomma, ha la consapevolezza dello scarto qualitativo che c'è tra tutte le determinatezze finite di questo mondo e una determinatezza che ha per contenuto la forma dell'infinità. Pertanto anche le modalità di inficiare la libertà altrui sono diverse. In tal senso mi pare che il modello del narcisismo non sia riconducibile al modello del dominio, ancorché in entrambi venga operata una reificazione e venga fatto dell'altro un uso strumentale.

IL DESIDERIO RIPARATORE

ANTONIO DA RE

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

antonio.dare@unipd.it

ABSTRACT

The paper is focused on the following philosophical issues discussed by Paolo Bettineschi in his book entitled *L'oggetto buono dell'io. Etica e filosofia delle relazioni oggettuali*: the transcendental structure of thinking and desire; subjectivity and intersubjectivity, the good and the right; hospitality and rejection. It also suggests an analogy between the ethics of restoration and the restorative justice theory.

KEYWORDS

The Good, Desire, Restoration, Restorative Justice

IL METODO DELLA MEDIAZIONE

Quello di Paolo Bettineschi¹ è un libro ricco e denso, attraversato da un'intenzionalità filosofica, che si dipana, pagina dopo pagina, con grande rigore e nel contempo con un'intensa partecipazione personale. Il rigore si deve all'analisi trascendentale, sia ontologica che antropologica, sviluppata specialmente nei primi capitoli, ma che poi accompagna e sostiene, passo dopo passo, la ricerca etica; la partecipazione personale affiora nell'indagine più strettamente etica, dove lo stile riflessivo si fa anche più marcatamente introspettivo, in una sorta di riproposizione della gloriosa tradizione della meditazione filosofica. Ne nascono così pagine filosofiche assai belle, anche stilisticamente, cariche di intuizioni, spunti e suggestioni, che spingono il lettore a proseguire autonomamente la riflessione proposta dall'autore. In questa sede non è mio intendimento riproporre analiticamente il cammino percorso da Bettineschi; mi limito qui solo a svolgere due considerazioni preliminari, alle quali poi seguirà un esame più disteso delle ultime pagine del libro dedicate all'etica della riparazione.

La prima considerazione concerne la struttura del volume e il procedere dell'autore. Per usare un'immagine ci si trova di fronte a dei cerchi concentrici che

¹ P. Bettineschi, *L'oggetto buono dell'io. Etica e filosofia delle relazioni oggettuali*, Morcelliana, Brescia 2018.

sempre più allargano la prospettiva, a partire però dal nucleo originario costituito dalla considerazione della nostra presenza nel mondo. Come risulta dal primo capitolo, il mondo mi appare nell'insieme degli oggetti che progressivamente si rendono presenti e nel contempo vengono da me pensati. E in questo insieme di oggetti, che si dà come altro, vi sono delle differenze per me rilevanti: alcuni oggetti solo riduttivamente possono essere dichiarati tali, perché mi si presentano come soggetti, a me simili, come quindi altri Io.

Di qui il passaggio, nel secondo capitolo, a considerare la relazione dell'Io con l'altro-Io, sino a giungere a dichiarare (e a dimostrare) che l'intersoggettività è necessaria. Il cerchio si allarga così all'interrogazione propriamente etica sulla malvagità e la bontà prima dell'oggetto (terzo capitolo) e poi di quegli oggetti *sui generis* che sono gli altri Io (quarto capitolo). Di questa prima parte del volume incentrata sull'ontologia e l'antropologia trascendentale, conta rilevare specialmente quella doppia caratterizzazione che costituisce il nostro essere e alla quale si perviene grazie all'analisi dell'oggetto che è pensato (e non può non essere pensato) e che è desiderato come buono (e non può non essere desiderato). Di qui l'intrascendibilità del pensare come originario aver presente il mondo, "orizzonte potenzialmente infinito della presenza o dell'apparire della realtà medesima" (p. 36), come pure l'intrascendibilità del desiderare, per cui gli oggetti del mondo si danno come qualcosa di buono o di cattivo per me, qualcosa da desiderare (o avversare), di nuovo un orizzonte dal quale non si può fuoriuscire. È quindi illusorio ed espressione di astrattezza immaginare di poter sospendere la logica del pensare e del desiderare che ci contrassegna; detto altrimenti, in una prospettiva più direttamente antropologica, siamo esseri pensanti e desideranti o, come direbbe Aristotele², in riferimento alla scelta (*proairesis*), propria sola degli umani, noi siamo ragione che desidera e desiderio che ragiona.

La seconda considerazione concerne ciò che si potrebbe definire il metodo della mediazione e del rifiuto delle opzioni unilaterali e riduttive. Ciò emerge specialmente nella relazione intersoggettiva, che mi costituisce e mi contrassegna, e che certo non può conoscere una sorta, di nuovo, di illusoria e astratta sospensione. Ebbene, l'altro-Io è al contempo infinitezza e finitezza. L'infinitezza è attestata dalla soggettività, dalla sua apertura potenzialmente infinita, in quanto pensiero e desiderio, al mondo; ma è l'apertura di un essere che è pur sempre finito, determinato. Questa doppia e contestuale appartenenza indirizza l'etica e la invita a evitare soluzioni semplicistiche e unilaterali di assolutizzazione dell'altro-Io (e di me stesso), ma anche di finitizzazione, come se l'altro-Io fosse riducibile alla sola finitezza e fosse oggettivabile e reificabile, dimenticando che egli è *anche* infinitezza. La logica della mediazione, che riposa su questa implicazione di finito-infinito, consente a Bettineschi di prendere le distanze da riduzionismi e unilateralità. Egli opportunamente critica l'estremizzazione del duplice movimento, negativo e posi-

² *Eth. Nic.*, VI 1139a 30-1139b 5.

tivo, che può condurre all'assolutizzazione della logica del respingere come pure di quella volta all'assolutizzazione dell'accogliere. Si tratta di unilateralità per un verso impossibili e per un altro verso autocontraddittorie: nella pratica (e nel pensiero) non è possibile respingere da Noi ogni cosa, ogni soggetto; c'è bisogno di instaurare una qualche relazione, magari minimale, parziale. Così non è possibile, data la nostra natura finita, accogliere tutto e tutti. Da ciò consegue anche la critica dell'ospitalità assoluta e incondizionata di cui parla Jacques Derrida.

UNA MEDIAZIONE CARENTE?

Una qualche carenza nell'esplicitare appieno le potenzialità dialettiche della logica della mediazione si può forse rinvenire nelle pagine, comunque stimolanti, dedicate alle figure contrapposte dell'avidità e dell'invidia da un lato e della gratitudine sociale dall'altro. L'avidità è un appropriarsi del bene, ma in modo esclusivo, come fosse destinato a essere *tutto e solo* per me, per togliere all'altro, avvertito come nemico, qualsiasi possibilità di accedervi; ad essere consequenziali, la deriva escludente dell'avidità dovrebbe condurre paradossalmente alla distruzione del bene, per evitare che altri ne godano, sottraendo però in tal modo anche a se stessi la possibilità di continuare a goderne. L'invidia nasce dalla percezione che l'aggressione altrui sia già diventata realtà, e allora nutro nei riguardi di chi mi ha aggredito l'invidia per il bene di cui egli gode e che a me dovrebbe spettare.

A ciò fa da contraltare la gratitudine sociale, come "condizione di possibilità della giustizia sociale" (par. 58): essa nasce dalla fiducia nell'altro e dalla possibilità quindi di godere, io e l'altro, del bene; anzi, è ancor più la scoperta del bene che può provenire proprio dall'altro; di qui quel senso di riconoscenza verso l'altro, grazie al quale do compimento al mio desiderio dell'oggetto buono.

Quelle sull'avidità e l'invidia sono riflessioni molto suggestive, nelle quali sembrano quasi riecheggiare reminiscenze nietzschiane. Tuttavia v'è da chiedersi se la gratitudine non rappresenti una sovradeterminazione del movimento positivo, se essa cioè non si ponga in modo eccessivamente sproporzionato rispetto alla negatività distruttiva dell'atteggiamento avido e invidioso. La gratitudine rinvia senz'altro a una positività, la quale però si dà nella sua completezza di positività e con ciò rende possibile una giustizia sociale piena; ma ancor prima di giungere a questi vertici, ardui e impegnativi, si può pur sempre transitare attraverso una positività più modesta, ma anche più realistica, che funge da antecedente per l'eventuale, successivo manifestarsi della positività della riconoscenza. Si potrebbe così parlare di positività minimale, nei termini di un'apertura all'altro, di un fidarsi che non è ancora perfezionato dalla gratitudine, e che tuttavia ha la sua rilevanza e come tale va valorizzato, anche per contrastare la potenza del movimento negativo, sempre molto efficace nell'esplicitare la sua carica distruttrice.

I cerchi ulteriori sono costituiti dagli ultimi capitoli. Il quinto approfondisce il legame della giustizia con il bene, muovendo delle critiche agli approcci formalistici e astratti delle etiche pubbliche *à la* John Rawls, del quale però si ammette che in qualche misura riconosca l'importanza dell'implicazione con il buono, attraverso la distinzione tra un concetto ristretto e uno ampio, largo di giustizia. Del sesto, in riferimento all'accogliere e al respingere, qualcosa si è già detto. Resta da considerare l'ultimo capitolo, il settimo, su distruggere e riparare, considerati come sviluppo della logica del respingere e dell'accogliere. Esso riveste un'importanza del tutto speciale perché delinea i tratti di una vera e propria etica del riparare. Questa costituisce l'esito ultimo a cui perviene la filosofia delle relazioni oggettuali. "Tutti coloro che riparano (...) - scrive l'autore - senza disperare sotto il peso del loro stesso odio e della loro stessa colpa, sono coloro che *non si lasciano vincere dal male, ma vincono il male con il bene*" (p. 205). E ancora, per riproporre le ultime battute del libro, "riparare mostra di essere non solo il nome del nostro ultimo dovere. Riparare, prima ancora, mostra di essere il nome di una pratica che è essa pure qualcosa di sommamente buono. Per essenza, dunque, non possiamo smettere di desiderare e di esercitare la riparazione. Riparando, infatti, diamo seguito al più radicale dei nostri desideri: che il bene abbia infine ragione di tutto" (p. 206).

ETICA DEL RIPARARE E *RESTORATIVE JUSTICE*

L'etica del riparare, delineata nelle ultime pagine del libro, non fa che confermare, con altri termini, la tesi fondante del libro ovvero l'intrascendibilità del desiderio (e del pensare). Non possiamo non desiderare; ma quando questo movimento della nostra soggettività si lascia fuorviare da fraintendimenti e illusioni desiderando qualcosa che appare buono, ma tale non è, quando esso giunge persino a provocare il male verso sé e gli altri, ecco che esso ha in sé comunque le risorse per riproporsi nuovamente, ma in forme rinnovate. La riparazione è il nuovo volto del desiderio, che ora si attiva con l'obiettivo di ripristinare la logica originaria del bene, la quale era stata contingentemente misconosciuta e avversata.

Le belle e profonde riflessioni dell'autore richiamano alla mente quel filone fecondo di ricerche, studi e realizzazioni di pratiche di vita che va sotto il nome di giustizia riparativa (*Restorative Justice*); di tale prospettiva, sviluppatasi per lo più all'interno del diritto penale, a dire il vero non si fa menzione nel libro, eppure le somiglianze con la filosofia delle relazioni oggettuali non mancano. La *Restorative Justice*, infatti, prende le mosse dalla convinzione che il reato non sia primariamente una lesione che colpisce il corpo sociale: secondo una simile rappresentazione, tipica della dottrina penale retributiva, alla lesione che mette in pericolo l'ordine sociale deve corrispondere l'espiazione della pena, anche come forma di tutela della comunità stessa. In tal modo, però, non si presta particolare attenzione

proprio alla figura della vittima; prova ne sia che questa rimane quasi sullo sfondo della dinamica processuale, incentrata sulla dialettica che si sviluppa tra l'accusato, fisicamente presente, e il corpo sociale, simbolicamente rappresentato dal pubblico ministero.

Secondo la *Restorative Justice*, invece, il reato è in primo luogo una lesione grave dell'integrità, fisica e psicologica, della vittima; esso causa gravi sofferenze, dolori, perdite anche gravi, a volte persino la morte, colpendo in primo luogo la vittima, e certo anche la comunità, ma in modo indiretto. Il focus si sposta così sulla figura della vittima e sul danno patito e, conseguentemente, sull'obiettivo di promuovere modalità di riparazione del danno stesso: ora la domanda fondamentale non è più quali siano le sanzioni proporzionate al reato commesso, ma come si debba intervenire per riparare al male prodotto. Ovviamente le domande sulla colpevolezza del soggetto e sulla sua possibile punibilità continuano ad avere una loro rilevanza; ma tali domande non sono prioritarie nel senso che esse dipendono da un interrogativo ancor più rilevante ovvero se sia possibile riparare al danno patito dalla vittima.

Nata negli Stati Uniti ad opera di criminologi quali Howard Zehr³, la teoria della giustizia riparativa si è via via affermata come possibile alternativa alla teoria retributiva o almeno, in approcci più moderati, come una sua possibile integrazione. Lentamente dalla riflessione teorica si è passati alla costruzione, sul piano culturale e sociale, di pratiche ispirate alla logica riparativa come quelle imperniate sulla mediazione di un terzo imparziale nel caso di conflitti tra più soggetti; poi si è giunti anche alla individuazione, negli ordinamenti giuridici, di misure e procedure di tipo riparativo. Organismi internazionali quali il Consiglio Economico e Sociale dell'ONU e l'Unione Europea hanno in modo sempre più marcato promosso nelle politiche sociali e giudiziarie la *Restorative Justice*; questa, nella *Direttiva 2012/29* dell'Unione Europea, viene definita come "qualsiasi procedimento che permette alla vittima e all'autore del reato di partecipare attivamente, se vi acconsentono liberamente, alla risoluzione delle questioni risultanti dal reato con l'aiuto di un terzo imparziale". In tale definizione sono contenuti in nuce i tratti qualificanti e distintivi della *Restorative Justice*. Perché possa esplicarsi, questa esige che si dia una partecipazione attiva da parte sia della vittima che dell'autore del reato; inoltre tale partecipazione dev'essere volontaria, beninteso da parte anche del colpevole; l'obiettivo è quello di ricostruire la relazione tra il colpevole e la vittima, che ha subito una lesione a causa del reato subito; fondamentale è poi la mediazione esercitata da un terzo imparziale.

Non è il caso qui di addentrarsi troppo in un'analisi approfondita di tale teoria. È sufficiente osservare come essa sia molto attenta alla dimensione relazionale e si proponga di ricomporla ove questa sia stata compromessa da conflitti, contrasti

³ Vedi H. Zehr, *Changing Lenses. A New Focus for Crime and Justice*, Herald Press, Scottsdale-PA 2005³; Id., *The Little Book of Restorative Justice*, Good Books, Intercourse-PA 2002.

nonché veri e propri atti illeciti. Nonostante tali lesioni, l'assunto fatto valere è che sia possibile ricostruire il tessuto dei legami e delle relazioni, sia possibile quindi riparare al male compiuto attraverso l'attivazione delle risorse dei singoli e della comunità; ne consegue che il tentativo di trovare una soluzione che promuova la riparazione e la riconciliazione riguarda la vittima e il colpevole, e più in generale l'intera comunità.

Questa fiducia nel riprendere il cammino interrotto ben si adatta alle riflessioni proposte da Bettineschi nel suo libro sulla filosofia delle relazioni oggettuali. Anzi, un dialogo tra questa e la teoria della giustizia riparativa sarebbe senz'altro auspicabile e proficuo in entrambe le direzioni. Da tale confronto critico la *Restorative Justice* potrebbe trarre giovamento e così rinvenire un radicamento filosofico-antropologico rigoroso rispetto a pratiche sociali e giudiziarie che si sono affermate e consolidate nel tempo, a partire dalla critica dell'unicità del paradigma retributivo, ma non sempre con una chiara consapevolezza teorica. Da parte sua la filosofia delle relazioni oggettuali, grazie a un simile confronto, vedrebbe indirettamente messi alla prova i propri presupposti, scoprendo come certe istanze riparative siano già in atto, siano già diventate pratiche; l'esito a cui essa perviene, l'etica della riparazione, a partire dall'intrascendibilità del pensiero e del desiderio, non è quindi il frutto di un pensare astratto e intellettualistico, per dirla con Hegel.

Sono molti i luoghi in cui sarebbe possibile tracciare questa possibile convergenza. Mi limito qui a menzionarne uno: esso riguarda il ruolo prezioso, ma potenzialmente ambiguo, che può essere svolto dal tempo. Di fronte a fatti dolorosi, che hanno provocato violenza e offese, sappiamo che il tempo gioca un ruolo indispensabile, perché se mai si riuscirà a pervenire a una qualche forma di riconciliazione - e sappiamo bene quanto sia impegnativo e faticoso - ciò accadrà perché i soggetti avranno avuto modo di rielaborare quanto accaduto in un lasso di tempo adeguato, tale da poter rimarginare le ferite e consentire di ricostruire un nuovo clima di reciproca fiducia. È importante che questo processo di rielaborazione non rimanga chiuso nella dimensione privata, altrimenti risulterebbe essere assai poco significativo. Non solo, oltre ad assumere una valenza pubblica, tale processo necessita anche di elaborare una memoria condivisa, disponibile certo a riconoscere il male e il dolore che si sono manifestati, ma anche ad andare oltre.

Questo andare oltre può anche significare la volontà di sottrarsi a una memoria rancorosa e risentita, spesso alimentata da leader culturali e politici meschini e privi di scrupoli. Con espressione felice, Paul Ricoeur⁴ ha sostenuto che vi è la necessità di un oblio attivo e selettivo, quasi a rimarcare la rilevanza di una memoria capace di superare il passato, ma senza sottostare a pericolosi meccanismi di rimozione. Ricordare quindi, ma in modo attivo, e selettivo, e soprattutto condiviso. Così come ci viene detto dall'etica della riparazione, che non si limita ad am-

⁴ P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Il Mulino, Bologna 2004.

mettere la colpa, ma vuole andare oltre, ricostruendo e praticando il bene. Ciò può avvenire solo evitando l'ambiguo dispositivo della rimozione: "Oltrepassare la colpa, allora, non è annullare o cancellare la colpa oltrepassata. Oltrepassare la colpa è invece portarsi oltre di essa; accedere ad altro di positivo che viene o verrà dopo di quella; arrivare finalmente a riportare il bene dove prima era stato fatto il male" (p. 204).

L'IO, L'APPARIRE E IL PROBLEMA DELL'INTERSOGGETTIVITÀ

FRANCESCO SACCARDI

Università Ca' Foscari di Venezia

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

francesco.saccardi@unive.it

ABSTRACT

Paolo Bettineschi's 'objects relations philosophy' has its foundation in the concept of I, understood as an infinite horizon of intentionality, and in that of recognition of the others as 'P'. This paper shows the limits of a certain understanding of the I and the difficulties raised by the question of intersubjectivity.

KEYWORDS

I, Thought, Intersubjectivity, Totality

Il libro di Paolo Bettineschi presenta un pregio non comune: riesce a tenere insieme la fondazione di alcuni temi etici con un'attenta ricognizione fenomenologica, quasi a ritrovare, nella vasta molteplicità di fenomeni considerati (libertà, angoscia, amore, odio, invidia, avidità, gratitudine sociale, giustizia, colpa, riparazione, ecc.), non una *congèrie* di elementi sprovvisti di una superiore unità, ma piuttosto le 'pieghe dello stesso'. Dove questo 'stesso' è appunto il desiderio umano nella sua trascendentalità e nella sua relazione al bene. La paziente analisi delle diverse categorie della vita morale viene costantemente riportata - come *elencticamente* - a quella matrice fondamentale, che è poi la vita dell'Io in quanto centro di un orizzonte di pensiero desiderante, includente un insieme di relazioni rispetto alle quali l'Io stesso non può mettersi 'a distanza'. Innanzi tutto quelle relazioni - buone o cattive - che l'Io intrattiene con gli altri-Io. In questa occasione, si vorrebbe concentrare l'attenzione sui primi due capitoli del lavoro, dedicati, rispettivamente, alla relazione d'apparire che l'Io intrattiene con il mondo oggettuale e alla dinamica di reciproco riconoscimento tra l'Io e l'altro-Io; capitoli che peraltro costituiscono - come è facile intuire - la base di tutte le considerazioni successive.

Il capitolo primo si apre con la perentoria affermazione: “Il mondo mi appare”¹. A cui si aggiunge la precisazione, o l’esplicitazione, secondo cui il mondo appare ‘a me’. Ma l’apparire è poi la *presenza a me* del mondo, per la quale di quest’ultimo si afferma l’esserci. Il mondo – cioè “l’insieme processuale delle cose che a me appaiono”² – è dunque qualcosa di cui si accerta l’esistenza in base al suo apparire (a me). Anche se poi questo stesso apparire, questa stessa presenza può essere affermata come presente soltanto in seguito ad una *riflessione*, ad un ritorno intenzionale a quel soggetto (Io) cui il mondo, originariamente e preliminarmente, appare³. Se però tra ‘apparire’ e ‘presenza’ la sinonimia, o l’identico campo semantico, una volta esplicitata non provoca nessuna difficoltà, meno pacifica risulta essere invece l’assunzione di un rapporto di doppia implicazione tra l’esser-presente e l’esser-pensato di ogni ente che entra a costituire il mondo che (mi) appare. Secondo Bettineschi, infatti, non solo si deve dire che ‘se qualcosa è presente, allora è pensato’, ma altresì che ‘se qualcosa è pensato, allora è sempre anche presente’⁴.

A proposito di quest’ultimo aspetto, si può osservare che il rapporto di implicazione tra l’“essente-presente” (o l’essere in quanto è un determinato essere che è presente) e l’“essente-pensato” (o l’essere in quanto è un determinato essere che è pensato) è un rapporto tra *distinti*, che appunto si co-implicano. E tuttavia, almeno in queste battute iniziali, non viene in chiaro quale sia, da un lato, la ragione della loro reciproca implicazione, dall’altro, il significato (e gli esatti confini) del loro differire. Poco più avanti si ritorna sull’argomento, indicando che l’esser presente di qualche cosa è “*lo stesso* che l’esser pensata di quella cosa secondo la forma o la determinatezza esatta che a quella cosa compete”⁵. L’ipotesi di poter spaiare pensiero ed apparire o esser-presente, allora, viene rigettata negando non soltanto la disequazione (o l’alterità sul piano estensionale) dei due termini, bensì la loro stessa differenza, in quanto si afferma che è impossibile pensare a una cosa determinata (sia: *A*), senza che quella determinata cosa appaia “nella forma esatta e nei limiti che la individuano”⁶. Ossia la determinatezza con la quale la cosa (*A*) appare ed è presente è insieme (e *simpliciter*) l’identità secondo cui è pensata quella medesima cosa. Non è possibile, cioè, che una certa cosa sia pensata se non appare al pensiero che la pensa secondo l’essere che la costituisce come quel certo essere che è (*A*)⁷. Con questo, appunto, a discapito di quanto implicitamente presuppone

¹ P. Bettineschi, *L’oggetto buono dell’Io. Etica e filosofia delle relazioni oggettuali*, Morcelliana, Brescia 2018, p. 13.

² Ibi, p. 14.

³ Cfr. ibi, p. 13.

⁴ Cfr. ibi, p. 14.

⁵ Ibi, p. 20 (corsivo aggiunto).

⁶ Ibi, p. 21.

⁷ Cfr. ibidem.

sto, viene ribadita l'identità (anche) intensionale di pensiero e apparire attraverso la medesimezza di 'essente-presente' ed 'essente-pensato'⁸.

Per quanto riguarda invece il primo aspetto, l'apparire *a me* di ciò che appare viene risolutamente inteso da Bettineschi come il riferimento originario del pensare - dell'aver presente il mondo - all'Io, al 'mio' Io determinato. Quel soggetto che una certa tradizione di pensiero ha chiamato 'io empirico', relegandolo al ruolo di un semplice contenuto o oggetto di pensiero (pensato e non pensante), e contrapponendolo così all'Io trascendentale, che sarebbe il solo soggetto dell'atto di pensiero. Questa contrapposizione, che pure secondo Bettineschi ha delle precise ragioni storico-teoretiche⁹, deve essere lasciata cadere. Se il riferimento originario all'Io (empirico) fosse messo da parte, il contenuto pensato (o che è presente) dovrebbe esser contenuto di un *altro* pensiero, venendo infine a dire che quel che è pensato (o presente) non è *da me* pensato (o *a me* presente), e dunque che il contenuto - *attualmente* - pensato (o presente) non sarebbe per nulla pensato (o presente), ma piuttosto un 'pensiero di nulla' che è 'nulla di pensiero'¹⁰.

La rivendicazione del singolo quale soggetto del pensare, viene effettuata da Bettineschi ricordando la polemica di Tommaso d'Aquino contro gli averroisti. Come noto, pur senza entrare in ricostruzioni storiche particolareggiate, si può affermare che secondo la posizione averroista nell'atto intellettuale si realizza un'unione tra l'intelletto possibile (separato) e l'immagine che è nell'individuo umano (nella psiche). Così come ciò che è sentito si realizza in due diversi 'soggetti' (o istanze), ossia nella cosa sentita e nel senziente (in cui la cosa sentita esiste come 'sentita'), analogamente si danno due diversi 'soggetti' del concetto:

⁸ Non si sta - come risulta chiaro - implicitamente sostenendo che qualcosa (A) possa esser presente o apparire, senza che esso sia pensato come quel certo essere che è (come A), con ciò stesso pensando un qualsiasi altro essente (non A); ipotesi giustamente rifiutata da Bettineschi (cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., pp. 20-21). Si sta piuttosto domandando di esplicitare il fondamento della presunta ragione per la quale 'pensare' un certo contenuto (A) significhi, insieme e indistintamente, 'avere presente' quel determinato contenuto (mostrarne la ragione, s'intende, facendo a meno di ricorrere - come invero accade nel discorso di Bettineschi - circolarmente all'affermazione dell'impossibilità che qualcosa possa essere pensato senza che esso appaia nella determinatezza con cui viene pensato).

⁹ Ragioni che sono da additare, secondo l'Autore, al peculiare intendimento, da parte soprattutto dell'attualismo gentiliano, del pensiero come creatore dei propri contenuti, anziché come pura manifestazione di questi stessi contenuti. Non è possibile, nel limitato spazio di questo scritto, prendere in considerazione l'articolata analisi che Bettineschi propone dell'attualismo e della sua fondamentale "autocontraddizione" (cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., pp. 17-20, 25-34), e in particolare la convinzione secondo cui sarebbe "in ragione della potenza creativa che l'attualismo [...] attribuisce al pensare" che lo stesso attualismo è "costretto a riferire l'attività del pensare ad un Io trascendentale differente dall'Io individuale" (ibi, p. 40), che pure risulta massimamente degna di discussione. Quasi che, affermando invece la natura unicamente manifestativa del pensiero, in quanto esercitata da un soggetto non potente rispetto ai propri contenuti come si trova ad essere l'Io (empirico), si debba necessariamente escludere - e non già prescindere soltanto -, nell'immediatezza, (da) una valenza ontotetica dell'atto di pensiero.

¹⁰ Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., p. 22.

l'immagine (il fantasma) dalla quale è astratto e l'atto di conoscere intellettivamente. L'uomo è dunque partecipe dell'atto intellettivo in quanto si unisce a lui quel concetto nel primo senso (l'immagine che è intesa). Se le cose stessero in questo modo, obietta Tommaso, e cioè se l'unione tra l'intelletto e l'uomo singolo avvenisse mediante il fantasma, l'uomo singolo, che fornisce all'intelletto i fantasmi, sarebbe non intelligente, ma inteso¹¹. Opportunamente Bettineschi traduce nei seguenti termini l'interrogativo della polemica: "Io sono qualcosa di semplicemente pensato, oppure sono qualcosa di anche pensante? L'attività del pensare [...] è la mia fondamentale attività (quell'attività cessata la quale Io non ci sono più), o è un'attività che in definitiva non mi riguarda se non come uno dei suoi innumerevoli contenuti?"¹². Richiamandosi appunto a Tommaso, egli afferma che "sono proprio Io, *nella mia determinata singolarità* (e quindi *nella distinzione da quel che Io non sono*), che penso"¹³; cioè *Io*, inteso nella mia individualità, sono essenzialmente un pensante, e non un pensato tra gli altri. Altrimenti, sarei insieme - e sotto il medesimo rispetto - cosciente e non cosciente: pensando, dovrei pensare di pensare, non essendo Io quello che pensa pensandosi¹⁴.

Ora, a ben vedere la *pars destruens* e la *pars construens* dell'argomento di Tommaso non sembrano efficaci allo stesso modo. In particolare, nella sua critica alla posizione averroista si viene a dire, in ultima analisi, che negando l'appartenenza del pensare a questo attuale orizzonte di pensiero, si fa del pensante (del soggetto dell'atto di pensiero) un pensato, ma si può fare del pensante (unicamente) un pensato solo sul fondamento del pensare in atto. Si tratta, dunque, di un'argomentazione di tipo elentico¹⁵. E tuttavia, con ciò si è affermato che deve esserci un soggetto di pensiero. Anche se questo non vuole ancora dire che sia *quest'uomo* (singolare) a pensare. Tale affermazione è trattata da Tommaso come un'immediatezza di tipo fenomenologico ("*manifestum*"), ma dovrebbe risultare da una dimostrazione. Infatti, Tommaso non può certamente sostenere che non esista una connessione necessaria tra quest'uomo e il pensare, affidando l'appartenenza del pensare al soggetto ad una semplice attestazione fenomenologica, fattuale. Questo vorrebbe dire non tanto che è possibile che, ad un certo punto, l'uomo possa non pensare, ma, più radicalmente, che l'uomo potrebbe

¹¹ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas* (cap. III, §§ 62-65, e in particolare § 65). A ciò era già stato aggiunto (§ 61) che è 'manifesto', cioè immediatamente evidente, che quest'uomo, questo singolo uomo pensa ("Manifestum est enim quod hic homo singularis intelligi: numquam enim de intellectu quaeremus, nisi intelligeremus").

¹² *L'oggetto buono dell'Io*, cit., p. 24.

¹³ *Ibi*, p. 25.

¹⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁵ Tale interpretazione della difesa offerta da Tommaso, peraltro, è in nuce la stessa effettuata da Gentile ne *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano* (Sansoni, Firenze 1963 [1913], cap. IV, par. 13): se c'è ciò che s'intende, dice Gentile, c'è chi intende. L'averroista spiegherebbe l'aliquid, ma non l'aliquis.

continuare ad essere uomo senza che sussista la capacità (non l'attualità) di pensare¹⁶.

Una volta inteso l'atto di pensiero, il pensare, come l'apparire del mondo (di quel complesso oggettuale che, appunto, appare), si deve senz'altro affermare che questa originaria esperienza, nella sua unità, è la *mia* esperienza – la totalità unitaria del contenuto che appare *a me*. L'*unità dell'esperienza* si dice 'mia' non in quanto 'io' ne sia la forma, ossia ciò rispetto a cui si stabilisce la possibilità di manifestarsi o apparire di alcunché (come un elemento presupposto a questo stesso presentarsi), ma in quanto certi contenuti dell'esperienza, che unificati si dicono 'io', si dispongono secondo una specifica relazione con l'atto di pensiero, o dell'esperire in quanto tale. Rispetto a tutti gli altri contenuti di cui si afferma la presenza, infatti, 'io' sono incluso nell'esperienza in modo differente, poiché in essa è inclusa *anche* la mia coscienza, le mie sensazioni, i miei stati d'animo; in una espressione: *il mio stesso aver presente* la realtà che è presente (secondo le varie declinazioni che a questo 'aver presente' competono).

L'apparire – l'atto di pensiero, di nuovo – si costituisce in riferimento all'io, *nel senso in cui* è presente il 'mio' aver presente la realtà o che la realtà è presente 'a me', e sebbene questa determinazione sia *di fatto* inclusa nell'esperienza, non si può pensare un'esperienza attuale che ne sia priva. Il rapporto che sussiste tra la totalità di ciò che appare e l'apparire *a me*, infatti, è il medesimo rapporto tra l'essere che appare (l'essere immediatamente presente) e il suo apparire. Se la presenza immediata (l'apparire) fa parte dell'orizzonte dell'essere immediatamente presente, poiché è essa stessa immediatamente presente, e dunque tra la presenza e l'essere che è presente esiste un rapporto di tipo sintetico (in quanto la negazione dell'appartenenza della presenza all'essere presente non è autocontraddittoria, ma è piuttosto in contraddizione con l'immediata presenza di quella appartenenza), tuttavia l'appartenenza della presenza immediata all'essere immediatamente presente non può costituirsi come una semplice appartenenza di fatto, perché l'appartenenza (l'inclusione) *deve* sussistere in quanto l'orizzonte dell'essere immediatamente presente – rispetto al quale si costituisce l'appartenenza – è affermato come *l'immediatamente presente*, ossia come la *totalità* di ciò che è immediatamente presente¹⁷.

¹⁶ Anche Bettineschi considera l'appartenenza del pensare all'Io come un nesso necessario o essenziale: "Io sono pensiero di quel che è – fondamentalmente" (*L'oggetto buono dell'Io*, cit., p. 41); "se Io non pensassi, Io non sarei Io – e, più radicalmente, Io non sarei" (ibi, p. 44).

¹⁷ In questo senso, la critica neoempiristica all'esistenza di un nesso causale tra l'individuo umano e la coscienza (o il pensiero) deve essere – essa stessa – fatta oggetto di revisione. Secondo tale critica, l'individuo non è il soggetto della coscienza – o, nel linguaggio empiristico, della 'esperienza' –, ma ne è un contenuto particolare tra gli altri. Che l'esperienza includa l'individuo umano e l'insieme di fatti e processi mentali che gli competono è una semplice situazione di fatto, che consente anzi di prospettare un'esperienza possibile in cui non sia presente alcuna 'mente' (cfr. M. Schlick, *Meaning and Verification* [1936], in Id., *Tra realismo e neo-positivismo*, tr. it. a cura di E. Picardi, Il Mulino, Bologna 1974, pp. 206-218; ma si veda anche R. Carnap, *Der logische Aufbau*

D'altra parte, che quel settore particolare di determinazioni che sono immediatamente presenti (costituenti l'io) stiano in un rapporto privilegiato con l'orizzonte dell'apparire, non significa che si possa individuare la 'mia' esistenza, come un 'io empirico' o, più precisamente, come una *individua substantia*, rispetto a ciò che io non sono ('non-io')¹⁸. Piuttosto, ci si limita con ciò ad affermare l'esistenza necessaria di un polo soggettivo (io) e di una necessaria relazione all'individuazione come tale. Non si sta infatti negando la differenza - peraltro sempre ulteriormente analizzabile - tra la presenza (la coscienza) e ciò che è presente (o che è contenuto della coscienza, ma non è esso stesso 'cosciente')¹⁹, ma questa 'relazione di individuazione', pur esigendo una distinzione tra ogni determinazione che valga come concreta individuazione (*hic et nunc*) e la permanenza (o, aristotelicamente, l'*essenza*) che si individua, non può alludere a un permanere rispetto al quale il processo dell'individuazione risulti soltanto (possa soltanto risultare) una variazione di tipo accidentale. Una volta esclusa la riduzione naturalistica della sostanza, in funzione di sostrato permanente (*hypokeimenon*), attraverso l'intendimento di quest'ultima come qualcosa di fenomenologicamente dato, che sorregge l'inerire variabile degli accidenti, bisogna però anche ricordare che tale sostrato è soltanto verosimilmente permanente in relazione a un certo numero e a un certo tipo di variazioni future. E proprio per questo motivo, ricorrere alla permanenza della coscienza di sé come coscienza di un sé empirico-trascendentale per stabilire l'esistenza di una *individua substantia* non è ancora sufficiente a garantire quel tipo di permanenza, perché l'io non è così inteso soltanto come un orizzonte coscienziale permanente, bensì come una certa individuazione empirica del permanere. 'Io' sono l'unità di tutto ciò che in qualche modo appare, in quanto ogni contenuto presente condivide con ciascun altro il suo 'esser presente' (*a me*), e ogni contenuto (*nel suo esser presente*) si dice 'mio' in quanto viene così

der Welt [1928], tr. it. a cura di E. Severino, *La costruzione logica del mondo*, Fabbri, Milano 1966, parr. 64-65, nonostante il 'solipsismo metodologico' di queste ultime pagine venga contestato dallo stesso Schlick). Va però osservato - una volta riconosciuta la giusta istanza fatta valere dal neopositivismo nei confronti di un presunto rapporto necessario tra questo singolo e il pensiero (cfr. infra) - che progettare l'esistenza di un'esperienza in cui non sia presente quella determinazione che è 'il mio aver presente la realtà che è presente', non equivale a prospettare un'esperienza nella quale non sia presente alcuna 'mente', ma significa piuttosto limitarsi a progettare l'esistenza di una esperienza priva della mia coscienza, che appunto non sarà l'esperienza attuale.

¹⁸ Questo, invece, corrisponde all'intendimento di Bettineschi: "Se Io sono Io, e se Io non sono quello che non sono Io, allora nella mia individualità sta pure la distinzione che Io intrattengo con tutto quello che è ed è presente come altro da me" (*L'oggetto buono dell'io*, cit., p. 42). Ma si veda anche, di nuovo: cfr. ibi, p. 25.

¹⁹ D'accordo, in ciò, con Bettineschi, che sottolinea la differenza tra ciò che "si relaziona immediatamente alla mia fondamentale attività di pensiero" e ciò che "non rientra in questa connessione immediata e costitutiva" (*L'oggetto buono dell'io*, cit., p. 42).

unificato, ossia come quello stesso aver presente la realtà che è presente che 'io' *fondamentalmente sono*²⁰.

Nel capitolo secondo viene invece finalmente discussa la questione dell'intersoggettività, ossia della 'conoscenza dell'esistenza di altri (soggetti)'. Una questione – come si è già ricordato – che determina tutto lo sviluppo successivo del libro. Si tratta dunque di interrogarsi sulla paradossale esistenza di un altro Io, e cioè di un essente altro da me (che mi appare come altro da me) che è anche 'Io', ma che Io non sono²¹. La prima precisazione portata da Bettineschi consiste nel rilevare come non si debba identificare il problema dell'esistenza di altri Io con quello riguardante "l'apparire, alla mia coscienza, del vissuto altrui *in quanto vissuto altrui*"²². Anzi, tale errata impostazione del problema sarebbe all'origine delle reticenze con cui una parte della filosofia contemporanea ritiene che l'esistenza dell'altro Io non possa in alcun modo essere il contenuto di una evidenza di tipo fenomenologico. Se infatti la mia individualità costituisce il mio Io, e se il mio Io è il centro del pensare, allora una ipotetica presenza del vissuto (del contenuto di pensiero) altrui sarebbe con ciò stesso negazione della differenza tra il mio Io e l'altro Io²³. Bisogna pertanto distinguere l'esistenza – o l'*esserci* – di un altro orizzonte di pensiero dai suoi contenuti determinati; perché fosse presente

²⁰ Nemmeno il riferimento alla memoria può dirimere, a quanto pare, la questione in favore dell'esistenza di un io empirico (in quanto sostanza individuale) come soggetto di pensiero. (Questo è l'argomento ulteriore prospettato da Bettineschi, per il quale senza il necessario riferimento del pensare alla 'mia carne' o alla 'mia storia', ossia a quella determinata individualità di essente-pensante che mi trovo ad essere, io potrei confondermi con qualsiasi altro soggetto di pensiero e, in ultima analisi, non mi conoscerei più in totalità, "Io non sarei più Io": cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., pp. 186-187, nota 2 di p. 186). Che l'io possa conoscersi 'in totalità', e cioè nell'integrità di sé stesso, potrebbe infatti dipendere esattamente dalla memoria autocosciente con cui l'io farebbe unità di sé con sé, in una dinamica di ritenzione e anticipazione; unità – e continuità – che sarebbe invece negata volendo ridurre l'io ad un semplice avvicendamento di contenuti. Tuttavia, la permanenza fenomenologicamente rilevabile è l'identità presente nella variazione del contenuto dell'esperienza. Quel significato o quell'identità permanente, poi, potrà essere costituito da una serie più o meno stratificata di identità permanenti, dove il sostrato ultimo, rispetto al quale acquistano significato tutte le variazioni del contenuto presente, è la stessa totalità del contenuto presente (in quanto presente a me). Ed 'io', appunto, sono l'unità della presenza dei contenuti di cui si afferma la presenza. Ma, di nuovo, non si può escludere che il sostrato non si costituisca come quella certa sostanza sottesa tanto al momento della presenza quanto a quello dell'assenza di determinazioni che gli appartengono accidentalmente.

²¹ Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., p. 43.

²² Ibi, p. 44, nota 1.

²³ Cfr. ibidem. Su questo punto, l'Autore ritrova una consonanza tra il proprio discorso e quello presente nel § 50 delle *Meditazioni cartesiane*, nel quale Husserl esclude che l'altro Io possa essere presente "con i suoi momenti coscienziali e i suoi fenomeni stessi", così come essi sono dati immediatamente in quella che viene chiamata la "mia sfera primordiale", posta a fondamento di qualsiasi apprensione. Altrimenti, se "il proprio essenziale dell'altro si potesse attingere in maniera immediata e diretta, egli allora non sarebbe che un momento della mia propria essenza e in conclusione egli stesso e io saremmo un'unica cosa" (E. Husserl, *Cartesianische Meditationem* [1950], tr. it. a cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2009, p. 129).

l'intera esperienza altrui si dovrebbe appunto mancare di distinguere la presenza della "semplice formalità" dell'esperire (del pensare, o dell'esser coscienti) di *altri*, dalla presenza dei vissuti intenzionali che determinano concretamente il contenuto di quest'altra coscienza che intenziona il mondo²⁴.

Conviene tuttavia osservare che, siccome anche per Bettineschi il pensare è, fondamentalmente, "l'aver presente il mondo oggettuale"²⁵, se *altri* è presente - e cioè se esiste ed è affermato come presente un altro centro di pensiero - dovrebbe esser presente lo stesso 'aver presente il mondo' da parte di *altri*. L'insistenza sulla valenza soltanto formale della presenza dell'altrui esperire, poi, non può essere invocata per la soluzione delle difficoltà indicate, perché a ben vedere è proprio la dimensione formale del pensare, in quanto 'aver presente il mondo', a disporsi come la corrente dei vissuti intenzionali, rispetto alla quale qualsiasi distinzione di un elemento formale da uno contenutistico mostrerebbe un carattere astratto, non trovando occasione di costituirsi. A meno che s'intenda questa 'presenza formale' come la *sostanza* (l'*individua substantia*), distinta da quelle relazioni accidentali che sono i suoi vissuti intenzionali²⁶. Ma, di nuovo, ciò che Bettineschi ritiene evidente è esattamente quel fondamentale 'aver presente il mondo' da parte di *altri*²⁷. Tanto che, nell'esperienza che si farebbe dell'altro-Io, diversamente

²⁴ Cfr. ibi, pp. 48-49.

²⁵ Ibi, p. 45.

²⁶ Cfr. supra.

²⁷ Cfr. ibi, p. 49. "Questo suo [di altri, N.d.A.] fondamentale aver presente il mondo, mi appare - ossia: mi è evidente. E l'evidenza dell'esistenza dell'altro che è un altro soggetto cui il mondo appare o è presente, a me si presenta quando l'altro a me si evidenzia" (ibidem). Si 'evidenzia', appunto, come un 'aver presente il mondo'. È in relazione a questo aspetto, quindi, che il richiamo alla husserliana 'appercezione analogica', o di 'accoppiamento originario' dell'ego e dell'alter ego (cfr. ibi, p. 54, nota 9) risulta controverso. Nei luoghi della Quinta meditazione sopra richiamati (cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., §§ 50-54, pp. 129-139), Husserl esclude innanzi tutto che la presenza secondaria [Mit-da] dell'alter ego - risultato di una appresentazione o di una certa intenzionalità indiretta - possa mai equipararsi alla presenza primaria [Selbst-da], che costituisce il 'mio mondo', immediatamente presente. Secondariamente, ciò che è presente come oggetto di appresentazione, non essendo un elemento del mio 'primordiale' mondo ambiente, può trovarsi in una associazione accoppiante con esso (e con il mio corpo), secondo Husserl, come se io fossi posto nel modo dell'esser là (dell'altro Io), rispetto al modo dell'esser qui. Così, gli 'stati interni' dell'alter ego si possono inferire a partire dagli indizi comportamentali e corporei del mondo esterno, ma sempre facendo riferimento al mio comportamento (e agli 'stati interni' corrispondenti) in circostanze analoghe. Più che di un "apparire dell'altro da me che è analogo a me" (L'oggetto buono dell'Io, cit., p. 54), si dovrebbe allora parlare dell'istituzione di un'analogia, nel senso però di una debole, allusiva (e soltanto problematica) somiglianza quanto - peraltro - al contenuto della coscienza altrui, e non soltanto al suo esserci (cui si riferisce invece Bettineschi). Che sia presente ad altri un certo contenuto (sia p tale proposizione), desunto dalla mia esperienza, è certamente un problema e non un'autocontraddizione: perché è ben vero che tale contenuto è attinto dalla mia esperienza (dai miei stati psichici), ma, come ogni altro contenuto o determinazione, esso possiede un significato che è svincolabile dalla sua individuazione attuale; ed è in quanto è reso in tal modo disponibile che quel significato viene problematicamente riferito ad un campo di coscienza non appartenente

da quanto accade quando un mero oggetto appare, l'Io avrebbe presente un oggetto che, essendo anche un soggetto di pensiero, lo farebbe a sua volta oggetto²⁸. Si dovrebbe perciò sperimentare l'esser presente a un altro (un altro che non sono Io e che Io pure ho presente), manifestandosi così (anche) il suo pensare come 'aver presente'²⁹. Rimane ad ogni modo sempre da spiegare come si possa configurare l' 'aver presente' - *fenomenologicamente* - senza passare per i vissuti intenzionali.

Negli intendimenti di Bettineschi, infatti, la dimostrazione della struttura intersoggettiva della presenza immediata figura come la conferma dell'impossibilità a darsi della negazione di ciò che è peraltro immediatamente - sperimentalmente - evidente: ossia dell'esistenza degli altri Io quali soggetti pensanti³⁰. Forse anche per questo motivo a tale dimostrazione sono riservate poche rapide battute, e il discorso è rinviato agli scritti dedicati da Carmelo Vigna all'argomento³¹. Pare dunque opportuno ritornare a quelle pagine³², per discutere non tanto la proposta complessiva di fondo, quanto la stessa dimostrazione della necessaria esistenza degli altri Io e, anzi, della natura intersoggettiva del trascendentale. In questo processo dimostrativo, Vigna si domanda quale sia l'origine della notizia della trascendentalità, escludendo ogni possibile alternativa alla risposta che vede questa origine nell'esperienza immediata di una intenzionalità *altra*. Si tratta appunto di verificare se ciascuna esclusione possieda uguale efficacia.

Se l'originario del sapere è 'intenzione di qualcosa' (ossia l'affermazione: 'c'è qualcosa'), dove l'intenzionare è lo stesso apparire del qualcosa, esiste un'implicazione necessaria - seppur di necessità condizionata - tra i due elementi dell'originario, la relazione intenzionale e il 'qualcosa' (il cui esserci determina l'intenzionare, o l'apparire). Ma il 'qualcosa' possiede una valenza totalizzante, poiché si può predicare di un contenuto determinato (finito), dell'intero campo dell'esperienza o della totalità, *simpliciter*, di ciò che è. In questo senso, quando 'qualcosa' si riferisce ad una determinazione finita, il significato di 'qualcosa' non viene saturato, e si è così di fronte ad una disequazione tra il significato e ciò che realmente il significato intenziona. D'altra parte, è la stessa relazione intenzionale, come apparire di qualcosa, che sperimenta la disequazione tra il proprio orizzonte - aperto alla totalità di ciò che è - e il 'qualcosa', quando quest'ultimo è un elemento finito dell'esperienza. Se è vero che la relazione intenzionale non coglie nel finito, ma in sé, la trascendentalità del 'qualcosa', bisogna domandarsi in quale

all'esperienza. Altrimenti sarebbe autocontraddittorio (e non problematico) riferire un mio stato di coscienza - che dunque sarebbe riferito in quanto mio - ad un altro.

²⁸ Cfr. ibi, p. 51.

²⁹ Cfr. ibi, p. 53.

³⁰ Cfr. ibi, pp. 52-53.

³¹ Cfr. ibi, p. 60, nota 12.

³² Soprattutto a C. Vigna, *Sul trascendentale come intersoggettività originaria* (2001), in Id., *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, 2 tomi, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, t. I, pp. 37-63.

modo venga attinta la notizia del ‘qualcosa’ in senso trascendentale³³. Ora, che il referente adeguato di questo significato, e cioè la totalità, esista, non può essere negato, perché posto il ‘qualcosa’ esso è o parte o tutto. Se è parte, deve essere posto il tutto come altro rispetto al ‘qualcosa’ (altrimenti la parte non sarebbe tale); se invece è il tutto, allora viene con ciò stesso affermata l’esistenza della totalità. Pertanto, secondo Vigna, sappiamo (a) che una totalità necessariamente esiste, posta l’esistenza di qualcosa, ma sappiamo pure che (b) “deve essere stata sperimentata, perché ne possediamo la notizia”³⁴.

Si incomincia con l’escludere che l’esperienza fenomenologica dia notizia dell’apparire di una totalità come realtà (onticamente) assoluta. Infatti il contenuto di ciò che appare è molteplice e diveniente, ma la totalità ontica non può apparire, come tale, in modo processuale, mentre l’esperienza attualmente data implica la processualità dei contenuti che appaiono³⁵. Analogamente, l’insieme delle cose che appaiono, pur considerate in totalità (*come* totalità di ciò che appare *in quanto* appare), non differisce per essenza da una singola cosa determinata (e finita), e dunque non può valere come referente reale del ‘qualcosa’ trascendentalmente considerato³⁶. Lo stesso ‘essere’ in quanto significato trascendentale, secondo Vigna, consiste in una nozione determinata, un *ens rationis* prodotto dal pensiero pensante a partire dal reale. La sua natura di contenuto semplicemente *ideale*, o di ‘pensato’, esclude che esso possa essere considerato l’oggetto adeguato dell’apertura originaria del sapere, trattandosi di una realtà onticamente limitata (proprio in quanto significato)³⁷. Se, infine, si volesse ritrovare nell’esperienza stessa del pensare la fonte della trascendentalità del significare, si dovrebbe osservare che la relazione intenzionale termina strutturalmente in altro da sé (non è nulla di

³³ Cfr. C. Vigna, *Sul trascendentale come intersoggettività originaria*, cit., pp. 37-40.

³⁴ *Ibi*, p. 40.

³⁵ Cfr. *ibi*, p. 41. Su questo rilievo si appunta anche l’analisi di Bettineschi (cfr. *L’oggetto buono dell’Io*, cit., pp. 45-46). Tuttavia, si può essere d’accordo sulla circostanza per cui l’attuale esperienza (o, più precisamente, l’esperienza effettuale) non sia esperienza della totalità assoluta di ciò che è (perlomeno in quanto essa risulta – attualmente – priva di quella determinazione che risolve il problema circa l’assolutezza o meno dell’esperienza). Ma ciò non significa negare che una diversa configurazione di questa attuale (cioè ‘mia’) esperienza possa contenere quella determinazione, e la possa contenere in quanto affermazione della coincidenza dell’esperienza con la totalità di ciò che è. Sia consentito, per un approfondimento adeguato della questione, il rimando a F. Saccardi, *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018², cap. II, par. 3.

³⁶ Cfr. *ibidem*. Riguardo a questa esclusione, si veda: *infra*, nota 40.

³⁷ Cfr. *ibidem*. Vale la pena di precisare come nel discorso di Vigna non si postuli il valore dell’astrazione o, diversamente, della facoltà astrattiva del soggetto, in quanto capacità di produrre (da sé) la nozione di trascendentale a partire dall’esperienza di una certa determinazione. Si fa riferimento piuttosto alla condizione di questa produzione, ossia alla necessità che l’apprensione di un significato trascendentale (quale quello di ‘essere’) sia risultato dell’esperienza di un trascendentale reale.

determinato se non, appunto, l'apparire del contenuto), e termina su di sé solo in quanto si media nel contenuto di cui è apparire³⁸.

A questo punto non rimarrebbe che riconoscere l'“esperienza immediata di una *trascendentalità reale* originariamente *altra* dall'intenzionalità trascendentale come lato dell'originario: cioè sull'esperienza di altri, ma come esperienza di una *soggettività* *altra*, non semplicemente come esperienza di un comportamento che mi somiglia, che è analogo ecc. all'esperienza della trascendentalità che dico mia”³⁹. Diversamente, del resto (e per ribadire la forza dell'argomento), si incorrerebbe in una impossibilità. Intendendo l'apertura della soggettività trascendentale come relazione intenzionale a un contenuto *solamente* empirico (o determinato nella sua finitezza), la disequazione tra l'orizzonte dell'apparire e il proprio contenuto sarebbe di tipo *strutturale*, ossia la formalità dell'apparire, nella sua trascendentalità, sarebbe apparire di nulla (non potendo l'apparire dividersi in parti, come il suo contenuto, e dunque dovendo predicare *simpliciter* la nullità di esso). Infatti l'apparire come forma, *in quanto tale*, avrebbe nel contempo un'apertura intenzionale infinita e un contenuto (finito) incapace di adeguarne la formalità. Sarebbe, in altri termini, un intenzionare senza oggetto proprio. Ma apparire di nulla è lo stesso che nulla di apparire. Eppure l'apparire è momento necessario dell'originario in quanto immediatamente dato. L'unica alternativa possibile sarebbe quella di concepire di fatto – per non rinnegare la trascendentalità della relazione intenzionale che è il sapere originario – un'equazione tra contenuto empirico e trascendentale; ma, di nuovo, poiché l'apparire trascendentale ‘fa uno’, formalmente, con ciò che appare, l'apparire sarebbe apparire solo dell'empirico, e cioè apparire empirico (e non apparire trascendentale *dell'empirico*), negando in ultima analisi la trascendentalità in quanto tale⁴⁰.

³⁸ Cfr. ibi, pp. 41-42.

³⁹ Ibi, p. 42. L'immediata esperienza di una soggettività *altra*, sarebbe esperienza di un'equazione di tipo intenzionale: “questo identico che ci accomuna è il nostro [mio e dell'altro Io, N.d.A.] essere dei centri di pensiero o dei soggetti di pensiero. Questo è il tratto infinito che appare quando l'altro-Io mi appare” (*L'oggetto buono dell'Io*, cit., p. 64). A cui si aggiunge: “E per il fatto che questo è un tratto comune, identicamente presente in me come nell'altro-Io, la sua presenza innanzi a me (o il suo pensiero da parte mia) non può trasformarmi in altro da quello che sono” (ibidem).

⁴⁰ Cfr. ibi, pp. 45-46. Si veda anche quanto afferma Bettineschi: “se pensassi sempre e solo cose finite o sempre e solo dei meri oggetti, il mio pensiero sarebbe complessivamente nient'altro che qualcosa di finito e di meramente oggettuale. Il mio pensiero, cioè, sarebbe solo apparire-finito. [...] Io sarei soltanto un mero oggetto o una cosa finita, e non un soggetto che sta al centro di un orizzonte potenzialmente infinito di pensiero e di apparire. Qui l'assurdo” (*L'oggetto buono dell'Io*, cit., p. 61). Il punctum stantis aut cadentis di tutto questo giro argomentativo, risiede nella immediata (e attuale) disequazione tra l'orizzonte trascendentale dell'apparire e il contenuto che appare. L'apparire trascendentale – in quanto tale o nella sua formalità – non sarebbe saturato dal contenuto empirico, nemmeno considerato nella sua totalità. Ma se si riconosce la natura indeterminata dell'apparire, o, più precisamente, del suo essere determinato solo in relazione al proprio contenuto, nulla impedisce che l'orizzonte dell'apparire sia inteso come il puro esser manifesto del mol-

L'esito eccezionalmente significativo di questa dimostrazione consiste nella "posizione della relazione intersoggettiva come l'autentico volto della struttura originaria"⁴¹. Bisogna ritornare, allora, a quel principio ritenuto da Vigna inaggrabile, per il quale noi sappiamo sempre a partire da una realtà data. E certamente questo è quanto attesta l'intenzionalità originaria: *aliquid est*. Tuttavia, aggiungere che persino della 'totalità' (o dell'essere nella sua valenza trascendentale) ne possediamo la notizia *in quanto* sperimentata⁴², significa sovra-determinare la portata di tale principio. La necessaria affermazione dell'esistenza della totalità è probabilmente l'unica forma corretta di 'innatismo' o di 'apriorismo', dove l'"apriori" può essere definito come quel significato che è necessariamente posto o affermato con la posizione di un qualsiasi contenuto⁴³. La cui affermazione appunto trova fondamento nell'autocontraddittorietà della negazione di tale implicazione (dell'implicazione analitica dell'esistenza della totalità da parte dell'esistenza di qualcosa), e non nella presenza del contenuto implicato *in quanto tale*. Si può affermare la presenza della stessa implicazione, ma, di nuovo, questo non può equivalere alla indeterminazione della distinzione di quei due sensi dell'immediatezza, la *presenza immediata* del contenuto che è presente (o immediatezza fenomenologica) e l'*immediatezza della connessione* tra due determinazioni (o immediatezza logica). L'immediatezza, in altri termini, si predica in quest'ultimo caso della connessione, e non della presenza (pure immediata) della connessione, come accade nel primo caso. Con ciò, peraltro, non si viene a negare una valenza esistenziale dell'immediatezza logica (per la quale essa è insieme affermazione di un certo contenuto positivo, affermazione esistenziale appunto), riducendo quest'ultima alla semplice affermazione di nessi semantici tra determinazioni immediatamente

plice dell'esperienza, ossia che l'apparire del contenuto e il contenuto che appare siano disposti in equazione. Anzi, l'immediata inclusione dell'apparire nel contenuto che appare - non coincidente con la semplice riflessione psicologica di un soggetto empirico su di sé - determina l'unità della totalità del contenuto che appare, in quanto appare. Questo non significa, si badi, che non debba essere posta come altrettanto originaria la differenza tra il significato 'essere' e il contenuto immediatamente riferibile a questo significato (o 'essere immediato', presente). Ma - ecco il punto - tale differenza compare come la posizione di due campi semantici formalmente distinti, secondo la considerazione intensionale di quei due significati, e non come la loro attuale disequazione (estensionale, dunque). Infatti, anche qualora l'estensione del significato 'essere' non differisse da quella del significato 'essere immediato', si darebbe pur sempre una differenza rispetto alla comprensione di questi due significati, dovuta al fatto che la stessa esclusione di un 'essere' non appartenente all'orizzonte dell'essere immediato (presente) implicherebbe la posizione di ciò che viene escluso - l'essere non immediato, appunto - come formalmente distinto dall'essere immediato, in quanto è nel suo esser così distinto che il primo termine può essere tolto.

⁴¹ Ibi, p. 48.

⁴² Cfr. supra, nota 34.

⁴³ In questo senso è corretto escludere che vi possa essere 'innatismo', inteso come una qualche forma di esperienza originaria, rispetto alla quale l'attuale esperienza sarebbe un ricordo (cfr. C. Vigna, *Sul trascendentale come intersoggettività originaria*, cit., p. 40).

presenti⁴⁴. Ma quello che importa osservare è che l'introduzione di questa stessa, ulteriore, valenza risulta possibile proprio a partire dalla duplicità del senso dell'immediatezza, per cui se da un lato l'essere immediato – o immediatamente presente – è affermato nel suo esser identico a sé o nel suo non esser non essere in quanto l'immediato è posto come essere (immediatezza logica), dall'altro lato dell'essere – *in quanto tale* – si può affermare che è identico a sé o che non è non essere perché l'essere immediatamente presente è il contenuto immediato dell'essere (immediatezza fenomenologica); pur non essendo quest'ultimo semanticamente riducibile a quello, appunto in quanto è per questa non immediata riduzione che la distinzione delle forme predicative sussiste. E dove l'affermazione dell'ente nel suo essere è insieme implicazione della totalità, la cui identità con sé – o il cui essere – è condizione del costituirsi di ogni altra predicazione (di ogni altra identità con sé, o predicazione dell'essere)⁴⁵.

Si può allora supporre che la convinzione posta da Bettineschi in esordio al proprio lavoro, secondo la quale “l'essere un certo essente-presente [...] è quel che fa l'identità fondamentale di ogni cosa”⁴⁶, ossia l'identità con sé o la determinatezza di *A* (*B*, *C*, ecc.), si serva di un'analogia neutralizzazione della distinzione dei due sensi dell'immediatezza del sapere originario (della *struttura* originaria del sapere), così che il giudizio che afferma la connessione della determinazione con sé, o, diversamente, che afferma la connessione dell'essere e della determinazione (che è), possa essere ricondotto, senza residuo alcuno, all'affermazione della presenza della determinazione medesima. Al di fuori di questa presupposizione, infatti, è possibile – e, anzi, necessario – individuare nella posizione immediata dell'essere (della *totalità di ciò che è*), e della sua identità con sé, l'origine della trascendentalità del significare.

Si tratta dunque di interrogare nuovamente le *condizioni* che determinano l'apertura della coscienza originaria, e a partire da quelle *dimostrare* l'esistenza di una molteplicità di centri di coscienza, per poter imboccare senza più riserve la via

44 Su questa implicazione, propriamente metafisica, ossia sull'affermazione (logicamente) immediata di una dimensione dell'essere ulteriore a quella che resta affermata fenomenologicamente, non è possibile soffermarsi in questo contesto.

45 Alla difesa della insuperabilità di questa distinzione è dedicata buona parte di F. Saccardi, *Analiticità e principi primi del sapere. Una questione scolastica* (Orthotes, Napoli-Salerno 2018), a cui sia pertanto consentito rinviare. Si veda in particolare il cap. III, par. 2, nel quale viene analizzata la struttura dell'immediatezza (per come essa viene presentata nella filosofia neoclassica), ossia l'attualità o la presenza immediata dell'essere, assunta in relazione alle strutture semantiche immediatamente implicate da questa stessa presenza. Tali ‘strutture semantiche’ sono innanzi tutto le costanti trascendentali del sapere, cioè quelle costanti la cui mancata posizione è insieme annullamento posizionale di ogni determinazione, e delle quali l'orizzonte ultimo è appunto l'essere (come totalità) nella sua incontraddittorietà.

⁴⁶ *L'oggetto buono dell'Io*, cit., p. 14.

- peraltro altamente persuasiva nel suo versante etico-relazionale⁴⁷ - che Paolo Bettineschi (e per primo, e innanzi tutto, Carmelo Vigna) ci ha saputo indicare con tanta sensibilità e intelligenza.

⁴⁷ Si vedano le pagine, estremamente penetranti, di Vigna dedicate alle possibili declinazioni del rapporto intersoggettivo: C. Vigna, *Modelli dei rapporti intersoggettivi* (2002), in Id., *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, cit., t. I, pp. 103-142. Ma si vedano anche le lucide analisi con cui Bettineschi, in fitto dialogo con la psicanalisi (specialmente quella kleiniana), ricostruisce il duplice movimento di amore e odio quali modi fondamentali della relazione desiderante dell'Io (cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., pp. 104-121).

FILOSOFIA DELLE RELAZIONI OGGETTUALI ED ETICA DELLA RIPARAZIONE

DIFESA E SVILUPPO DELLA TEORIA MEDIANTE IL DIALOGO CON I CRITICI

PAOLO BETTINESCHI

Università Ca' Foscari di Venezia

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

pgbettineschi@gmail.com

ABSTRACT

In this paper, I reply to the objections and solicitations of the critics who intervened in the symposium on my book *L'oggetto buono dell'Io*. In this way, I return to discuss some fundamental concepts of the Philosophy of Object Relations, and some theses of its Ethics of Reparation. In doing so, I try to defend and develop some of the most relevant arguments of that complex theory.

KEYWORDS

Philosophy of Object Relations, Ethics of Reparation, Appearing, Manifestation, Presence, Absence, Thought, I, Ego, Other-Ego, Intersubjectivity, Evidence, Phenomenology, Absolute, Totality, Transcendental, Transcendence, Metaphysic, Desire, Domination, Reification, Freedom, Narcissism, Recognition, Idealization, Finished, Infinity, Technique, Hate, Love, Envy, Avidity, Depression, Good, Evil, Anguish, Testimony, Truth, Sign, Symbol, Reparation, Salvation, Kenosi, Klein, Lacan, Psychoanalysis, Justice, Social Gratitude, Restorative Justice, Guilt, Time, Memory, Hope

PREMESSA

Nelle pagine che seguono provo a ritornare su alcune questioni fondamentali attorno alle quali si sviluppa la filosofia delle relazioni oggettuali e, all'interno di questa, si determina poi il senso dell'etica della riparazione o del riparare. Mi trovo in qualche modo facilitato, in questo compito, dalla possibilità, che mi si offre, di affrontare le tematiche che seguono attraverso il dialogo con i critici che hanno accettato di discutere il lavoro svolto ne *L'oggetto buono dell'Io*¹, e che lo hanno fatto con straordinaria intelligenza e sensibilità.

¹ P. Bettineschi, *L'oggetto buono dell'Io. Etica e filosofia delle relazioni oggettuali*, Morcelliana, Brescia 2018.

Ne viene fuori, allora, uno sviluppo della teoria che mi sta a cuore che prende anche la forma di una sua difesa chiarificatrice. Questo, almeno, si verifica là dove le obiezioni sembrano più nette e l'esigenza di rispondere con la massima chiarezza possibile si fa più stringente. Là dove invece la critica mi sollecita o mi stimola all'approfondimento di problematiche rilevanti che magari ho solo potuto sfiorare nel libro sopra ricordato, le pagine seguenti tentano di proseguire un po' la riflessione nella direzione che è stata indicata oltre quei miei primi ed imperfetti passaggi.

Nell'un caso come nell'altro, i critici hanno dimostrato di essere per me soprattutto degli amici. Amici che, tanto confermando quanto obiettando o sollecitando, mi hanno fatto dono prezioso del loro tempo e dei loro pensieri. Spero dunque, dialogando con Loro, di riuscire ad onorare almeno un poco il dono ricevuto, mandando avanti, nel contempo e grazie proprio a questo confronto, anche il lavoro per la soddisfazione del desiderio di sapere in cui la filosofia propriamente consiste.

1. SULL'APPARIRE, L'IO E L'INTERSOGGETTIVITÀ

1.1. È bene cominciare con la discussione del contributo di Francesco Saccardi², perché le sue osservazioni si concentrano su alcuni dei concetti che si pongono come alla base della filosofia delle relazioni oggettuali e che, per conseguenza, fanno crescere su di loro tutto il resto dell'edificio teorico.

Le obiezioni di Saccardi si rivolgono in primo luogo al nesso che riguarda o può riguardare il concetto dell'apparire, il concetto della presenza e quello del pensiero. Dopo aver rilevato come nelle battute iniziali de *L'oggetto buono dell'Io* il concetto di apparire e quello di presenza si dispongano subito in maniera sinonimica, occupando, senza difficoltà da registrare, uno stesso campo semantico, Saccardi nota come assai meno pacifico ai suoi occhi risulti istituire un nesso di doppia implicazione tra il concetto dell'apparire (e della presenza) e quello del pensiero. O per meglio dire: tra "l'esser-presente e l'essere-pensato di ogni ente che entra a costituire il mondo che (mi) appare". Egli scrive ancora: "si può osservare che il rapporto di implicazione tra l'«essente-presente» (o l'essere in quanto è un determinato essere che è presente) e l'«essente-pensato» (o l'essere in quanto è un determinato essere che è pensato) è un rapporto tra *distinti*, che appunto si co-implicano. E tuttavia, almeno in queste battute iniziali, non viene in chiaro quale sia, da un lato, la ragione della loro reciproca implicazione, dall'altro, il significato (e gli esatti confini) del loro differire. Poco più avanti si ritorna sull'argomento, indicando che l'esser presente di qualche cosa è *'lo stesso* che l'esser pensata di quella cosa secondo la forma o la determinatezza esatta che a quella cosa compe-

² F. Saccardi, *L'io, l'apparire e il problema dell'intersoggettività*, in "Etica & Politica / Ethics & Politics" (2019) XXI/2.

te'. L'ipotesi di poter spaiare pensiero ed apparire o esser-presente, allora, viene rigettata negando non soltanto la disequazione (o l'alterità sul piano estensionale) dei due termini, bensì la loro stessa differenza, in quanto si afferma che è impossibile pensare a una cosa determinata (sia: *A*), senza che quella determinata cosa appaia 'nella forma esatta e nei limiti che la individuano'. Ossia la determinatezza con la quale la cosa (*A*) appare ed è presente è insieme (e *simpliciter*) l'identità secondo cui è pensata quella medesima cosa. Non è possibile, cioè, che una certa cosa sia pensata se non appare al pensiero che la pensa secondo l'essere che la costituisce come quel certo essere che è (*A*). Con questo, appunto, a discapito di quanto implicitamente presupposto, viene ribadita l'identità (anche) intensionale di pensiero e apparire attraverso la medesimezza di 'essente-presente' ed 'essente-pensato'³.

Va allora osservato, anzitutto, che la distinzione introdotta inizialmente circa l'esser-presente e l'esser-pensato di qualcosa è una distinzione preliminare che viene mandata avanti proprio per essere presto risolta (come pure vede Saccardi) in un'altra sinonimia, oltre quella di apparire e presenza. La distinzione è introdotta per venire presto rimossa, quando essa rifiuta di passare ad essere appunto una distinzione solo linguistica, del tipo di quelle che riguardano i termini che, pur essendo parole diverse, quando sono debitamente pensati, rivelano di essere sinonimi concettuali che possono sostituirsi l'un l'altro nel discorso senza che il senso del discorso ne esca compromesso. La distinzione iniziale, insomma, nell'esposizione che facevo, era funzionale esattamente a dimostrare come essa dovesse passare velocemente ad essere una sinonimia. Ma per dimostrare la necessità del passaggio alla sinonimia, appunto, avevo bisogno di far vedere come la distinzione, introdotta in maniera isolante o spaiante, non riuscisse a farsi pensare senza contraddizione. Da qui si giustifica il ricorso al nesso implicativo più forte che può legare fra loro due termini distinti: quello doppio, quello di doppia implicazione. Per il quale, nello specifico: qualche cosa è a me presente *se e solo se* è da me pensata. Ma se non è possibile che qualche cosa sia a me presente senza essere da me pensata e se, congiuntamente, non è possibile che qualche cosa sia da me pensata senza essere anche a me presente, allora l'esser-presente e l'esser-pensato della cosa, quale che essa sia, in verità sono lo stesso o in verità sono un medesimo⁴.

La precisazione di sopra, se toglie (come mi pare) l'accusa di aver mal formulato una distinzione iniziale che poi è subito fatta cadere, non risponde ancora però alla domanda più interessante che Saccardi muove chiedendo ragione dell'impossibile spaiamento - dell'impossibile distinzione isolante - del concetto dell'esser-presente e di quello dell'esser-pensato. La domanda viene posta in una nota del suo articolo (la nota 8). Si chiede, qui, "di esplicitare il fondamento della

³ *Ibi*.

⁴ Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., §§ 1 e 4, pp. 13-14 e pp. 20-21.

presunta ragione per la quale ‘pensare’ un certo contenuto (*A*) significhi, insieme e *indistintamente*, ‘avere presente’ quel determinato contenuto (mostrarne la ragione, s’intende, facendo a meno di ricorrere – come invero accade nel discorso di Bettineschi – circolarmente all’affermazione dell’impossibilità che qualcosa possa essere pensato senza che esso appaia nella determinatezza con cui viene pensato)”⁵.

La risposta, se allora vogliamo essere diretti, è presto data. La ragione non presunta o il fondamento concreto dell’impossibilità di spaiare o di separare pensiero e presenza della cosa si trova proprio in questo: che diversamente non si riesce a fare *mai*.

Non si tratta di una petizione di principio – e dunque di un circolo vizioso che compromette la bontà e l’efficacia dell’argomentazione o della fondazione. Si tratta invece di una autofondazione di quella tesi o, meglio, di una dimostrazione elenctica della tesi in questione, che prende forma sul rilievo dell’impossibilità, cui la tesi opposta sempre va incontro, di riuscire a costituirsi senza presupporre e senza riproporre quello di cui vorrebbe essere la esatta negazione. In termini più espliciti: se non si riesce mai a spaiare o separare pensiero e presenza di un qualche contenuto, anche quando si tenta lo spaiamento o la separazione, allora lo spaiamento e la separazione dimostrano di essere qualcosa di impossibile in quanto autocontraddittorio. E in termini ancora più minimali, si può dire pure che l’autocontraddizione della tesi secondo cui è possibile spaiare o dividere pensiero e presenza di un qualche contenuto si scopre nel fatto che ogni tentativo di pensare qualche contenuto senza avere presente quello stesso contenuto che viene pensato, ogni tentativo di questo tipo finisce inevitabilmente nella propria negazione, o finisce inevitabilmente per negare se stesso. La tesi α (è possibile spaiare o dividere pensiero e presenza di un qualche contenuto) sviluppa o deriva sempre la propria negazione $\neg\alpha$ (non è possibile spaiare o dividere pensiero e presenza di un qualche contenuto). Ma questa esplicitazione minimale, in effetti, non fa che esplicitare quella che è appunto l’anima adamantina dell’elenchos. E se Saccardi non intende affermare che l’elenchos è una petizione di principio e dunque un vizio che la teoria della dimostrazione deve evitare (ma so per certo che lui non intende andare da questa parte), allora l’argomento non dovrebbe dispiacergli.

E, d’altronde, poi, lui stesso afferma di non stare “implicitamente sostenendo che qualcosa (*A*) possa esser presente o apparire, senza che esso sia pensato come quel certo essere che è (*come A*), *con ciò stesso* pensando un qualsiasi altro essente (*non A*)”⁶. Si tratterebbe, allora, da parte sua, non solo di non sostenere che qualche cosa possa essere presente o apparire senza che essa venga anche pensata, ma si tratta di fare un passo più in là e affermare che se non si riesce mai a realiz-

⁵ F. Saccardi, *L’io, l’apparire e il problema dell’intersoggettività*, cit., nota 8.

⁶ *Ibidem*.

zare questo divorzio di pensiero della cosa e presenza (o apparire) della cosa, allora la loro unione è qualcosa che vale *trascendentalmente*, cioè vale *sempre*.

Facciamo un altro esempio, a questo punto, che può meglio aiutare chi ha potuto spendersi meno attorno a ragionamenti simili, ma che può forse giovare anche a chi per un eccesso di analisi rischia di perdere di vista la concretezza della sintesi. Proviamo a pensare alla tigre dell'Asia. Sorgerà, allora, da parte di qualcuno, una obiezione di questo tipo: "ma come fai, tu, che te ne stai chiuso nel tuo studiolo di Milano, ad affermare che, mentre pensi la tigre che vive in Asia, questa tigre ti sia anche presente? La penserai - va bene. Ma non potrai dire di averla presente".

Ad una obiezione di questo tipo bisogna invece rispondere che *la stessa* tigre asiatica che sto pensando mi è anche presente. Si tratta, allora, di capire bene cosa sia quello stesso che viene pensato e che ho presente. Quando, infatti, penso la tigre dell'Asia standomene nel mio studiolo a migliaia di chilometri di distanza da lei, e magari non essendo nemmeno un grande esperto di questo felino, il pensiero che ne ho è un pensiero che sconta o patisce tutti i limiti dettati da quella stessa distanza e dai difetti della mia frequentazione di questo animale. Sarà un pensiero più o meno abbozzato, più o meno approssimato, capace di metter a fuoco alcuni dettagli ma gravato di ombre e di dubbi su tantissimi altri aspetti. Sarà un pensiero composto un po' di elementi che potrei ritrovare nella tigre anche qualora l'avessi a pochi metri da me, e un po' composto pure di elementi fantastici o immaginativi che coprono appunto i difetti della mia conoscenza di lei. Secondo il pensiero limitato che ne ho, però, la tigre mi è anche presente. E la sua presenza a me, allora, sconta o patisce tutti i limiti che gravano pure sul mio pensiero di lei. La tigre pensata è la tigre presente; e la tigre presente è la tigre pensata. Se volessimo dire altrimenti, saremmo ammoniti anche dalla buona prassi linguistica (che in questo caso riflette e non tradisce la verità), e quando dicessimo di pensare la tigre non potremo anche dire (come invece sempre facciamo) di averla presente; e quando dicessimo di avere presente la tigre, non potremmo anche dire (come invece costantemente ci capita di dire) di stare pure a pensarla, la tigre. Se, al contrario, sono in grado di giudicare con verità quello che accade quando penso alla tigre dell'Asia, devo dire che: quando me ne sto qui a Milano, sicuro dentro al mio studiolo, il pensiero e la presenza della tigre che vive in Asia non è lo stesso pensiero e non è la stessa presenza di cui faccio esperienza quando invece in Asia ci sono davvero (con tutta "la mia carne"... esposta al rischio dell'incontro) e la tigre asiatica - per disgrazia o per fortuna - la trovo non con l'immaginazione ma a pochi passi davanti ai miei occhi. Altro pensiero ed altra presenza - se si vuole ancora andare avanti riproponendo la distinzione terminologica da cui siamo partiti. Ma non nel senso che il mio pensiero della tigre asiatica incontra sul sentiero, a pochi passi da me, sia qualcosa di diverso e separabile dalla sua presenza a me *in questo stesso contesto*, e viceversa. Ma nel senso che il pensiero o la presenza del-

la tigre incontrata nella giungla asiatica non possono essere lo stesso che sono il pensiero o la presenza della tigre immaginata qui alla mia scrivania milanese. Sarà, allora, un'altra tigre dell'Asia ad essere pensata o ad essere presente.

1.2. Veniamo così ad un altro punto di grande importanza che a parere di Saccardi risulta essere problematico, se non subito scorretto, nella impostazione che ne ho dato. Siamo proprio al principio del discorso, là dove dicevo che il mondo che appare, appare a me. Là dove, cioè, Io mi trovo al centro dell'orizzonte intrascendibile del pensiero o della presenza, e, in quanto così collocato al centro, mi trovo come il riferimento originario di ogni pensiero e di ogni presenza di cui posso fare questione.

Scrivendo Saccardi: "l'apparire *a me* di ciò che appare viene risolutamente inteso da Bettineschi come il riferimento originario del pensare - dell'aver presente il mondo - all'Io, al 'mio' Io determinato". Ora, la possibilità di riferire l'attività del pensare e dell'aver presente il mondo a me, nella mia determinata individualità, e non ad un Io trascendentale (altro da me) che, come voleva l'attualismo, sarebbe il solo vero soggetto dell'atto di pensiero e non avrebbe nessuna necessità di legarsi a me nella distinzione che Io intrattengo con quel che Io non sono, questa possibilità, nelle mie pagine, si pone in forza della natura manifestativa del pensiero - quella natura manifestativa del pensiero che l'attualismo non è stato in grado di cogliere, preferendo sempre affermare invece la fondamentale natura produttiva e creativa di questo⁸.

Per quanto mi riguarda, la rivendicazione della natura manifestativa e non produttiva del pensare non segna - come sembra interpretare Saccardi - l'esclusione di qualsiasi potere ontotetico della prassi umana che cresce sulla base di quell'attività fondamentale che è il pensare o l'aver presente il mondo nella sua verità⁹. Io non dico che tale potere possa essere immediatamente escluso in senso assoluto. Dico invece che tale potere ontotetico non si può affermare in senso assoluto (come fa l'attualismo quanto al suo Io trascendentale e come fa l'idealismo magico quanto all'Individuo assoluto). E dico anche che, se mai un potere del genere può arrivare a darsi o può arrivare ad esistere limitatamente a qualche particolare e determinata azione pratica, tale potere non può essere comunque ciò che vale sempre o che sempre si registra. Tale potere, a veder bene, non si registra nemmeno per lo più, o in maniera prevalente, perché per lo più o in maniera prevalente Io non mi scopro come un creatore dell'esistere delle cose che ho presenti (in questa creazione si troverebbe infatti il mio valore ontotetico). Inoltre - ed è forse questa la cosa più importante che va ripetuta: è impossibile che l'attività del pensare, nel suo essere quell'attività fondamentale sulla cui base cresce e si svi-

⁷ Cfr. *ibi*.

⁸ Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., §§ 2-3, 5-12, pp. 14-20, 21-42.

⁹ Vedi la nota 9 del suo articolo.

luppa poi ogni altra più determinata (e pertanto più ristretta o limitata) attività, non può essere che la fondamentale attività del pensare sia qualcosa di più che un semplice aver presente o lasciar apparire le cose che sono nella loro identità. Se infatti l'attività fondamentale del pensare fosse qualcosa di più di questa manifestazione degli enti (manifestare è un altro sinonimo di aver presente o lasciar apparire), se l'attività fondamentale del pensare aggiungesse *in maniera originaria* agli enti che appaiono qualche sua determinatezza che agli enti in sé considerati non appartiene, allora come fondamento insuperabile del nostro conoscere e del nostro agire sugli enti dovremmo trovare niente meno che la manomissione e l'alterazione della loro verità. Ma questa situazione di insuperabile negazione o di smarrimento originario e irrecuperabile della verità, è esattamente quello che ritiene essere... *vero* (e non si sa bene come) il fenomenismo di ogni marca - occidentale od orientale che sia -, nonostante la contraddizione che fa esplodere questo tipo di presupposizione di matrice scettica.

Torniamo però alla questione dell'Io che si trova ad essere il riferimento originario di ogni pensare o di ogni aver presente il mondo con le cose che lo compongono. E ascoltiamo bene ancora Saccardi per cercare di venire a capo delle sue perplessità. Egli osserva: "Una volta inteso l'atto di pensiero, il pensare, come l'apparire del mondo (di quel complesso oggettuale che, appunto, appare), si deve senz'altro affermare che questa originaria esperienza, nella sua unità, è la *mia* esperienza - la totalità unitaria del contenuto che appare *a me*. L'*unità dell'esperienza* si dice 'mia' non in quanto 'io' ne sia la forma, ossia ciò rispetto a cui si stabilisce la possibilità di manifestarsi o apparire di alcunché (come un elemento presupposto a questo stesso presentarsi), *ma in quanto certi contenuti dell'esperienza, che unificati si dicono 'io', si dispongono secondo una specifica relazione con l'atto di pensiero, o dell'esperire in quanto tale. Rispetto a tutti gli altri contenuti di cui si afferma la presenza, infatti, 'io' sono incluso nell'esperienza in modo differente, poiché in essa è inclusa anche la mia coscienza*, le mie sensazioni, i miei stati d'animo; in una espressione: *il mio stesso aver presente* la realtà che è presente (secondo le varie declinazioni che a questo 'aver presente' competono)"¹⁰.

Il passo è molto indicativo. E si deve notare che se le cose stessero così o solo così come nel passo sono descritte, "il mio stesso aver presente la realtà che è presente" sarebbe solo un contenuto pensato da altri al posto mio. Sarebbe, cioè, qualcosa che è solo presente ad altri rispetto a me che sono visto solo come un contenuto e non anche come un contenente - e non anche come una certa forma trascendentale rispetto a cui dico che è presente tutto ciò che mi è presente.

L'esser forma dell'Io *non* fa dell'Io un che di *deformante* cioè di cui la forma è forma, ossia non ne fa qualcosa che de-forma i contenuti che all'Io si riferiscono (come al loro centro). E la natura non deformante di quella forma che è l'Io ri-

¹⁰ F. Saccardi, *L'io, l'apparire e il problema dell'intersoggettività*, cit.; corsivi aggiunti.

spetto ai contenuti che sono pensati o che appaiono, si pone per il fatto che *l'Io* è, *oltre i suoi aspetti determinati, anche e fondamentalmente pensiero e apparire indeformante degli enti secondo l'identità loro*. Se, infatti, non si accetta questa ultima proposizione circa la natura indeformante dell'Io o del riferimento all'Io, ci si trova costretti a sostenere almeno una delle due ipotesi che seguono.

La prima ipotesi (a) a cui ci si trova rimandati se si nega la natura indeformante dell'Io, afferma che l'Io, in quanto pensiero ed apparire, è invece un pensiero ed un apparire che *deforma* ciò di cui è inteso essere pensiero ed apparire – secondo il paradosso del fenomenismo (poco sopra richiamato) che rimette il pensiero e l'apparire indeformato degli enti ad una dimensione *altra e presupposta* rispetto a quella che è segnata dal mio pensiero degli enti (ritenuti appunto meri fenomeni) e dal loro apparire a me. E questo loro apparire a me, allora, stando sempre a questa ipotesi, sarebbe non un sincero apparire degli enti, ma appunto una loro illusoria apparenza. Non penso, tuttavia, che Saccardi intenda sottoscrivere una ipotesi autocontraddittoria come questa, che, tra il resto, ben prima di me, è già stata abbondantemente analizzata nella sua insostenibilità da Hegel, Gentile, Bontadini, ecc.

La seconda ipotesi (b) a cui si dovrebbe dare credito, sempre per rigettare la tesi secondo cui l'Io segna il riferimento inaggirabile di ogni contenuto pensato essendo fondamentalmente (oltre la sua determinatezza) anche pensiero e apparire indeformante dei suoi contenuti, afferma, invece, – ed è quello che Saccardi purtroppo mi sembra fare – che l'Io, in realtà, può essere solo “una serie di contenuti dell'esperienza che unificati si dicono ‘io’”. L'Io, così, diviene appunto semplicemente un *oggetto pensato*, o addirittura un *insieme posticcio di elementi pensati come unificati*; diviene un misero contenuto dell'esperienza o dell'atto di pensiero (il quale con l'esperienza si identifica), senza che l'esperienza o l'atto di pensiero si possano propriamente definire *miei*, in quanto a me riferiti in maniera trascendentale o inaggirabile. Io, allora, non riesco ad essere il soggetto dell'esperienza e il soggetto dell'atto di pensiero cui tutto si riferisce (Io, cioè, non riesco ad essere il centro di un orizzonte di pensiero e desiderio). E in questo modo, dunque, Io sarei appunto un mero oggetto che viene incluso nell'esperienza o nel pensiero come una semplice cosa esperita o come un qualsiasi contenuto pensato, e non sarei anche un soggetto pensante che contiene o abbraccia in modo intenzionale tutto quello che può dirsi pensato.

Ad una tesi simile, allora, bisogna opporre che: se riflessivamente (come in seconda battuta) Io posso anche tornare sul mio aver presente la realtà o sul mio essere cosciente della realtà – ed allora la mia coscienza ed il mio aver presente la realtà *mi* sono presenti come dei semplici contenuti di pensiero –, il primo o l'originario fenomenologico, che peraltro si manifesta anche nella situazione riflessiva appena indicata, è che Io ho presente la realtà, è che Io sono cosciente della realtà. E allora, Io sono principalmente o originariamente un essente-pensante,

prima di essere un essente-pensato. Altrimenti – bisogna sempre ripeterselo –, se non sono Io il vero soggetto loro, chi è che compie per davvero l'atto di pensiero che penso di fare, e chi è che fa per davvero l'esperienza che dico di stare facendo quando anche mi cimento nella costruzione di ipotesi che vorrebbero deporre la mia originarietà o la mia trascendentalità di soggetto pensante? *Quando penso qualcosa e quando mi ripenso mentre penso qualcosa, è forse mai altri che pensa per me?*⁹

A questa domanda tocca sempre rispondere, se si vuole fare chiarezza circa la natura e la dinamica fondamentale del pensare, del conoscere, del sapere.

1.3. Ma facciamo qualche passo ulteriore nell'ascolto dei rilievi critici di Saccardi. Ad un certo punto del suo testo egli nota bene (anche se in contraddizione almeno parziale con quanto prima da lui sostenuto), che l'apparire, o l'atto di pensiero, “si costituisce in riferimento all'io, *nel senso in cui* è presente il ‘mio’ aver presente la realtà o che la realtà è presente ‘a me’, e sebbene questa determinazione sia *di fatto* inclusa nell'esperienza, non si può pensare un'esperienza attuale che ne sia priva”¹¹. Qui, come dicevo, si nota bene che è impossibile pensare un'esperienza attuale che sia priva del riferimento all'Io, ossia del riferimento a me. E tuttavia, nel giro di poche battute, si aggiunge che “la negazione dell'appartenenza della presenza [la negazione dell'appartenenza dell'apparire] all'essere presente [all'essere che appare] non è autocontraddittoria, ma è piuttosto in contraddizione con l'immediata presenza [con l'apparire] di quella appartenenza”¹².

Ora, questa aggiunta che si pone accanto a quanto veniva inizialmente notato è una aggiunta molto meno felice del rilievo di partenza, perché giudica male del rapporto che sussiste tra l'*apparire* e gli *enti che appaiono*, o tra la *presenza* e gli *enti che sono presenti*. E si giudica male di questo rapporto, proprio nel momento in cui si afferma che la negazione della loro reciproca “appartenenza” non è una negazione autocontraddittoria. Bisogna rispondere, invece, che tale negazione è anche autocontraddittoria e dunque impossibile. Se non lo fosse, allora, analizzando la valenza semantica immediata dei concetti richiamati *al di fuori dell'“appartenenza” che nell'ipotesi può venir negata*, potremmo anche dire, senza scandalo e senza autocontraddizione, che l'“essere presente” *non* è “presente”, o che l'“essere che appare” *non* “appare”. Scandalo ed autocontraddizione, però, sono giustamente subito colti. E così, pure, può esser subito colto con verità anche il carattere autocontraddittorio dell'idea di un'*esperienza non esperita* o di un'*apparire inapparente*.

¹¹ *Ibi*.

¹² Cfr. *ibi*. Le esplicitazioni che ho interposto fra parentesi quadre nel testo riportato sono giustificate tutte dai passaggi immediatamente precedenti del testo di Saccardi; come si può facilmente verificare.

L'esser presente di qualcosa, quando viene affermato a livello speculativo, può essere affermato solo se si riferisce al soggetto che lo afferma; e così pure l'essere esperito di qualcosa può essere posto come un contenuto speculativamente in contraddittorio solo se sta in relazione al soggetto che lo pone come un contenuto della speculazione. Dicasi lo stesso se linguisticamente scegliamo di utilizzare il concetto dell'apparire: l'apparire di qualcosa può essere pensato senza contraddizione solo se il qualcosa che appare, appare al soggetto che pensa il suo apparire. *Il concetto di un apparire inattuale è una autocontraddizione, in quanto è il concetto di un apparire che non appare.*

Ancora, però, Saccardi mostra di attribuire davvero troppa bontà alle critiche neoempiristiche relative al nesso che passa tra il soggetto umano e la coscienza o il pensiero¹³. E un po' riprendendo, un po' rivendendo queste critiche, egli infatti scrive che: "progettare l'esistenza di un'esperienza in cui non sia presente quella determinazione che è 'il mio aver presente la realtà che è presente', non equivale a prospettare un'esperienza nella quale non sia presente alcuna 'mente', ma significa piuttosto limitarsi a progettare l'esistenza di una esperienza priva della *mia* coscienza, che appunto non sarà l'esperienza attuale"¹⁴.

Di fronte a questa altra affermazione di Saccardi mi trovo però a dover in qualche modo ribadire che una esperienza priva della mia coscienza, e priva del mio aver presente la realtà che è presente, non è una esperienza da me progettabile o ipotizzabile, al contrario di quello che qui si dice. Chi la progetterebbe o chi la ipotizzerebbe, infatti, una esperienza simile? E se a progettarla sono sempre Io che la penso e che appunto pensandola la progetto e la ipotizzo (sia pure come "esperienza priva della mia coscienza"), allora essa non potrà che essere ancora una mia esperienza. Una esperienza di cui non si ha coscienza, così come una esperienza inattuale, è una non-esperienza punto.

"D'altra parte - continua Saccardi - che quel settore particolare di determinazioni che sono immediatamente presenti (costituenti l'io) stiano in un rapporto privilegiato con l'orizzonte dell'apparire, non significa che si possa individuare la 'mia' esistenza, come un 'io empirico' o, più precisamente, come una *individua substantia*, rispetto a ciò che io non sono ('non-io'). Piuttosto, ci si limita con ciò ad affermare l'esistenza necessaria di un polo soggettivo (io) e di una necessaria relazione all'individuazione come tale"¹⁵. Ora, posto il fatto che diventa molto difficile capire cosa sia questo "polo soggettivo (io)" che si vuole affermare come necessario e che però non si vuole porre *né* come soggetto individuale *né* come Io distinto da ciò che Io non è (o che Io non sono), quello che adesso per Saccardi diventa problematico è proprio la possibilità di riferire in maniera costante il pensa-

¹³ Vedi la nota 17 del suo testo.

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibi.*

re o l'aver presenti le cose del mondo all'Io nella determinata individualità che all'Io compete, nella distinzione da tutto ciò che è altro dall'Io.

Non mi soffermo, come forse pure si potrebbe fare, sull'inopportunità interpretativa di continuare a chiamare "io empirico" il soggetto che la filosofia delle relazioni oggettuali pone al centro dell'orizzonte del pensare, una volta che questa definizione è stata contestata proprio attraverso la critica della distinzione attualistica di un io empirico - che non sa pensare per davvero ma viene solo pensato - ed di un Io trascendentale - che dovrebbe invece pensare per davvero e per tutti, ma che pur dicendosi "Io" non si esprime mai e non pensa nemmeno mai in prima persona (contro la migliore intuizione kantiana¹⁶). Mi soffermo, invece, sul tentativo operante nella critica di Saccardi di sganciare il concetto di un sostrato permanente rispetto al variare dei contenuti che sono presenti o esperiti (e che, se non ho inteso male il difficile giro delle sue argomentazioni, anche a lui pare necessario affermare perché si possa parlare di variazione della presenza), di sganciare questo concetto del sostrato permanente dal concetto di quella sostanza individuale che è il soggetto pensante nella determinatezza che anche a lui compete.

Secondo Saccardi, la permanenza del sostrato non riesce ad essere garantita ricorrendo "alla permanenza della coscienza di sé come coscienza di un sé empirico-trascendentale", che, poi, finirebbe per stabilire anche "l'esistenza di una *individua substantia*" - quella individua sostanza che sono Io - alla base dell'atto di pensiero. L'insufficienza della dimostrazione si avrebbe "perché l'io' non è così inteso soltanto come un orizzonte coscienziale permanente, bensì come una certa individuazione empirica del permanere". Ma, per Saccardi, se si vuole parlare di Io in termini rigorosi, bisogna proprio pensare all'Io come *non* necessariamente vincolato a nessun tipo di determinazione empirica o individuale (a me pare meno equivoco dire solo "individuale"). Volendo esprimersi secondo questo rigore, egli scrive che "Io' sono l'unità di tutto ciò che in qualche modo appare, in quanto ogni contenuto presente condivide con ciascun altro il suo 'esser presente' (*a me*), e ogni contenuto (*nel suo esser presente*) si dice 'mio' in quanto viene così unificato, ossia come quello stesso aver presente la realtà che è presente che 'io' *fondamentalmente sono*"¹⁷. La questione relativa all'esistenza di un soggetto di pensiero che sia una sostanza individuale, per Saccardi, è una questione che non si può dirimere, nemmeno ricorrendo alla memoria¹⁸. E anzi, esplicitando final-

¹⁶ Mi riferisco a quell'intuizione che porta Kant a parlare dell'Io-penso (che "deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni") come di una "unità trascendentale" che viene espressa attraverso la sintesi del soggetto Io (Ich) e del verbo pensare declinato di conseguenza, e cioè non in terza ma in prima persona (penso - denke). Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781, 1787), tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice rivista da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 2007 (1909-1910), *Analitica trascendentale*, Lib. I, cap. II, Sez. II, §16, pp. 110-111. Vedi anche *L'oggetto buono dell'Io*, cit., § 6, pp. 23-25.

¹⁷ Cfr. F. Saccardi, *L'io, l'apparire e il problema dell'intersoggettività*, cit.

¹⁸ Vedi *ibi*, nota 20.

mente quello che a questa sua critica preme di più rilevare, bisognerebbe dire che: “il sostrato ultimo, rispetto al quale acquistano significato tutte le variazioni del contenuto presente, è la stessa totalità del contenuto presente (in quanto presente *a me*). Ed ‘io’, appunto, sono l’unità della presenza dei contenuti di cui si afferma la presenza. Ma, di nuovo, non si può escludere che il sostrato non si costituisca come quella certa sostanza sottesa tanto al momento della presenza quanto a quello dell’assenza di determinazioni che gli appartengono accidentalmente”¹⁹.

Per comprendere il senso e la validità della critica di Saccardi bisogna allora sottolineare che, nel suo scritto, il sostrato ultimo, quel polo egologico che funge da costante riferimento per ogni tipo di presenza e per ogni tipo di variazione della presenza, questo sostrato non è che la totalità o l’unità di quanto appare, è presente, è esperito. Poi, però, fra parentesi, Saccardi non riesce a non farsi sfuggire che la presenza è sempre presenza *a me*. Ma accanto a questa verità che torna come dalla finestra (dopo essere stata messa fuori in qualche modo della porta), nuovamente si insiste sulla possibilità che tale sostrato continui ad esserci anche nell’assenza di determinazioni che ad esso si riferirebbero in maniera solo accidentale. E, se si capisce bene quello che le pagine che stiamo discutendo intendo dire, queste determinazioni che apparterebbero soltanto per accidente al sostrato, sarebbero appunto quelle determinazioni che farebbero dell’Io (sostrato puro, se preso per sé solo) qualcosa di determinato e distinto in maniera individua o sostanziale da tutto ciò che è altro dall’Io. Queste determinazioni, cioè, sono quelle determinazioni che nella filosofia delle relazioni oggettuali sono indicate come “la mia carne” e “la mia storia” e che, in quanto tali, fanno di me il soggetto pensante che sono e che riconosco di essere nella distinzione da tutto ciò che Io non sono. Esse, dunque, sono quelle determinazioni che all’interno di quella filosofia mi determinano in maniera essenziale e non accidentale o accessoria.

Pertanto, di fronte alla possibilità ipotizzata da Saccardi di una permanenza di un sostrato egologico o di “un polo soggettivo (io)” anche nell’assenza di tali determinazioni *da lui* giudicate accidentali, bisogna chiedere ancora che si dia una risposta sicura alla seguente domanda: *l’assenza che qui viene ipotizzata è qualche cosa di presente? è pensata anch’essa? oppure no?*

Se non lo è, non ha senso e non c’è modo che se ne parli. Se invece lo è (perché di fatto lo è, e infatti ne stiamo parlando come del contenuto di una ipotesi da valutare), tale ipotizzata assenza è ancora pensata *da me* (dall’Io, dal soggetto che ne parla e che di essa ragiona). Dunque, di nuovo, Io sono il riferimento rispetto al quale si pone *tutto* quello che viene da me pensato, o rispetto al quale si pone *tutto* quello che si giudica essere a me presente. Io, cioè, sono il riferimento rispetto al quale si pone anche l’ipotesi del continuarsi del pensiero nell’assenza di determinazioni che attualmente mi appartengono. Se, però, le determinazioni che mi appartengono *non* sono determinazioni *accidentali*, ma sono appunto “la mia

¹⁹ *Ibidem*.

carne” e “la mia storia” – quelle determinazioni che *da sempre* mi appartengono e che *da sempre* mi distinguono essenzialmente da quel che non sono Io (ed Io non sono il sasso, non sono la pioggia, non sono la tigre, non sono te, ecc.) –, allora la *loro assenza* comporta anche *la mia assenza*, e dunque il loro esserci o non esserci cambia radicalmente il tenore dell’ipotesi relativa alla permanenza di quel soggetto pensante che sono Io.

D’altronde, tali determinazioni – “la mia carne” e “la mia storia” – non sono qualcosa che ad un certo momento del mio esperire (ad un certo punto del mio pensare od aver presente il mondo) cominci ad appartenermi mentre prima non mi apparteneva e non mi riguardava. Esse, rispetto a me, non sono qualcosa di incominciante o di sopraggiungente, qualcosa che si inserisce come qualcosa di nuovo che, in quanto nuovo, prima non era presente all’interno del divenire dell’esperienza o all’interno della variazione della presenza. Esse sono invece delle *costanti* dell’esser-mio o delle costanti dell’esser-me. Io sono Io anche per il loro esserci. E se Io non posso pensare a qualche cosa senza che quella cosa sia presente a me, ciò che mi determina nella mia identità di soggetto pensante non può cadere senza che anche Io venga meno e senza che, con questo, venga meno anche il riferimento della presenza *a me* in quanto riferimento unificante.

Diciamo, dunque, anche così: se qualcosa che comincia ad essere presente solo ad un certo punto del mio progressivo fare esperienza delle cose del mondo, in quanto appunto incominciante, non può essere una costante del mio esperire, quello che, per converso, è presente in maniera originaria o principiale e accompagna o individua in maniera costante il mio fare esperienza delle cose del mondo, questo, in quanto appunto costante e non incominciante, non può essere una variabile accidentale del mio esperire la cui assenza lascerebbe sopravvivere il mio esperire.

Mi viene a questo punto da chiedere direttamente ed affettuosamente a Francesco Saccardi: Tu potresti dire di pensare quello che pensi, o di fare esperienza di quello che esperisci, togliendo da te quello che ti individua nella tua identità e che a tua volta ti fa differente dal sasso, dalla pioggia, dalla tigre, da me, ecc.? Dovresti concludere necessariamente, mi pare proprio, che *non saresti Tu* a pensare e a fare esperienza di quello che viene *da te* pensato ed esperito. Situazione, quest’ultima, che risulterebbe essere alienante e stravolgente oltre ogni limite accettabile. Ne verrebbe fuori, infatti, un logos o un pensiero che non unifica niente di quello che si giudica essere esperito, ma che sarebbe piuttosto qualcosa di totalmente scisso in se stesso, di totalmente schizofrenico, di totalmente frantumato da questa sua (supposta e micidiale) eccentricità.

1.4. Passiamo così alla questione dell’intersoggettività. Questa, anzitutto, si declina come questione della conoscenza dell’esistenza di altri soggetti di pensiero o di altri-Io. Anche qui a Saccardi pare che ne *L’oggetto buono dell’Io* si affermi

con troppa disinvoltura che questa conoscenza sia ottenuta per un'evidenza di tipo fenomenologico, che, invece, a suo dire, non solo non sarebbe attualmente evidente (non solo non ci sarebbe), ma addirittura sarebbe impossibile ottenere sul piano dell'immediatezza fenomenologica (non potrebbe mai essere ottenuta su questo piano). Per dire più semplicemente: al contrario di quello affermato nel volume che viene discusso, l'esistenza di soggetti di pensiero altri da me non sarebbe qualcosa di immediatamente evidente; essa rimarrebbe piuttosto un problema; e sarebbe impossibile risolvere il problema per via semplicemente fenomenologica o restando sul piano della presenza immediata.

E perché, dunque, l'esistenza degli altri-Io non potrebbe evidenziarsi sul piano della presenza immediata? Perché, cioè, quando mi trovo di fronte a qualcuno che chiamo "altro-Io" (e che dunque, anzitutto, chiamo "Tu"), in realtà rimarrei sempre nel dubbio di trovarmi invece di fronte ad un semplice oggetto e non invece ad un soggetto di pensiero altro da me? Cerchiamo allora di seguire ancora il filo delle obiezioni di Saccardi per vedere se una risposta efficace ad ognuna di esse possa infine essere trovata.

Egli scrive: "siccome anche per Bettineschi il pensare è, fondamentalmente, 'l'aver presente il mondo oggettuale', se *altri* è presente - e cioè se esiste ed è affermato come presente un altro centro di pensiero - dovrebbe esser presente lo stesso 'aver presente il mondo' da parte di *altri*"²⁰.

Ora, bisogna dire senza timore, che è giusto questo suo primo rilievo. Infatti, quando *altri* è presente, è questo aver presente il mondo ad essere presente, *ma* - bisogna aggiungere - *non concretamente o non per intero*. Esso, cioè, è presente al netto dei suoi contenuti-vissuti concreti, o, per meglio dire, *al netto della totale trasparenza a me di questi suoi contenuti-vissuti*.

Tuttavia, secondo Saccardi, "l'insistenza sulla valenza soltanto formale della presenza dell'altrui esperire [...] non può essere invocata per la soluzione delle difficoltà indicate, perché a ben vedere è proprio la dimensione formale del pensare, in quanto 'aver presente il mondo', a disporsi come la corrente dei vissuti intenzionali, rispetto alla quale qualsiasi distinzione di un elemento formale da uno contenutistico mostrerebbe un carattere astratto, non trovando occasione di costituirsi"²¹.

Dopo questo ulteriore passaggio, però, sono costretto a domandare subito al mio critico: e perché mai questa distinzione mostrerebbe un carattere astratto? Chi dice - in base a quali ragioni - che non si costituisce la possibilità di un pensiero o di una presenza formale di questo tipo? Saccardi afferma questo, ma non riesce a dimostrarlo o a farlo vedere secondo ragione.

Egli, però, appena un attimo dopo l'osservazione precedente, aggiunge che la distinzione che sulle prime gli pare impossibile riuscirebbe a costituirsi se la "pre-

²⁰ Cfr. *ibi*.

²¹ *Ibi*.

senza formale” dell’altrui esperire viene intesa “come la *sostanza* (l’*individua substantia*), distinta da quelle relazioni accidentali che sono i suoi vissuti intenzionali”²². E per parte mia devo dire, allora, che anche questo suo rilievo (che toglie tuttavia il terreno sotto i piedi all’obiezione precedente) è un rilievo esatto: la presenza dell’aver presente le cose del mondo da parte dell’altro-Io può ben essere distinta dall’evidenziarsi concreto a me dei suoi vissuti intenzionali. Io, infatti, posso ben avere presente l’aver presente le cose del mondo da parte dell’altro-Io come qualcosa di totalizzante, senza per ciò aver presenti anche tutti i contenuti chiari e dettagliati della sua vita intenzionale, o senza per ciò aver presenti anche tutti i contenuti che rientrano nell’atto totalizzante del suo pensare che pure si evidenzia.

Quando Io mi trovo di fronte all’altro-Io, Io ritengo certamente evidente il “fondamentale ‘aver presente il mondo’ da parte di *altri*” – come Saccardi ancora non manca di annotare²³. Ma il “fondamentale aver presente il mondo da parte di altri”, quando altri mi è presente, mi è presente secondo una certa formalità – stante che *non c’è contraddizione nel ritenere che qualcosa, attualmente, per qualche suo aspetto, mi sia solo formalmente presente*²⁴. E d’altra parte, come è autocontraddittorio ritenere che uno stato di coscienza mio – *in quanto esattamente mio e non d’altri* – sia anche proprio di un altro da me, pur essendo tale stato di coscienza non suo, ma esattamente mio, così è autocontraddittorio ritenere che uno stato di coscienza altrui – *in quanto esattamente altrui e non mio* – sia anche un mio proprio stato di coscienza, pur essendo tale stato di coscienza non mio, ma esattamente d’altri. In ragione di questa autocontraddittorietà si deve allora dire che, quando l’altro-Io mi appare o mi è presente, non è possibile – anche per l’analisi dei concetti implicati dalla situazione – che i suoi vissuti, o i suoi contenuti intenzionali, o suoi stati di coscienza, mi appaiono o mi siano presenti *esattamente così come appaiono e sono presenti a lui*.

Da qui la ragione della distinzione fra:

da un lato (1), l’esser presente a me del suo aver presente il mondo in maniera in parte concreta (per il rispetto dell’attività totalizzante del pensare che si evidenzia) e in parte formale (per il rispetto dei limiti miei sulla trasparenza relativa ai contenuti da lui pensati-totalizzati);

e, dall’altro lato (2), l’esser presente del suo aver presente il mondo in maniera totale, cioè assolutamente concreta, assolutamente materiale o assolutamente integrale.

²² *Ibi*.

²³ Cfr. *ibi*.

²⁴ Un culture di metafisica classica come Saccardi non può certo rifiutare di sottoscrivere pienamente questa ultima proposizione. Altrimenti rigettata sarebbe la possibilità stessa della metafisica dell’esperienza che conclude per l’esistenza necessaria dell’Assoluto dell’essere che, nella sua concretezza, trascende l’esperienza.

Se il primo caso (1) segna una situazione che per me si può sempre verificare, il secondo caso (2) segna una situazione che per me è sempre impossibile.

Penso che tali chiarimenti attorno alla questione dell'intersoggettività possano già bastare. Saccardi, però, alla fine di questo giro di obiezioni, domanda ancora che venga spiegato come sia possibile, sul piano fenomenologico, aver presente l'aver presente dell'altro-Io "senza passare per i vissuti fenomenologici" che sono propri dell'altro-Io²⁵.

Tento allora di riprendere sinteticamente la spiegazione (che, come dicevo, mi pare sia già stata guadagnata) guardando alla cosa, questa volta, dal lato suo più squisitamente fenomenologico. E osservo, così, che quando mi trovo alla presenza dell'altro-Io, e sono guardato dall'altro-Io, *so subito di divenire, per lui, oggetto di pensiero e contenuto presente, ma non so che cosa lui di me pensi e che cosa lui di me abbia esattamente presente*. Saranno cose buone o cose cattive? Questo mi domando anzitutto. E per questo mio non sapere sono nel *dubbio* circa i suoi pensieri. Per questo mio non sapere, o per questo mio non vedere chiaramente quello che lui vede *come lui lo vede*, l'incontro con l'altro-Io (soprattutto con l'altro-Io sconosciuto) può essere tanto angosciante – cioè non certo ed in-sicuro (ossia non *sine cura* per me): proprio a motivo del dubbio che cresce (a) sulla non trasparenza dei suoi vissuti a me e, tuttavia, *ma senza contraddizione*, (b) sull'evidenza del suo essere qui a pensarmi e a trattenermi enigmaticamente nel *suo* orizzonte della presenza – ossia nell'orizzonte della presenza al cui centro sta lui e non Io.

C'è qualcuno che può davvero negare o rinchiudere in una bolla di mera problematicità questo tipo d'esperienza²⁶? In fondo, penso che per non vedere l'esistenza dell'altro-Io, o per ritenere che l'esistenza dell'altro-Io si presenti immediatamente solo come il contenuto di una fede e non anzitutto come una evidenza di tipo fenomenologico, occorra proprio sforzarsi di non dar credito a quel che invece appare e si manifesta.

1.5. Se, tuttavia, si passa a sondare la possibilità di dare anche la dimostrazione della necessità dell'esistenza dell'altro-Io – e se dunque si tenta la strada della mediazione della presenza immediata per guadagnare la vetta della necessità speculativa di tale presenza –, a Saccardi la prova offerta dal sottoscritto sulla base della lezione di Carmelo Vigna pare essere ancora una prova difettosa e, in ultima istanza, fallimentare²⁷.

²⁵ Cfr. *ibi*.

²⁶ Parlo della stessa esperienza descritta anche da Sartre, a proposito dell'esser guardati da altri e del sospetto che questo ingenera in Noi che sappiamo di trovarci così guardati, ossia pensati, senza però, per parte nostra, vedere chiaramente che cosa l'altro-Io pensi e veda di Noi.

²⁷ Si veda *L'oggetto buono dell'Io*, cit., § 19, pp. 60-62 e C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, 2 tomi, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, tomo I, pp. 37-63.

Devo dire, per amor di precisione, che qui le sue critiche si rivolgono soprattutto alla prova che Vigna a suo tempo ha dato, lasciando come da parte la mia formulazione. Mi inserisco comunque volentieri nell'analisi delle sue obiezioni, perché di fatto l'impalcatura del discorso di Vigna mi sembra reggere senza difficoltà l'impatto di questi rilievi critici. Essendo il suo discorso, oltretutto, un discorso che faccio anche mio, provo allora a rispondere alle obiezioni che vengono mosse per come ne sono capace.

E comincio notando che le preoccupazioni di Saccardi si appuntano soprattutto là dove la dimostrazione dell'esistenza necessaria degli altri-Io si trova ad essere strettamente intrecciata alla dimostrazione della natura intersoggettiva del trascendentale, finendo per essere trattata, quella esistenza necessaria, quasi come un derivato rilevante della conclusione che pone anzitutto in equazione necessaria trascendentalità e intersoggettività. È in particolare l'affermazione che il trascendentale sia di natura intersoggettiva, o che esso sia una "intersoggettività originaria", a destare le sue critiche.

Vedendo la cosa più da vicino, a Saccardi pare non si possa proprio condividere la tesi secondo la quale "l'origine della notizia della trascendentalità" può essere trovata solo "nell'esperienza immediata di una intenzionalità *altra*"²⁸. In tal caso, allora, questa intenzionalità *altra* andrebbe posta come necessariamente esistente, dato che certamente si dà o è presente la notizia della trascendentalità. E per lui, invece, occorre vedere se sia possibile davvero escludere altre piste di rinvenimento, ossia altre origini di quella notizia tanto importante e tanto decisiva. Ma avendo Saccardi escluso che si possa esperire immediatamente una intenzionalità *altra* dalla propria, la questione si pone per lui con una urgenza tutta particolare. Da dove dunque può venire il senso della trascendentalità?

Siccome trascendentale significa intrascendibile (ciò che non si può trascendere), il referente adeguato del senso della trascendentalità è lo stesso che la totalità – essendo la totalità quel che per definizione non può essere trasceso e vale quindi come il trascendentale. E, nel suo discorso, Vigna esclude appunto che il senso della trascendentalità possa essere ricavato facendo esperienza di qualcosa che non sia una totalità *vera* o *reale*.

Come anticipavo poco fa, però, per Saccardi non è impossibile che una totalità vera o reale, da cui derivare il senso del trascendentale, la si incontri là dove Vigna e il sottoscritto escludono che si possa incontrare.

In primo luogo, se non lo sto fraintendendo, Saccardi ritiene che non si possa escludere che proprio l'esperienza attuale (o proprio il pensiero attuale) venga a coincidere niente meno che con la totalità dell'essere. Non si tratta di una affermazione da poco – mi permetto di sottolineare. Perché essa significa che il pensiero attuale o l'esperienza attuale (come più si preferisce dire) possono arrivare ad essere, secondo una configurazione differente dall'attuale, lo stesso che

²⁸ F. Saccardi, *L'io, l'apparire e il problema dell'intersoggettività*, cit.

l'apparire assoluto dell'assoluto o lo stesso che la presenza assoluta della totalità di quel che è. Intendo così le sue parole, quando dicono che: "si può essere d'accordo sulla *circostanza* per cui l'*attuale* esperienza (o, più precisamente, l'esperienza *effettuale*) non sia esperienza della totalità assoluta di ciò che è (perlomeno in quanto essa risulta - attualmente - priva di quella determinazione che risolve il problema circa l'assolutezza o meno dell'esperienza). *Ma ciò non significa negare che una diversa configurazione di questa attuale* (cioè "mia") *esperienza possa contenere quella determinazione, e la possa contenere in quanto affermazione della coincidenza dell'esperienza con la totalità di ciò che è*"²⁹.

Devo ribattere, però, che proprio il verificarsi di questa coincidenza è qualcosa di *impossibile*. L'esperienza attuale che ho del mondo (delle cose che sono) non può mai riconfigurarsi arrivando a coincidere con la totalità di quel che è, ossia con l'Assoluto dell'essere; perché altrimenti, l'esperienza attuale, che ora tiene in sé una certa privazione del sapere e dunque mostra di non essere l'Assoluto dell'essere (l'Infinito, l'Illimitato) - in quanto è priva di qualcosa che in assoluto non può non essere e non può non essere saputo -, proprio tale esperienza finita e limitata dovrebbe - poi - diventare l'Assoluto dell'essere, mentre prima o mentre adesso ancora non lo è.

L'Assoluto dell'essere, in questo caso, dovrebbe essere pensato esso stesso come qualcosa di diveniente, di storico, di progressivo e non già perfetto, proprio come diveniente, storico, progressivo e non già perfetto è il mio pensare o è il mio esperire. Ma questo è appunto un intendimento autocontraddittorio dell'Assoluto dell'essere (cioè un concetto profondamente sbagliato dell'Assoluto), perché un tale intendimento fa dell'Assoluto un risultato della storia, dell'incremento, del divenire. E il divenire, allora, in modo tutto hegeliano, a dispetto dell'essere e a dispetto della non-contraddizione, verrebbe a porsi come l'unica cosa davvero assoluta, infinita, illimitata... totalizzante.

In secondo luogo, poi, Saccardi ritiene che l'origine del senso della trascendentalità possa essere lo stesso semantema "essere", in quanto significato con valore totale o appunto trascendentale. Il significato "essere", allora, andrebbe pensato come l'oggetto adeguato della nostra ricerca circa la notizia prima della trascendentalità, al di là del suo presentarsi come una certa nozione determinata e come un certo contenuto pensato e onticamente limitato. Egli infatti scrive: "Bisogna ritornare [...] a quel principio [...] per il quale noi sappiamo sempre a partire da una realtà data. E certamente questo è quanto attesta l'intenzionalità originaria: *aliquid est*. Tuttavia, aggiungere che persino della 'totalità' (o dell'essere nella sua valenza trascendentale) ne possediamo la notizia *in quanto* sperimentata, significa sovra-determinare la portata di tale principio. La necessaria affermazione dell'esistenza della totalità è probabilmente l'unica forma corretta di 'innatismo' o di 'apriorismo', dove l'apriori può essere definito come quel significato che è necessaria-

²⁹ Ibi, nota 35, corsivi aggiunti.

mente posto o affermato con la posizione di un qualsiasi contenuto. La cui affermazione appunto trova fondamento nell'autocontraddittorietà della negazione di tale implicazione (dell'implicazione analitica dell'esistenza della totalità da parte dell'esistenza di qualcosa), e non nella presenza del contenuto implicato *in quanto tale*³⁰.

Quando allora si esigesse che anche quel certo contenuto che è la totalità (o l'essere trascendentalmente inteso) e che viene implicato dalla esistenza di qualsiasi cosa, quando si esigesse che anche tale contenuto fosse un contenuto presente (un dato), per Saccardi si starebbe perdendo di vista la distinzione che passa tra i due sensi dell'immediatezza - l'immediatezza logica e l'immediatezza fenomenologica - e si starebbe di fatto pretendendo che tutto si riducesse o fosse ricondotto alla sola immediatezza fenomenologica. È in base a questa confusione e a questa successiva pretesa, che, a suo dire, diviene possibile non rilevare la notizia della trascendentalità già nella nozione di "essere" o di "totalità" - nozione che, tra l'altro, avremmo sempre sotto agli occhi.

Anche la mia affermazione (già richiamata all'inizio della sua critica e di questa mia risposta) secondo la quale l'essere un certo essente-presente è quel che fa l'identità fondamentale di ogni cosa del mondo di cui Io sono testimone³¹, anche questa affermazione è per Saccardi il frutto "di un'analogia neutralizzazione della distinzione dei due sensi dell'immediatezza del sapere originario (della *struttura* originaria del sapere), così che il giudizio che afferma la connessione della determinazione con sé, o, diversamente, che afferma la connessione dell'essere e della determinazione (che è), possa essere ricondotto, senza residuo alcuno, all'affermazione della presenza della determinazione medesima". Se però ci si porta "al di fuori di questa presupposizione [...], è possibile - e, anzi, necessario - individuare nella posizione immediata dell'essere (della *totalità di ciò che è*), e della sua identità con sé, l'origine della trascendentalità del significare"³².

Sono costretto, tuttavia, a rigettare l'obiezione che mi viene rivolta, per la quale finirei per confondere o per smarrire la distinzione dei due sensi dell'immediatezza del sapere, riducendo tutta l'immediatezza possibile alla sola immediatezza o alla sola evidenza fenomenologica. E con questo, pure, devo osservare che non essendoci nessuna confusione di questo tipo, non c'è neppure nessuna erronea presupposizione che agisca alle spalle dello scetticismo che nutro circa le capacità che una nozione determinata, per quanto importante e venerabile come quella segnata dalla parola "essere", possa *da sé sola o in maniera originaria* presentarsi a me come una totalità vera o reale capace di svelarmi il senso della trascendentalità.

Ma andiamo per gradi.

³⁰ *Ibi*.

³¹ Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., § 1, p. 14.

³² Cfr. F. Saccardi, *L'io, l'apparire e il problema dell'intersoggettività*, cit.

È vero anche per me che, all'interno della speculazione, la posizione contraddittoria di un qualsiasi contenuto implica la posizione della totalità dell'essere, pena l'autocontraddizione in cui si cade se si nega tale implicazione. Ma è vero pure che Io non abito il mondo (non ne faccio esperienza) speculando fin da subito. Se sarò bravo e avrò fortuna, imparerò a ragionare come si deve; imparerò a farlo senza contraddirmi; apprenderò a filosofare; a svolgere questioni di ontologia, di metafisica, ecc. Prima di aver imparato molto che c'era da imparare, però, Io non intendevo correttamente la nozione di "essere", di "totalità", di "trascendentale", ecc. Se ad un certo punto le ho comprese e ho imparato ad usarle comprendendone anche i nessi e le connessioni, come è avvenuta la mia comprensione? Questa, credo, è anzitutto la questione.

Passiamo così ad un secondo momento di cui si compone la questione ora richiamata. Una volta che la nozione di essere in senso trascendentale o di totalità mi è familiare, come è che la penso? Se ho imparato a ragionare di ontologia metafisica, so che la totalità dell'essere è qualcosa di realissimo e di implicato logicamente dall'esistenza di qualsiasi cosa. Ma anche pensandola in questo modo, come la realtà che è immediatamente implicata all'interno di questa fondamentale e analitica connessione logica, dovrei forse dire di non averla *presente* per non destare il sospetto di voler riportare tutto quello che penso all'interno della presenza o all'interno della immediatezza fenomenologica?

Ed eccoci così, per il tramite di quest'altra domanda, ad una stretta ulteriore attorno alla questione: una volta che riconosco di pensare ed avere presente anche la nozione e il concetto della totalità dell'essere, come è che a me risulta presente siffatta totalità?

Risposta: la totalità dell'essere può essermi presente in maniera *soltanto formale* e non anche materiale o integrale.

Il concetto (il pensiero) che ho della "totalità dell'essere" o della "totalità di ciò che è" è lo stesso che la presenza formale di questa totalità; altrimenti non starei nel divenire dell'esperienza, ma sarei Io stesso quella totalità – sarei l'Assoluto che conosce se stesso e che, come ricordato poco fa, non manca di nulla. A motivo della sua presenza formale e non concreta, materiale o integrale, allora, il concetto "totalità di ciò che è" non può valere per me come un trascendentale concreto o come qualcosa di concretamente intrascendibile. Se fosse a me presente concretamente o materialmente la totalità di ciò che è, Io sarei alla presenza interale – integrale – del Tutto che lascia nulla oltre di sé. Io, anzi, e come sopra anticipato, sarei questo Tutto. Ma è o potrebbe mai essere così? Sono mai, Io, davanti all'Intero concreto dell'essere, venendo infine a coincidere con questo stesso Intero quale sua assoluta autocoscienza? A che servirebbe allora la religione? A che servirebbe soprattutto la metafisica?

Proprio perché riconosco che l'orizzonte del mio pensiero non può farsi identico alla totalità dell'essere, proprio per questo so che *ci sono dei contenuti di*

*penso che nella loro concretezza trascendono certamente questo orizzonte. Però, non è che nella inferenza metafisica - che appunto conclude per l'esistenza di quel che, nella sua concretezza, trascende l'unità dell'esperienza -, le determinazioni implicate da tale inferenza - quali la "totalità dell'essere", "Dio", ecc. - non siano a me presenti. È, invece, la ragione della loro posizione ad essere diversamente presente rispetto a quegli oggetti d'esperienza che non sono oggetti metafisici o trascendenti. Un contenuto di tipo "fisico" o immanente (la casa, l'albero, la pioggia, la già citata tigre), quando è presente, si afferma *in ragione del suo solo apparire o essere presente*; i contenuti "metafisici" o trascendenti (come sono quei contenuti indicati dalle espressioni "totalità dell'essere" o "Dio" o "l'Assoluto") si affermano *in ragione della contraddizione cui il pensiero va incontro se quei contenuti non vengono affermati come dei contenuti necessari e dunque come delle realtà necessarie, che non sono contingenti o inesistenti*. Anche se dimostro metafisicamente l'esistenza di Dio, infatti, ho presente quello che Dio significa, almeno per qualche suo tratto, e anche se non per tutti i tratti sui o nella concretezza totale del suo valore semantico. Se così non fosse, verrei a dire che quel contenuto (la totalità dell'essere, Dio, l'Assoluto) non è presente, neppure minimamente o neppure formalmente, e che dunque quando penso metafisicamente alla totalità dell'essere, a Dio o all'Assoluto, non ho presente nulla. Ben strana metafisica che costruirei, allora. E ben strane implicazioni logiche che userei per costruirla.*

Come si comprende, queste indicazioni servono a respingere l'accusa di voler ridurre immediatezza logica e immediatezza fenomenologica - quasi che queste, poi, potessero mai essere in conflitto fra di loro e non si trovassero invece a *funzionare sempre insieme*. Ma tali indicazioni servono anche a far vedere come le nozioni di "essere", "totalità" ecc., in ragione del loro essere nozioni determinate e in ragione del pensiero loro che è necessariamente solo formale, non bastino per sé sole - cioè *in quanto nozioni determinate e formali* - a costituirsi come una *totalità vera e concreta* in grado di presentarsi a me come una vera e concreta trascendentalità.

A differenza di quanto accade con tali nozioni determinate e formali, invece, il pensare dell'altro-Io che mi sta di fronte, per quanto la trasparenza dei suoi contenuti intenzionali mi sia preclusa (e per questa preclusione essi sono solo formalmente presenti), mi è presente come qualcosa di concretamente intrascendibile e perciò totalizzante. In questo senso - vale la pena di precisarlo nuovamente - il pensare dell'altro-Io appare solo formalmente quanto alla trasparenza dei suoi contenuti, ma non quanto al suo essere una totalità intenzionale. In maniera solo formale, infatti, appaiono questi suoi vissuti o questi suoi contenuti intenzionali (sui quali nutro appunto timori e speranze). Ma in maniera certamente anche concreta appare il suo aver presenti dei vissuti o dei contenuti intenzionali (che, tuttavia, non mi appaiono chiaramente o integralmente). Tanto è vero che, quando ho di fronte a me l'altro-Io, Io so fin da subito di esser preso o catturato dal

suo atto di pensiero; nel bene eventuale, cui mi rimetto volentieri, come pure nel male, che, mio malgrado, posso anche non saper prevedere e posso anche non saper evitare.

Per queste ragioni, mi pare che si debba ricondurre all'esperienza dell'altro-Io, in quanto centro di un orizzonte intrascendibile di pensiero desiderante altro dal mio, l'origine semantica della trascendentalità o l'origine del senso della totalità – la quale totalità, poi, in maniera somma ed assoluta, viene pensata giustamente come totalità dell'essere trascendente l'esperienza stessa (trascendente tanto l'esperienza mia, quanto l'esperienza altrui).

In questo modo, allora, non solo per rimanere me stesso e per continuare ad avere presente il mondo³³, ma anche per apprendere i concetti metafisici ed essere in grado di usarli fino a porre l'esistenza necessaria dell'Assoluto o di Dio, Io ho bisogno di passare in maniera originaria attraverso l'incontro con lo sguardo dell'altro-Io che mi sta dinanzi e che chiamo "Tu". Questa la strada che devo e dobbiamo percorrere insieme.

1.6. Concludendo queste mie repliche alle sue obiezioni, ho comunque l'impressione che Saccardi, nel suo pur acutissimo e impegnativo contributo, preferisca far scivolare come in secondo piano quello che è il vero nerbo della dimostrazione della necessità dell'intersoggettività che ho provato a offrire ne *L'oggetto buono dell'Io*³⁴. Nell'argomentazione che lì ho tentato di dare, non mi curo di reperire l'origine semantica della trascendentalità (questione che invece a lui soprattutto sta a cuore). Mi concentro invece totalmente sulla finitizzazione cui andrei incontro se, anziché aver presente un altro-Io, cioè qualcosa che non è un mero oggetto pensato ma anche un soggetto pensante, Io potessi aver presenti solo e sempre cose finite, ossia solo e sempre oggetti pensati e mai anche pensanti. Siccome, però, escludo la possibilità della mia attuale finitizzazione intenzionale, per tutte le contraddizioni che da qui verrebbero (Io, infatti, attualmente sto pensando tutto questo), allora devo concludere per l'esserci necessario dell'altro-Io, ossia per l'intersoggettività come originario.

Saccardi, per la verità, comprende che il punto sui cui si regge la questione è l'impossibilità (su cui già Vigna abbondantemente insisteva) di lasciare permanentemente disequato l'orizzonte trascendentale dell'apparire, al cui centro mi trovo Io, rispetto al contenuto finito che appare, nell'ipotesi che appunto solo il finito mi appaia e mi possa apparire³⁵. E ancora una volta, però, dovendo prendere una posizione circa la possibilità che l'orizzonte trascendentale dell'apparire – che l'orizzonte trascendentale del pensare –, a causa della presenza del solo finito, crolli su di sé fino a diventare anch'esso un mero oggetto pensato e pertanto finito,

³³ Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit. § 19, p. 62.

³⁴ Ibi, §§ 19-20, pp. 60-65.

³⁵ Vedi F. Saccardi, *L'io, l'apparire e il problema dell'intersoggettività*, cit., nota 40.

egli termina per sottoscrivere proprio la possibilità di questa finitizzazione dell'apparire o del pensare trascendentalmente inteso. Scrive infatti, in una delle ultime note del suo contributo, che “nulla impedisce che l'orizzonte dell'apparire sia inteso come il puro esser manifesto del molteplice dell'esperienza, ossia che l'apparire del contenuto e il contenuto che appare siano disposti in equazione”³⁶.

Ma in tal caso, allora, non essendoci niente ad impedirlo, l'apparire trascendentale – il pensare intrascendibile – per Saccardi viene subito a coincidere senza residui con l'insieme del molteplice empirico, finito, meramente cosale dell'esperienza – cessando, in una parola, di essere appunto apparire trascendentale o pensiero intrascendibile di alcunché. Il mio pensare, in altri termini, dall'essere un orizzonte potenzialmente onniabbracciante, si ridurrebbe invece ad essere *un insieme finito di cose finite*. Diverrebbe, per usare un'espressione alquanto equivoca (che ricorre spesso nel sistema di Severino), un mero “apparire empirico”, ossia un mero pensiero pensato – e non resterebbe un apparire dell'empirico (genitivo oggettivo), ossia un pensiero pensante l'empirico-pensato.

Così, però, Io cesserei proprio di pensare, diventando un complesso cosale semplicemente pensato o un complesso oggettuale che non si conosce e che nulla sa di sé. Ma da chi, poi, quel complesso cosale semplicemente pensato che sarei Io dovrebbe essere pensato, questo ancora una volta non lo si sa dire e non lo si può dire. E quale altra coscienza originaria terrebbe poi le redini del conoscere e del sapere che pensavo fossero miei, mentre ora nulla conoscerei e nulla più saprei di me, anche questo rimane avvolto dal buio e dal mistero in cui si rispecchia l'autocontraddizione dell'*Io-penso* che vuole togliere se stesso.

2. SU I PRESUNTI LIMITI DEL DOMINIO REIFICANTE COME PATOLOGIA ETICA FONDAMENTALE

2.1. A motivo dell'intersoggettività originaria e, prima ancora, a motivo della non-neutralità del mondo oggettuale, la filosofia delle relazioni oggettuali mostra di essere fin da subito anche un'etica fondamentale. Tutto quello che è presente, infatti, è pensato dal soggetto a cui è presente come un qualche oggetto buono oppure come un qualche oggetto cattivo, e cioè come un oggetto che attira verso di sé il desiderio di una relazione positiva, oppure come un oggetto che attira verso di sé il desiderio di una relazione negativa. In questo secondo caso il desiderio negativo prende anche il nome di avversione, e si esercita per l'appunto negando quello che è ritenuto essere un male per l'Io. La negazione, in alcuni casi, può poi svilupparsi fino al punto di diventare non soltanto respingimento ma anche negazione totale, e dunque distruzione.

³⁶ *Ibidem*.

Le riflessioni svolte da Alessandro Biasini nel suo articolo³⁷ hanno il pregio di guardare con lucidità al cuore dell'etica delle relazioni oggettuali, domandando che la patologia etica fondamentale che veniva richiamata ne *L'oggetto buono dell'Io* sia ripresa e descritta più compiutamente. Nello specifico, si domanda che tale patologia non venga indicata soltanto nella relazione di negazione dell'infinità intenzionale dell'altro-Io - quella relazione che veniva da me indicata con i termini di *reificazione* o *finitizzazione* dell'altro-Io -, ma anche nella relazione di tipo "narcisistico", che, agendo in verso opposto, secondo Biasini segnerebbe la tendenza a negare gli aspetti finiti dell'altro-Io per tener ferma solo la di lui infinità. Nelle sue pagine, Biasini ridecrive il desiderio e le pratiche della finitizzazione dell'altro-Io nella forma del "dominio" dell'altro-Io. E chiede appunto che "la cura *esclusiva* per la finitezza", con cui si conduce il dominio dell'altro-Io, non occupi da sola tutta quanta la scena della patologia etica, ma che piuttosto ad essa sia affiancata con pari rilievo e con pari importanza anche "la cura per la *sola* infinità dell'uomo" secondo cui si conduce appunto il "narcisismo"³⁸.

La critica e la richiesta di completamento che così vengono avanzate sono della massima importanza teorica. E nel tentativo di riuscire a dare loro una risposta soddisfacente spero sia possibile tornare a precisare i motivi di validità di quanto scrivevo nel libro in discussione. Mi pare, comunque, che si tratti per lo più di una "differenza di accenti" teorici. Minori mi paiono essere i luoghi del discorso in cui è invece la "sostanza" concettuale a non collimare - rubo le due espressioni allo stesso Biasini. E dunque una certa prossimità di vedute è quello che, nonostante le divergenze, mi sembra non cadere del tutto alla fine del dialogo.

Ma vediamo più da vicino il testo di Biasini. Egli scrive: "Un riconoscimento che prescindesse dall'infinità non potrebbe darsi allo stesso modo in cui non potrebbe darsi un riconoscimento che prescindesse dalla finitezza. Ogni teoria etica non può che fondarsi sul presupposto che tanto il finito quanto l'infinito siano reali e operanti nella dinamica del riconoscimento. Anche il finito *in quanto finito* [...]. Se nel modello del dominio fanno problema le determinatezze senza la trascendentalità, nel modello del narcisismo fa problema la trascendentalità senza le determinatezze. Sono entrambi dei modelli patologici, e mi pare che l'uno non sia riconducibile all'altro"³⁹.

Come anticipavo, devo dire che mi trovo sostanzialmente d'accordo con quanto si trova in questo primo giro di affermazioni. Qualche perplessità, da parte mia, si trova per ora solo circa la tesi finale della impossibile *riconduzione* delle dinamiche di tipo narcisistico alle dinamiche di finitizzazione e reificazione che Biasini pone esclusivamente alla base del "modello di dominio" da lui ripercorso. Quan-

³⁷ A. Biasini, *Limiti del modello del dominio come patologia etica fondamentale*, in "Etica & Politica / Ethics & Politics" (2019) XXI/2.

³⁸ Cfr. *ibi*.

³⁹ Cfr. *ibi*.

do, infatti, l'Io tratta se stesso come un infinito, senza curarsi della finitezza che pure abbondantemente gli compete – momento essenziale del narcisismo, o dinamica tipica del narcisismo in quanto narcisismo –, è inevitabile che questo Io narcisista, stante la presunzione sua di essere infinito o senza limiti, si rapporti ad ogni cosa e ad ogni altro-Io come a qualcosa di meramente finito e dunque di reificabile. Il narcisista pieno – colui che considera o vuol vedere solo la sua infinità, fino al punto di crederla totale o assoluta – crede appunto di essere il signore del mondo; e di conseguenza tratta ogni elemento del mondo come qualcosa che può essere da lui liberamente fatto e disfatto. Compresa le soggettività altre da lui, e compreso il mondo-ambiente da cui essenzialmente dipende.

Di questi esiti ho parlato piuttosto diffusamente ne *L'oggetto buono dell'Io*. Tanto quando ho discusso della deriva produttivistica dell'idealismo, quanto pure quando ho trattato della distruzione di ciò da cui dipendiamo per esistere⁴⁰. E mi pare ancora di poter dire che anche la patologica etica di tipo narcisistico (affermazione esclusiva dell'infinità dell'Io e conseguente negazione della sua finitezza), circolando su se stessa, non possa che prender corpo e non possa che terminare attuando pratiche di tipo finitizzante o reificante (affermazione esclusiva della finitezza dell'altro-Io e negazione conseguente della sua infinità).

2.2. Venendo poi a descrivere la dinamica dell'autentico riconoscimento intersoggettivo, Biasini, ancora giustamente, pretende che le attenzioni delle soggettività in essa coinvolte non si rivolgano *soltanto* al lato dell'infinità, ma anche a quello della finitezza determinata di chi riconosce e di chi viene riconosciuto, secondo reciprocità. Egli dice: “io desidero di un altro essere umano tanto l'infinito quanto il finito e desidero che egli mi pensi e mi desideri tanto come infinito quanto come finito. Desidero che egli pensi proprio a me, ‘nella mia carne e nella mia storia’, che si curi dei miei bisogni e dei miei desideri determinati, che mi pensi e mi desideri anche per ciò che di buono so dargli e che altri non sanno dare. Se fosse solo l'infinità a essere oggetto del mio o dell'altrui desiderio, ebbene ciascun essere umano sarebbe sostituibile con ogni altro”⁴¹. In questo senso, allora, l'insistenza sull'infinità intenzionale che fa di ogni essere umano qualcosa di non reificabile o di inviolabile, se non accompagnata da una parallela attenzione per gli aspetti finiti da cui pure siamo costituiti, rischierebbe di tramutarsi nell’“apogeo dello strumentalismo, giacché sancirebbe l'assoluta fungibilità dell'essere umano”⁴².

Anche in questo caso recepisco positivamente l'invito di Biasini alla precisazione da lui indicata. È vero certamente che siamo fatti di finito e di infinito – se posso per un attimo esprimermi così, con qualche imprecisione, per amore di brevità e di efficacia. Ed è vero pure che quando desidero essere riconosciuto da qualcu-

⁴⁰ Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., §§ 3, 6-9, 46, 73-75, pp. 18-20, 23-36, 121, 185-189.

⁴¹ A. Biasini, *Limiti del modello del dominio come patologia etica fondamentale*, cit.

⁴² Cfr. *ibi*.

no per quello che in verità sono, Io desidero che l'altro-Io di me non si perda nulla: *né* la mia infinità intenzionale - che non mi fa riducibile ad una mera cosa finita manipolabile a suo piacimento - *né* la mia determinata e finita individualità - che mi fa essere unico per quel che Io sono nella distinzione determinata da tutto quello che Io non sono. Quello contro cui però mi tocca prendere posizione è l'idea che, all'interno del mio desiderio di riconoscimento, la mia componente *finita* possa porsi *sullo stesso piano* della mia componente *infinita*, venendo come ad essere a questa equipollente. In altri termini: quando mi trovo di fronte a te, desiderando di essere da te riconosciuto, non desidero certamente che per un eccesso di astrazione dal finito che mi costituisce, Tu mi conceda solo un riconoscimento di tipo formalistico secondo il quale Io potrei essere confuso e sostituito con qualsiasi altro soggetto umano; ma, lasciando vivere tranquillamente questa istanza, Io desidero *soprattutto* non venir ridotto o schiacciato a nessuna delle mie determinazioni finite, per quanto queste (magari) possano anche esser belle o interessanti agli occhi tuoi. E lo stesso desideri anche Tu da parte mia, quando la richiesta di riconoscimento muove appunto da te.

La nostra unicità di soggetti determinati, la nostra distinzione dagli altri-Io, ci sta sicuramente sempre a cuore. Ma prima ancora che alla salvaguardia della nostra unicità di soggetti determinati, o prima ancora che alla salvaguardia della nostra distinzione dagli altri-Io, le nostre preoccupazioni sono rivolte alla salvaguardia della nostra trascendentalità, ossia alla salvaguardia dell'infinità che ci costituisce - tutti quanti, in quanto esseri umani - come degli enti distinti da tutti quegli enti che invece sono solo dei meri oggetti o sono solo delle cose finite. Si tratta di salvaguardare anche in questo caso una distinzione; ma *una distinzione di grado superiore*.

Nella sintesi di finito ontico e infinito intenzionale che siamo, è l'infinito intenzionale che sporge sempre sul finito e che, sapendo di se stesso e della sua sporgenza, non tollera di venir ridotto alla mera finitezza cui pure è sempre unito. La nostra inviolabilità, o la nostra non-strumentalità, viene difesa anzitutto da questa insindacabile richiesta di rispetto *della* nostra infinità intenzionale (genitivo soggettivo e oggettivo insieme). La regia del desiderio di riconoscimento resta dunque sempre sua: dell'infinità intenzionale; che poi significa: del pensare desiderante. Anche solo perché il finito, che pure ci costituisce, essendo finito, non è atto di pensiero o intenzionalità, e dunque non può da sé pensarsi o conoscersi in alcun modo, e quindi non può neppure da sé solo desiderare o esigere di essere riconosciuto e rispettato quanto all'esser suo.

Facciamo un esempio per illustrare meglio la cosa. E facciamo finta, per coltivare una fantasia piacevole, che Io mi presenti nel pieno delle forze fisiche, molto ricco e bellissimo nell'aspetto, di fronte alla persona di cui sono innamorato e che desidero ricambi il mio sentimento. Ovviamente spero di far colpo e di conquistare il cuore della persona amata per quello che Io sono e per quello che ho da offrire. Se forza, ricchezza e avvenenza sono ciò che attualmente posso mostrare di

me, senz'altro conterò su di loro per riuscire nel mio intento. Allora mi esporrò, come meglio riterrò, per dare a queste mie determinazioni positive, ancorché finite, il risalto che spero ottengano agli occhi dell'altro-Io. Tuttavia, se non sono uno sciocco, riconosco che avvenenza, forza e ricchezza che attualmente mi individuano sono appunto qualche cosa di finito o limitato: sono sempre incrementabili al loro interno (si può sempre essere più avvenenti, più forti e più ricchi di quello che attualmente uno è); coprono sempre un campo circoscritto di positività (perché non sono le uniche cose buone che si possono vantare: ad esempio non coprono il campo dell'intelligenza, il campo della sensibilità e quello della cultura); sono sempre qualche cosa che ha cominciato ad appartenermi nel tempo ma che prima non c'era, nonostante Io fossi sempre Io (perché prima non avevo coltivato, sviluppato e maturato né la ricchezza, né la forza, né l'avvenenza attuali); soprattutto, poi, so che sono determinazioni che presto o tardi perderò o vedrò ridursi drasticamente e dolorosamente (anche solo perché il tempo che passa le consumerà senza scampo), mentre Io, senza più poter contare su di loro, rimarrò ancora qui a domandare amore alla persona che amo. È perché riconosco tutto questo - è perché riconosco che il finito finisce o che il determinato è il limitato - che Io non accetto di venir amato soltanto per il finito o soltanto per il determinato che pure mi costituisce e mi descrive. Sia quando il finito che presento è un buon finito, sia - e a maggior ragione - quando il finito che mi riguarda intimamente è da subito un cattivo finito - perché, al di fuori della fantasia piacevole dell'esempio appena proposto, Io desidero il riconoscimento e l'amore intenso dall'altro-Io anche quando, sfortunatamente, vengo avanti non come uno che è forte, ricco e avvenente, ma magari come uno che è debole, disagiato e sgraziato, per non dire malato, miserabile e deforme.

2.3. Ora può forse essere importante tornare a precisare che, anche dal punto di vista dell'etica filosofica, il peccato o l'errore - come non potrebbe e non dovrebbe essere altrimenti - è un peccato o un errore che il soggetto umano commette nei confronti della verità delle cose che sono. Peccare o errare nei confronti della verità delle cose che sono, infatti, è pensare e trattare qualche cosa come diversa da se stessa, e cioè come altra da quel che essa è nella sua verità. Sbagliare eticamente nella nostra relazione alle cose finite, allora, vuol dire pensare le cose finite, ed agire su di esse, come se queste fossero invece infinite ed illimitate quanto all'esser loro. Parimenti, sbagliare eticamente nella nostra relazione alle cose infinite significa pensare le cose infinite, ed agire su di esse, come se queste fossero invece finite e limitate.

Quando Io, allora, oltre che con me stesso, ho a che fare anche con quelle cose speciali e complesse che sono gli altri-Io - infiniti intenzionalmente, ma finiti per tutto il resto dell'esser loro, esattamente come me -, il rischio fondamentale che corro è sia relazionarmi alle determinatezze individuali delle soggettività come a

qualcosa di infinito, sia relazionarmi alla loro infinità intenzionale (al loro potere di pensare e desiderare senza limiti le cose che sono) come a qualcosa di semplicemente finito. Si tratta di due modi differenti con sui *si comincia* a sbagliare eticamente. Ed è questa differenza che Biasini intende soprattutto sottolineare, ascrivendo il primo tipo di peccato od errore al “modello del narcisismo”, e il secondo tipo di peccato od errore al “modello del dominio” – che per lui significa sempre *dominio reificante* o *dominio finitizzante*.

Come anticipato sopra, però, a me pare che non si possa non notare come di finitizzazione di tutto ciò che è altro da lui – compresa l'altrui infinità intenzionale – viva proprio il soggetto o l'Io narcisista su cui insiste Biasini. Ritenendosi assoluto signore di tutto, il narcisista non può che trattare tutto – *anche ciò da cui essenzialmente dipende* – come un suo prodotto, come una sua creatura, come qualcosa di semplicemente finito e come qualcosa di cui, in sostanza, egli può liberamente decretare tanto l'inizio quanto la fine. Pertanto, *la finitizzazione o la reificazione ritorna sempre al centro delle dinamiche sbagliate di cui l'etica deve avvertire*. La finitizzazione di quel che non è semplicemente finito, cioè, con le sue perverse dinamiche, torna sempre a dar forma al peccato etico. Sia che si cominci subito finitizzando l'altro da sé; sia che si arrivi a finitizzare costantemente tutto ciò che l'Io non è, a partire della fiducia ottusa che l'Io può nutrire nella propria infinità (la quale infinità, poi ed invece, è solo un'infinità di tipo intenzionale e non ontologico).

2.4. Biasini osserva anche che: “ancora più della nostra dipendenza dall'altrui libertà, noi odiamo di un odio persino più feroce la nostra impotenza, che si manifesta [...] non solo nella dipendenza dall'altrui libertà, ma anche nella dipendenza da tutte quelle cose determinate e finite che si danno nell'umana esperienza e rispetto alle quali noi ci sentiamo (siamo) impotenti. Odiamo la nostra dipendenza dal finito, il nostro essere strutturalmente *finito*”⁴³.

Per parte mia ritengo che nell'odio distruttivo, che prende a proprio oggetto il mondo-ambiente da cui pure essenzialmente dipendiamo, questa dinamica trovi proprio la sua più triste applicazione⁴⁴. C'è da dire, però, che con la tecnica l'essere umano cerca proprio di aggirare la sua dipendenza e la sua impotenza rispetto al finito. Con la tecnica, cioè, l'Io cerca di vincere la propria dipendenza e la propria impotenza nei confronti di quel complesso oggettuale finito (più grande ed esteso della finitezza della sua carne e della sua storia) che da sempre lo circonda sia come un ambiente fisico-naturale in cui si trova immerso, sia come un ambiente spirituale (storico, linguistico, tradizionale, culturale, ecc.) in cui parimenti si trova collocato.

⁴³ *Ibi*.

⁴⁴ Vedi ancora *L'oggetto buono dell'Io*, cit., §§ 46, 72-75, pp. 121, 184-189.

La tecnica, in questo senso, si esercita e si organizza essenzialmente per controllare e per governare sempre di più e sempre meglio gli oggetti finiti di cui abbiamo bisogno per vivere. E se si pone mente al complesso della storia umana, si può anche dire che l'impotenza massiccia delle epoche primitive è stata nel tempo notevolmente ridotta o ridimensionata. Da che Prometeo ci portò o accese anche per Noi il fuoco della tecnica, secondo il mito greco, l'ostilità del nostro mondo-ambiente ha trovato via via un argine sempre maggiore proprio nella nostra capacità di intervenire tecnicamente su di esso in vista del *suo* adattamento *a Noi*.

La tecnica, tuttavia, non pare ancora (e per fortuna) essere venuta a capo di quell'ingovernabile o di quell'incontrollabile che per definizione è la libertà dell'altrui pensiero e dell'altrui desiderio - nonostante si siano messi in campo già da tempo tentativi inquietanti per arrivare a controllare e governare proprio questa libertà intenzionale su cui cresce e si sviluppa ogni altra possibile forma di libertà. Secondo questo ultimo rilievo, allora, il problema lasciato totalmente insoluto dalla tecnica che si orienta al *controllo totale* del mondo oggettuale, e dunque alla soluzione completa della nostra impotenza rispetto ai suoi oggetti, è costituito ancora dal permanere di quell'oggetto speciale che è la nostra stessa infinità intenzionale, in forza della quale Noi siamo dei soggetti *liberi ma pure interdipendenti*.

E, d'altra parte, se dopo aver guardato al mito greco guardassimo per un attimo anche al racconto biblico, dovremmo concludere che l'odio per la nostra dipendenza dal finito non segna la manifestazione prima o più originaria del nostro odio.

Secondo quel racconto, infatti, in principio l'essere umano è collocato in un mondo-ambiente che è un giardino libero dal male e dalla sofferenza, un giardino fatto apposta per lui. Le cose finite che stanno nel giardino sono per l'essere umano e si danno a lui spontaneamente, senza sforzo da parte sua. La sua vita - e dunque anche la sua storia - si svolge all'insegna del bene e del piacere. E nemmeno la sua carne, nella sua determinatezza finita, è motivo di problema o di dispiacere. Questa, per lo meno, è la situazione che in *Genesi* viene descritta prima della caduta dell'uomo⁴⁵.

All'origine, allora, il primo motivo dell'odio umano non sembra essere indicato nel finito che circonda l'essere umano e che viene riconosciuto come tale - tant'è che l'uomo, non solo non ha da patire una dipendenza oppressiva e angosciante verso le cose finite, ma gode addirittura del più signorile dei privilegi rispetto alla finitezza: quello di imporre il nome che vuole alle cose finite che gli stanno intorno e di cui si serve liberamente.

La prima manifestazione dell'odio, invece, è rivolta nei confronti di Dio, il Creatore dalla cui *infinita libertà* l'uomo è stato posto in essere e si trova a *dipendere*. Nonostante ogni cosa, in origine, sia una cosa buona, disposta con amore per lui, l'uomo prova *invidia* nei confronti di Dio: ritiene che questi goda in esclu-

⁴⁵ Cfr. *Gn*, 2,8-25.

siva e ingiustamente di qualcosa di cui pure lui dovrebbe godere; non sopporta l'unico divieto che Dio gli ha posto; non accetta di dipendere dalla sua decisione e dunque dalla sua libertà parzialmente limitante; desidera, pertanto, di diventare come Dio per togliere l'ingiusta ineguaglianza che, mediante il divieto, la libertà di Dio vorrebbe invece conservare a suo danno, e cioè a danno dell'uomo che arriva a supporre tutto questo. *Genesis* racconta così che il primo sentimento di odio provato dall'uomo si manifestò nella forma dell'invidia verso Dio, e che – più precisamente – quello contro cui si indirizzò l'odio nella forma dell'invidia fu proprio la *libertà di Dio*, secondo l'insinuazione (la proiezione) diabolica non provata che dalla libertà divina venissero all'uomo non solo le cose buone di cui il giardino di Eden era ricolmo, ma anche il male e anche l'ingiustizia.

L'odio contro il finito di cui si compone il mondo-ambiente e di cui pure l'uomo si compone, nella finitezza della sua carne e della sua storia, questo odio nella Bibbia viene *dopo*: quando, come conseguenza del peccato dettato dall'odio invidioso, le cose originariamente buone di cui il mondo-ambiente si compone divengono fonte di affanno e maledizione, e la carne che unisce il maschio e la femmina dà origine ad una storia di dolore e sofferenza⁴⁶.

2.5. Per parte sua, Biasini preferisce sottolineare ancora che: “ciò che fa problema [...] non è la libertà altrui nella sua formalità, ma è la *dipendenza strutturale dal finito nella dinamica del riconoscimento*. Noi non siamo in grado di dare all'altro tutto ciò che l'altro ci chiede. E poi l'altro se ne va, non perché è cattivo [...] ma perché non sappiamo dargli ciò che desidera. Si vorrebbe pertanto un'unione tra le coscienze che prescindesse dal finito, un'unione *tra pure forme* che spazzasse via tutto ciò che è determinato, una sorta di *simbiosi* con l'altro che annulla tutte le differenze perché nega tutte le determinatezze, perché nega il finito. L'altro, quindi, è *idealizzato*, cioè considerato *solo* nella sua formalità trascendentale”⁴⁷. In questa volontà di negazione della finitezza propria e altrui, i processi di idealizzazione diventerebbero allora centrali. L'idealizzazione, più in particolare, per Biasini segna la “difesa fondamentale della personalità narcisistica contro il sentimento della propria impotenza rispetto ai bisogni e ai desideri determinati”⁴⁸. E in essa, propriamente, consisterebbe “la *negazione del finito*”⁴⁹. Sarebbe allora in ragione della centralità che l'idealizzazione riveste all'interno delle dinamiche di tipo narcisistico che il narcisismo si distinguerebbe dal dominio reificante senza possibilità di venire ricondotto a quest'altro modello, in cui, propriamente, invece,

⁴⁶ Cfr. *Gn*, 3,1-23.

⁴⁷ A. Biasini, *Limiti del modello del dominio come patologia etica fondamentale*, cit.

⁴⁸ *Ibi*.

⁴⁹ *Ibi*.

“è negato l’infinito”⁵⁰. Idealizzando l’altro-Io, dice Biasini, l’Io nega in radice la sua alterità: “l’altro è l’uguale, lo specchio in cui mi vedo riflesso”⁵¹.

Al di là dell’apparente linearità di questa sequenza su cui insiste Biasini, devo tuttavia osservare almeno due cose che smentiscono di nuovo la lontananza di narcisismo e reificazione - e che quindi dimostrano di nuovo la riconducibilità del primo alla seconda o la stretta parentela che lega in maniera circolare queste due dinamiche eticamente sbagliate.

La prima cosa che va osservata, allora, è che (1) l’altro-Io non se ne andrebbe o non si ritrarrebbe di fronte alla mia finitezza o alla mia limitatezza ontologica se: (a) non fosse *libero* di farlo; e se (b) non fosse in grado di riconoscere i miei limiti e le mie incapacità in forza della sua *infinità intenzionale* - la quale, solo in quanto infinità intenzionale, può riconoscere il finito, giudicare di esso, e quindi decidere di accoglierlo oppure respingerlo. Sicché, anche qui, *ciò che continua soprattutto a far problema è l’altrui libertà che cresce sull’altrui infinità intenzionale*.

La seconda cosa che va notata, poi, è che (2) le dinamiche di idealizzazione di cui pure il narcisismo certamente si nutre, non cominciano, come Biasini sembra suggerire, secondo un movimento intenzionale che guarda anzitutto all’altro-Io come a qualcosa di solo infinito. L’idealizzazione di cui pure si nutre il narcisismo, all’opposto, si sviluppa secondo un movimento intenzionale che si riferisce *prima di tutto all’Io*, il quale - proprio perché narcisisticamente orientato - guarda non all’altro-Io ma piuttosto a se stesso come a un infinito senza limiti. In altri termini: è perché mi penso senza limiti che non trovo nell’altro-Io nessuna opposizione alla mia libertà, nessuna limitazione alla mia identità e nessuna frustrazione; e non trovando niente di tutto ciò, posso allora trattare l’altro-Io come il mio semplice riflesso. *Non* è dunque idealizzando l’altro-Io o negando la finitezza dell’altro-Io che l’altro-Io diviene il mio specchio. *Ma* è piuttosto idealizzando me stesso, e dunque negando la mia finitezza per cercare di vedere la mia solo infinità, che l’altro-Io può essere pensato come il mio specchio, essendo conseguentemente negato nella sua alterità di soggetto capace di pensare e desiderare le cose del mondo secondo libertà, ossia senza limiti insuperabili.

Questo movimento intenzionale, però, può essere da me praticato solo finché non sono smentito proprio dalla libertà dell’altro-Io - solo fino a quando, cioè, quello che pensavo essere soltanto un mio riflesso o una mia manifestazione non si oppone in qualche modo ai miei pensieri e ai miei desideri. Quando questa inaspettata opposizione avviene o si verifica, la soluzione che l’Io narcisista vorrebbe attuare è esattamente la distruzione dell’altro-Io che ora lo contraddice e lo limita liberamente, anziché ripeterlo e confermarlo come faceva prima all’interno della sua fantasia idealizzante.

⁵⁰ *Ibi.*

⁵¹ Cfr. *ibi.*

Quando allora Biasini afferma che, nel momento in cui viene idealizzato l'altro-Io, quest'ultimo, agli occhi dell'Io, "in certo modo esiste: esiste come specchio"⁵², egli sembra non accorgersi che, proprio a motivo di questa esistenza di *mero riflesso* in cui l'Io cerca di relegarlo, l'altro-Io è pensato dall'Io come *privo della trascendentalità* che invece per essenza gli appartiene. È il contrario che non avviene; altrimenti non potrebbe, l'altro-Io, essere pensato come specchio o riflesso dell'Io - ma dovrebbe, per l'appunto, essere presente all'Io nella sua altra, libera ed incontrollabile trascendentalità.

Se si pone mente solamente a quello che avviene nello strato più superficiale dell'idealizzazione, e cioè alla stima e alla considerazione altissima che l'altro-Io sembra ricevere da parte dell'Io - il quale pare non saper trovare limiti o difetti al buono che l'altro-Io idealizzato per lui rappresenta -, se si guarda solo a questo elemento di superficie, inevitabilmente ci si lascia sfuggire la vera natura dell'intenzionalità idealizzante.

L'Io idealizzante, infatti, stima e considera buona al di là di ogni limite soltanto l'immagine *sua* che crede di trovare rispecchiata nell'altro-Io idealizzato. Non è, cioè, l'altro-Io, in quanto soggetto di pensiero desiderante per davvero altro dall'Io, ciò che l'Io stima e considera esser buono senza limite e senza misura. Ma, appunto, ciò che l'Io, nel suo narcisismo, stima e considera esser buono senza limite e senza misura, è solo il riflesso suo che l'altro-Io, senza aggiungere niente di proprio, pare immancabilmente restituirgli.

Se si riflette ancora un poco sulla cosa, d'altra parte, si nota anche che l'idealizzazione dell'altro-Io, quando viene gestita e condotta in maniera continua e sregolata, termina quasi sempre - contro ogni previsione di partenza - nel disprezzo massimo dell'altro-Io che era stato prima idealizzato e dunque innalzato al di sopra di ogni altra cosa buona.

La dinamica dell'idealizzazione, in questo senso, tende sempre a concludersi, prima o poi, con lo scaraventare come per terra quanto prima essa stessa aveva sollevato e circondato di lode. E questa reazione tutto sommato impreveduta (almeno dal punto di vista dell'Io) si verifica proprio quando l'altro-Io, mediante una reazione che viene percepita dall'Io che conduceva l'idealizzazione, dimostra di contrapporsi effettivamente ai desideri di tale Io. Quando, cioè, l'altro-Io dimostra di non potere e di non volere ridursi ad un mero riflesso che conferma ed appaga le aspettative dell'Io, allora l'Io risponde disprezzando massimamente quel che prima venerava come un luminoso riflesso di se stesso. Ma il disprezzo massimo nei confronti dell'altro-Io, nella pratica, può esplicitarsi prendendo la forma della semplice invettiva, oppure può esplicitarsi secondo le forme estreme della distruzione più o meno totale dell'altro-Io - come avviene nello sfregio del volto dell'altro-Io, nella sua uccisione, nello sterminio delle persone che gli sono più care, ecc.

⁵² Cfr. *ibi*.

2.6. Nelle battute conclusive del suo intervento, tuttavia, se Biasini riconosce finalmente che l'intenzione reificante entra a dar forma tanto a quello che egli chiama "modello del narcisismo" quanto a quello che discute sotto il titolo di "modello del dominio", egli sostiene pure – un po' sorprendentemente – che un motivo ulteriore della impossibile riconduzione delle dinamiche narcisistiche alle dinamiche del dominio reificante va trovato in questo: che "nel modello del dominio l'altro io è reificato con *tutte* le sue determinatezze"; mentre "nel modello del narcisismo l'altro è fatto strumento solo in quanto è reso *specchio* per l'io"⁵³. Ed egli aggiunge subito dopo: "Ciò che [all'interno del narcisismo] dell'altro uomo viene reificato è insomma *la sua sola natura formale*, escluse tutte le altre determinatezze. Lo specchio non si manipola, ma riflette. Mentre il dominatore ha l'intento di controllare e manipolare l'altro essere umano, compresa la sua libertà, compreso il suo desiderio, compreso il suo pensiero [...] il narcisista sa che quella determinatezza che è l'altrui trascendentalità, la pura forma dell'altrui trascendentalità ipostatizzata, non è uguale a tutte le altre determinatezze. Il narcisista, insomma, ha la consapevolezza dello scarto qualitativo che c'è tra tutte le determinatezze finite di questo mondo e una determinatezza che ha per contenuto la forma dell'infinità. Pertanto anche le modalità di inficiare la libertà altrui sono diverse"⁵⁴.

Devo allora osservare, in risposta diretta a queste sue indicazioni finali, che se nel narcisismo ad essere reificata è la natura formale dell'altro-Io, allora sono proprio il suo desiderio, il suo pensiero e la sua libertà che si vorrebbero ridurre al solo finito, e che dunque si vorrebbero distruggere o negare quanto al lato della loro infinità – *esattamente come avviene quando si intende dominare per intero qualcun'altro*.

Perché Tu, d'altro canto, possa essere il mio specchio fedele, Tu non devi essere libero di girarti da un'altra parte o di intenzionare qualcosa di diverso da me, e cioè qualcosa che non sono Io. Per essere il mio specchio fedele, Tu devi pensare, devi desiderare, devi confermare, attestare, realizzare quello che Io penso, Io desidero, Io tengo fermo, Io testimonio, Io realizzo ecc. Tu, allora, devi essere distrutto nella capacità di pensare e desiderare in positivo o in negativo ogni cosa del mondo – *me compreso* – secondo la tua libertà. Ben altrimenti che riconoscere in te "una determinatezza che ha per contenuto la forma dell'infinità", Io, pertanto, come narcisista, sono qui a negare esattamente la tua infinità intenzionale.

Mi pare, con questo, che il narcisismo che Biasini vorrebbe pensare per tutto il suo articolo come qualcosa di *divaricato e smarcato* dalle forme varie del dominio reificante, in realtà, come concetto, finisca per esplodergli in mano proprio quando la divaricazione e lo smarcamento si fanno più insistiti.

⁵³ Cfr. *ibi*.

⁵⁴ *Ibi*.

Una prova dell'esplosione di *questo* concetto del narcisismo si ha quando la critica si concentra contro l'indicazione, che avevo dato ne *L'oggetto buono dell'Io*, secondo la quale il narcisismo non segna mai, per l'Io, una dinamica di tipo originario, ma rappresenta sempre, piuttosto, un processo reattivo, e quindi derivato, che si sviluppa come una reazione di difesa fallimentare – e dunque patologica – contro l'angoscia per l'aggressione dell'altro da sé⁵⁵. Per Biasini, al contrario, il narcisismo può ben rappresentare la prima delle nostre dinamiche intenzionali o il primo dei nostri desideri, arrivando in questo modo – in opposizione a quanto da lui precedentemente argomentato – a non avere in sé proprio *nulla* di patologico. Egli scrive infatti che: “il narcisismo è nient'altro che il nostro bisogno d'essere riconosciuti per quello che siamo, vale a dire *nonostante i limiti dettati dalla nostra condizione di esseri finiti*. Se lo consideriamo in questa accezione, il narcisismo è alcunché di originario, perché è il bisogno d'essere riconosciuti *tout court*”⁵⁶.

A parte rilevare la contraddizione in cui questa tesi viene a trovarsi rispetto alle premesse del teso – in base alle quali il narcisismo era chiamato in causa proprio per completare il quadro delle patologie etiche –, devo dire soprattutto che, in sé e per sé, non si può far coincidere il narcisismo con il desiderio di essere riconosciuti da altri per quello che siamo in verità, e cioè degli oggetti speciali costituiti tanto di infinità intenzionale quanto di finitezza ontica. Questo desiderio di riconoscimento, certamente, non ha nulla di sbagliato o di patologico dal punto di vista etico. Sta piuttosto alla base dell'etica. Ma appunto non si identifica con il narcisismo. Il narcisismo – come anche Biasini per la gran parte del suo articolo lo ha inteso – è il desiderio patologico di bastare totalmente a se stessi, e dunque di non aver bisogno di altri che ci riconoscano, in ragione della propria supposta, mal creduta e mal pensata infinità o absolutezza. (Come già detto, nel narcisismo, ad altri è fatto fare al massimo il ruolo passivo dello specchio riflettente, non il ruolo attivo di un soggetto riconoscente ed indispensabile alla stessa sopravvivenza dell'Io).

Voler vedere allora la patologia etica e la difesa fallimentare *non nel narcisismo in sé considerato* – che a questo punto si troverebbe piuttosto elevato a principio dell'etica –, ma solo nella *pretesa aggiuntiva* “che il finito *non abbia parte alcuna nella dinamica del riconoscimento*”⁵⁷, volere vedere le cose in questi termini è impedirsi di capire che: se nel narcisismo quello che fa problema e si tenta di negare è anzitutto la nostra complessiva finitezza, ciò avviene proprio perché si teme l'aggressione e il disprezzo che un altro soggetto di pensiero, nella sua libertà, potrebbe esercitare nei confronti della nostra parte più fragile, una volta che da lui fossimo giudicati in termini negativi o in termini aversativi.

⁵⁵ Vedi *L'oggetto buono dell'Io*, cit., § 46, p. 121.

⁵⁶ Cfr. A. Biasini, *Limiti del modello del dominio come patologia etica fondamentale*, cit.

⁵⁷ Cfr. *ibi*.

L'Io proto-narcisista intraprende la via del narcisismo in seguito alla frustrazione, al rifiuto ricevuto e all'avversione opposta dall'altro-Io da cui pure dipendeva, nella speranza illusoria che questo cammino lo conduca lontano dall'angoscia per il possibile ripetersi di esperienze simili. E intraprende questa via, o coltiva questa speranza, appunto perché si illude di riuscire a sbarazzarsi di ogni tratto finito e *pertanto vulnerabile* che gli appartiene, a vantaggio dell'espansione ipertrofica dell'unico tratto infinito che sa per certo di poter vantare - ossia: a vantaggio dell'espansione ipertrofica della sua infinità-libertà intenzionale. Da qui, poi, come conseguenza della negazione della propria finitezza e dell'espansione ipertrofica della propria infinità, il narcisista sviluppa anche la negazione progressiva di ogni alterità e, soprattutto, la negazione di quel tipo di alterità che stava già all'origine del suo percorso e che già in origine più di ogni altra cosa aveva causato la sua sofferenza - e cioè: la negazione della libertà, che è propria dell'altro-Io, di avversare, disprezzare o aggredire l'Io stesso.

2.7. Per tutto quanto osservato, e concludendo quest'altra mia risposta, devo infine aggiungere che quando Biasini obietta che l'"Io ipertrofico", o l'"Io grandioso", "non è che una delle manifestazioni di ciò in cui consiste la patologia del narcisismo, essendo quest'ultimo non meno evidente nelle situazioni depressive, laddove la forma si disgrega, logorata dal commercio proprio con quel finito di cui ci si vuole sbarazzare"⁵⁸, la sua critica si lascia ancora scappare che l'Io grandioso o ipertrofico - l'Io propriamente narcisista - non è per niente estraneo alla depressione.

Non è per niente estraneo alla depressione all'inizio del suo cammino nel narcisismo; e non è al riparo dalla depressione nemmeno alla fine della sua corsa fallimentare. Sicché, anche in questo caso, ha poco senso voler divaricare o spaiare dei momenti interni di una stessa patologia - quando essi (ipertrofia dell'Io e depressione dell'Io), proprio in quanto momenti interni ad una stessa patologia (il narcisismo), non possono manifestarsi senza terminare l'uno nell'altro.

All'inizio del cammino che l'Io intraprende all'interno del narcisismo è verosimile trovare già una depressione lacerante, allorché l'altro-Io, da cui l'Io si sentiva dipendente e da cui desiderava ottenere un amore incondizionato, verosimilmente lo ha avversato, rifiutandolo e frustrando al limite della sopportazione il suo desiderio di essere corrisposto. L'angoscia per l'aggressione da parte dell'altro da sé da cui l'Io si vuole difendere entrando nel narcisismo, così, nel profondo del suo sentire, è lo stesso che l'angoscia per il ripetersi di quella atroce sofferenza depressiva che già in principio fu provata.

Ma anche alla fine del suo patologico percorso di difesa, l'Io narcisista sembra andare inevitabilmente incontro alla depressione. Questa, infatti, torna ad assediare quando l'odio per la sua dipendenza dall'altro da sé (il suo mondo-

⁵⁸ Cfr. *ibi*.

ambiente, ma soprattutto gli altri-Io) prevale o sembra *irrimediabilmente* prevalere rispetto all'amore per lo stesso altro da sé da cui, ad un certo punto, con certezza, anche l'Io narcisistico riconosce di dipendere essenzialmente. La dipendenza essenziale dagli altri-Io e dal proprio mondo ambiente, se vissuta all'insegna dell'odio distruttivo che tien dietro al desiderio difensivo di una totale autosufficienza dell'Io, si traduce così immancabilmente nella depressione dell'Io stesso, una volta che l'Io - mettendo il naso fuori della sua narcisistica illusione - riconosce finalmente di non poter fare a meno di quel che prima aveva con odio provato a negare o a eliminare. L'Io, allora, si deprime proprio perché si riconosce colpevole del più contraddittorio dei crimini imputabili al suo desiderio: desiderare o aver desiderato l'eliminazione di ciò da cui pure dipende essenzialmente e che, altrettanto essenzialmente (*ma anche angosciosamente*) non sa smettere di amare.

La depressione, pertanto, risulta essere la sofferenza capace di segnare tanto le battute iniziali quanto le battute finali dalla dinamica narcisistica, all'interno della quale - per difendersi dal pericolo rappresentato dalla libertà del desiderio e dalla potenza negativa dell'altro da sé da cui pure dipende - l'Io coltiva l'illusione di essere precisamente *il dominatore assoluto di qualsiasi alterità*.

3. SULL'ANGOSCIA DEL PENSARE CONCETTUALE E SULL'ANGOSCIA DEL RIPARARE

3.1. All'interno della filosofia delle relazioni oggettuali, il desiderio umano ha sempre a che fare con l'angoscia. Sia quando la strategia messa in atto per difendersi dall'angoscia è quella del dominio, secondo il quale si vorrebbe trattare tutto quel che è, compresa l'infinità intenzionale dell'altro-Io, come un semplice oggetto manipolabile a proprio piacimento; sia quando la strategia del dominio si manifesta nella sua inefficacia e nei suoi esiti fallimentari, e allora la depressione attanaglia e devasta l'Io. Ma non solo. L'Io che si trova attanagliato dalla sofferenza depressiva e dal desiderio autodistruttivo (e autopunitivo) che questa rappresenta, è infatti lo stesso soggetto che per altra parte desidera anche porre rimedio alla colpa angosciante che con odio si attribuisce. L'angoscia, così, mostra di stare in relazione anche al desiderio di riparazione che dà forma all'ultima speranza del soggetto che si trova di fronte al male. E se dobbiamo specificare meglio questo ultimo nesso, dobbiamo allora spingerci a riconoscere che l'angoscia, sostenendo il senso di colpa che l'Io è portato a provare per il male commesso, è quel sentimento senza di cui non avrebbe modo di esistere nemmeno l'intenzione riparatrice che, appunto, si pone solo a partire del sentimento della colpa.

Dell'angoscia e della possibilità di un'esistenza capace di oltrepassare sia le dinamiche del dominio reificante, sia le dinamiche dalla sofferenza depressiva, di-

scute in maniera speciale anche Luca Bagetto nel suo ricchissimo contributo⁵⁹. Sono pagine, le sue, che allargano splendidamente il campo di indagine de *L'oggetto buono dell'Io* e che nel contempo scavano in profondità attorno alle tesi più rilevanti di questo libro.

Prima ancora che all'interno delle dinamiche di riparazione, però, Bagetto, osserva come sia possibile trovare l'angoscia anche là dove il pensiero – deposte le pretese ontotetiche o produttivistiche di un tempo – si determina finalmente come fondamentale testimonianza della realtà o come fondamentale accoglimento della verità.

Egli, in particolare, si sofferma “su quella struttura testimoniale che il segno è, nel suo attestare la presenza sensibile che dilegua”⁶⁰. Il segno, così, è un “esercizio di memoria” che consente all'ente finito e alla sua presenza finita di non andar dispersi (di non dileguare), e di essere piuttosto recuperati all'universale o al concetto, che, rammemorando il finito, in qualche modo anche salva il finito⁶¹. E però, secondo l'indicazione kierkegaardiana che Bagetto riprende, già all'interno di questa struttura di memoria, ritenzione e “consolazione”, si inserisce appunto l'angoscia⁶². L'angoscia, dunque, è già in partenza anche angoscia del concetto o angoscia del pensare concettuale. Il quale pensare concettuale, se sembra riuscire ad offrire una stabile consolazione al desiderio di non vedere andar perduta la presenza finita delle cose finite che ci stanno intorno, si trova pure immancabilmente interrotto dall'angoscia che irrompe all'interno del processo di “idealizzazione” che conduce “dal *soma* al *sema*, dalla presenza sensibile al suo ricordo spirituale”⁶³.

Può mai, questo processo, essere un processo perfetto in grado di eliminare l'angoscia che da subito lo attraversa? È mai l'angoscia del concetto che attraversa il pensare un'angoscia eliminabile o circoscrivibile? E quando le cose finite con cui stiamo in relazione sono quelle cose speciali che sono gli altri-Io, è giusto che l'angoscia per il dileguare della loro presenza assalga il nostro desiderio di una stabile relazione, fino al punto da farci desiderare che proprio in questo ambito più che altrove l'angoscia del pensare abbia ad essere circoscritta se non esattamente eliminata?

Dopo aver ripercorso la teoria del conoscere che sta alla base della filosofia delle relazioni oggettuali mediante la comparazione della sua fenomenologia dell'accogliere con la fenomenologia del darsi dell'essere di matrice husserliana e heideggeriana, e dopo aver valorizzato (in maniera mirabile) il potenziale euristico ed ermeneutico di tale filosofia anche in campo politico, mi paiono essere queste le domande o le obiezioni più forti che Bagetto comincia a rivolgermi.

⁵⁹ L. Bagetto, *L'angoscia del concetto*, in “Etica & Politica / Ethics & Politics” (2019) XXI/2.

⁶⁰ Cfr. *ibi*.

⁶¹ Cfr. *ibi*.

⁶² Cfr. *ibi*.

⁶³ Cfr. *ibi*.

Si tratta, per suo stesso dire⁶⁴, di obiezioni che riprendono e ricordano anzitutto le perplessità derridiane circa la tenuta o l'autosufficienza del discorso husserliano, a cui, in qualche modo, la logica della presenza⁶⁵ da me difesa può essere appunto accostata.

3.2. Tento, allora, una prima risposta agli interrogativi che per primi vengono avanzati circa la perfezione del pensare concettuale e circa l'eliminabilità dell'angoscia che da subito lo attraversa.

E inizio rispondendo che no: il nostro pensare - il nostro aver presenti le cose del mondo - non è mai un'attività perfetta, se dicendo "perfetta" intendiamo dire tutta già compiuta, tutta già realizzata o attuata o pacificata, e dunque libera dal divenire della presenza, libera dalla storia, libera dall'incominciare e dal finire degli essenti finiti che, peraltro, possono esserci presenti solo secondo l'esatto (e dunque finito) esser loro. L'imperfezione insuperabile, la mai completa attualità, la mai raggiunta pacificazione del pensare, così, segnano e determinano anche la sua insicurezza rispetto all'eventualità della perdita del bene e rispetto all'eventualità dell'arrivo del male. Nella nostra imperfezione di essenti-pensanti siamo sempre presi nella cura per la presenza del bene e nella cura per l'assenza o per la lontananza del male. E dunque siamo onto-logicamente *insicuri* - siamo sempre *non sine cura*. E quindi siamo onto-logicamente angosciati. Bisognerebbe dire proprio così, dando davvero retta a Kierkegaard e al resto dell'esistenzialismo.

Pertanto, ben prima di passare a usare il segno per comunicare ad altri la nostra testimonianza della verità secondo gradi diversi di astrazione e universalità, ci troviamo ad esser già (fin da subito) testimoni insicuri - e dunque angosciati - della presenza delle cose finite. Non c'è quindi nessun tipo di resistenza, da parte mia, ad affermare che l'angoscia, per Noi, è qualcosa di originario, o qualcosa con cui subito dobbiamo confrontarci. Quello che invece per me non riesce a star fermo è l'assunto secondo il quale il segno è qualcosa di altrettanto originario e inoltrepassabile.

Il segno, infatti, se è segno, è quella cosa che rinvia ad altro da sé. E l'altro da sé a cui il segno rinvia, è il riferimento o il significato del rinvio in cui il segno consiste. (Il linguaggio, in quanto comunicazione che avviene per mezzo di segni, è perciò il rapporto di uno o più segni con uno o più significati). Ma se il segno è segno di qualcosa che è significato, e se il rinvio è rinvio a qualcosa a cui si è rinviiati, non è possibile che il segno ed il rinvio, presi per sé soltanto, siano qualcosa di originario e inoltrepassabile. Segno e rinvio, cioè, possono essere segno di qualche cosa e rinvio a qualche cosa, solo se la cosa che dal segno è significata e che dal rinvio è indicata è una cosa che prima o poi appare in se stessa, e che quindi presto o tardi è presente nella sua verità - immediatamente e concretamente, ossia

⁶⁴ Cfr. *ibi*.

⁶⁵ Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., § 9, p. 35.

fuori della mediazione in cui il segno e il rinvio consistono, e al di là dell'astrazione che porta in chiaro la forma ma lascia in ombra la materia della cosa da cui si astrae.

Lo stesso si deve dire anche della traccia, quando la traccia è intesa essere traccia della presenza. La traccia – come appunto avviene per il segno ed il rinvio – può essere pensata come traccia della presenza della cosa di cui essa è traccia, solo se la cosa stessa prima o poi si fa presente. Altrimenti non potremmo ritenere che qualche cosa è traccia (*t*) di qualche altra cosa (*c*) – non potremmo ritenere che *t*, per definizione, sia *t di c*. Non avremmo, infatti, mai presente la cosa (*c*) *di cui* la traccia (*t*) è intesa esser traccia (*t* è intesa essere appunto *t di c*). E non avendo mai presente la cosa (*c*) *di cui* la traccia (*t*) è intesa esser traccia (secondo che *t = t di c*), la traccia (*t*) cesserebbe di essere traccia punto (diventerebbe *non t*), non essendo traccia di alcunché o essendo traccia di niente (posto che essere traccia *di niente* – *t di niente* – è lo stesso che non essere traccia di alcunché o non esser semplicemente traccia).

La traccia, il segno, il rinvio non riuscirebbero ad esistere, se le cose cui strutturalmente si riferiscono non apparissero o non fossero mai presenti nella loro vera identità o secondo l'esser loro. Per questo ritengo che l'ipotesi di una reiterazione o di un rinnovamento infinito del segno, che andrebbe a sancire un differimento infinito della presenza delle cose stesse, sia una ipotesi che non riesce a star ferma. Non riesce a star ferma perché, come ipotesi, toglie il terreno sotto ai suoi stessi piedi: togliendo quello che afferma o finendo per affermare quello che intende invece togliere. Fuor di metafora, comunque, si deve notare come autocontraddittoria è l'idea stessa di un differimento infinito della presenza della verità. Se un tale infinito differimento potesse darsi, dovremmo infatti concludere di trovarci di fronte sempre e solo a rinvii ad una verità che mai si vede e che mai si è vista, e dunque dovremmo concludere di trovarci di fronte sempre e solo alla non-verità. Ma concludendo così, saremmo poi di fronte alla verità o alla non-verità? Impossibile rispondere senza smentirsi.

È per questa serie di contraddizioni che non ritengo possibile indicare la fonte dell'angoscia del pensare in quella particolare struttura testimoniale che è il segno. Il segno non può stare all'origine del pensare e non può costituire per il pensare qualcosa di inoltrepassabile. L'angoscia del pensare, pertanto, trova in altro la sua fonte. La trova, come provavo a dire sopra, nel limite della presenza di quel che è desiderato, o nel finire del finito che è presente come qualcosa di buono.

Ma se, in questo senso, l'angoscia è qualcosa di anteriore a qualsiasi segno, qualcosa che si lega in maniera originaria o essenziale all'esperienza storica (diveniente, graduale, progressiva e mai perfetta) che facciamo delle cose del mondo, allora essa non può essere qualcosa di estirpabile alla radice o di eliminabile una volta per sempre. Per estirparla alla radice o per eliminarla una volta per sempre, infatti, dovremmo essere in grado di portarci fuori, in maniera assoluta e definiti-

va, sia dalla nostra finitezza ontologia di essenti-pensanti, sia dalla finitezza ontologia degli essenti-pensati di cui finitamente facciamo esperienza o che finitamente abbiamo presenti. Nell'un caso come nell'altro (sia quanto al nostro essere di pensanti, sia quanto all'essere delle cose presenti, pensate o esperite da Noi), dovremmo però essere in grado di realizzare l'impossibile, ossia essere in grado di far essere vero quel che non può mai essere vero: che il finito si faccia infinito. Ritenere possibile l'eliminazione o lo sradicamento totale dell'angoscia, allora, è lo stesso che ritenere possibile il verificarsi dell'assurdo.

L'angoscia, propriamente parlando, non va nemmeno circoscritta, se circoscriverla significa lasciarla vivere da qualche parte, come in un fantomatico isolamento, oppure come nascosta sotto un sottile e superficiale strato di presunta sicurezza guadagnato attraverso l'autoconvinzione o il supporto della chimica. E, per essere ancora esatti, non si tratta nemmeno di respingere l'angoscia, se respingere l'angoscia significa illudersi di poterla allontanare stabilmente, dopo che essa, senza chiedere permesso, si è già imposta e violentemente presentata. Si tratta, invece, di *non farsi vincere dall'angoscia* quando l'angoscia ci assale o torna ad assalirci; e quindi si tratta di *attraversarla per davvero*, di *non fare dimora all'interno del suo antro*, di *non rimanere catturati nelle sue sabbie mobili* - che, inevitabilmente, ci orienterebbero solo alla distruzione di quel che giudicheremmo essere la causa dell'angoscia stessa.

La vittoria sull'angoscia di cui si parla ne *L'oggetto buono dell'Io*⁶⁶ non ha, dunque, il significato di un ingenuo distanziamento soggettivo dell'angoscia; ma ha, piuttosto, il senso di questo non lasciarsi vincere da essa, il quale è un attraversare l'angoscia per non rimanere bloccati ed oppressi indefinitamente al suo interno. Governare l'angoscia - d'altra parte - sarebbe impossibile senza avere un rapporto costante con l'angoscia che va governata. Ma, appunto, altra cosa è governare l'angoscia battagliando costantemente con essa, altra cosa è lasciarsi governare dall'angoscia avendo consegnato all'angoscia la tragica direzione del proprio pensiero.

3.3. Come fare, allora, a non essere governati dall'angoscia quando la presenza buona che rischia di venir meno - magari proprio per colpa nostra - è quella degli altri-Io cui più siamo legati?

La filosofia delle relazioni oggettuali indica nella capacità di riparare anche in termini simbolici alla perdita del bene la risorsa di cui l'Io dispone per liberarsi dal dominio altrimenti devastante e inevitabile dell'angoscia.

Bagetto, però, ricorda giustamente come le dinamiche *maniacali* di riparazione - quasi in maniera paradossale - non riescano mai a sottrarci al dominio dell'angoscia, e non riescano mai in questo compito proprio a causa della preoccupazione che tali dinamiche mettono innanzi a tutte le altre: difenderci

⁶⁶ Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, §§ 43, 45, pp. 112-115, 118-121.

dall'angoscia stessa e sottrarci alla colpa che ci riguarda. Nella riparazione maniacale, per dire altrimenti, l'amore per l'oggetto danneggiato e il desiderio di reintegrarlo nella sua bontà vengono fortemente subordinati alla negazione dell'angoscia relativa alla colpa di chi vorrebbe praticare la riparazione. Attraverso una simile subordinazione delle intenzioni propriamente riparative alle intenzioni meramente autodifensive dell'Io, è tuttavia inevitabile che l'azione riparatrice (che vorrebbe essere riparatrice) si sviluppi secondo gesti ripetitivi e coatti, che, in realtà, sono rivolti solo alla negazione angosciosa della perdita del bene su cui cresce la colpa, ma non al superamento autentico della perdita del bene stesso mediante pratiche di cura e rigenerazione capaci di oltrepassare il riferimento esclusivo al bene originario⁶⁷. Data la maniacalità dei gesti, e data soprattutto l'inversione gerarchica delle intenzioni che attraversano processi autodifensivi di questo tipo, si dovrebbe allora parlare di pseudo-riparazione o di falsa-riparazione, e non di riparazione propriamente detta. Questa precisazione, intanto, serve a rimarcare che la riparazione autentica - capace di sottrarci dal dominio dell'angoscia - è una cosa diversa dal tentativo forzato e reiterato di riempire il vuoto che si crea in seguito alla perdita del bene.

Bagetto, nel suo articolo, ripercorre chiaramente questa problematica. Ma avanza anche il dubbio che - in ragione della valutazione negativa che nella filosofia delle relazioni oggettuali viene data all'angoscia per la perdita del bene -, la pratica della riparazione a cui essa si rivolge anche in chiave etica termini comunque per attuare dinamiche maniacali di semplice negazione della mancanza che all'angoscia appunto dà origine. Così, nonostante le intenzioni contrarie che spingono a distinguere tra una falsa e un'autentica riparazione, il presupposto secondo cui l'angoscia e la mancanza del bene sarebbero qualcosa di semplicemente negativo porterebbe la filosofia delle relazioni oggettuali a sviluppare un'etica del riparare che in realtà è solo un'etica della "fuga dal buio" e del riempimento del vuoto che più ci spaventa⁶⁸. Si tratterebbe, invece, "di attraversare la mancanza - *non* di tentare di annullarla attraverso qualche compensazione"⁶⁹. E attraversare la mancanza, l'angoscia, la colpa, la morte, per Bagetto, vuol poi dire "sporgersi verso l'oggetto e verso l'esteriorità del suo darsi"⁷⁰.

A una tale esteriorità dell'oggetto si rivolge appunto l'"angoscia kierkegaardiana"⁷¹ da cui eravamo già partiti. La quale angoscia kierkegaardiana, ancora una volta: "non è lo spauracchio da evitare, bensì l'attiva inserzione di una decisione, di una interruzione nel lavoro simbolico. Non è il sentimento spaventoso intorno al

⁶⁷ Cfr. *ibi*, §§ 82-84, pp. 200-204; cfr. anche H. Segal, *Note sulla formazione del simbolo* e Id., *La riparazione maniacale*, in Id., *Scritti psicoanalitici. Un approccio kleiniano alla pratica clinica* (1981), tr. it. di A. Scaffidi e A. Traverso, Astrolabio, Roma 1984.

⁶⁸ Cfr. L. Bagetto, *L'angoscia del concetto*, cit.

⁶⁹ *Ibi*.

⁷⁰ Cfr. *ibi*.

⁷¹ Cfr. *ibi*.

quale ruotano tutte le strategie apotropache per tenerlo lontano, ma è una rivoluzione dello spirito – un *concetto* che trasforma il rapporto tra il particolare e l'universale, aprendo quest'ultimo alla singolarità irruttiva dell'eccezione"⁷². E a questo punto, finalmente, la critica di Bagetto può formulare in modo più esplicito la sua (contro)obiezione lacaniana all'impianto kleiniano delle mie pagine, in cui Lacan veniva pure direttamente criticato per la priorità intenzionale accordata alla mancanza anziché alla presenza dell'oggetto⁷³. Bagetto scrive che: "l'assenza di oggetto è pensata da Lacan proprio per articolare una critica dell'idealizzazione simbolica. La sublimazione in Lacan non avviene attraverso la rappresentazione dell'oggetto assente come in Melanie Klein [...]. La sublimazione non produce un simbolo per elaborare tanto la paura degli oggetti cattivi quanto la paura di perdere gli oggetti buoni; consiste invece nella generazione di una nuova forma dopo l'esperienza di un trauma de-cisivo. L'angoscia, infatti, in Lacan non è connessa all'assenza di oggetto e quindi ai processi di lavoro simbolico, ma è letta, attraverso occhiali kierkegaardiani, come l'annuncio di una falla nel recinto simbolico e come l'irruzione di un momento eccezionale nella sintassi normale della legge. In questa prospettiva, non si tratta di cercare garanzie per tener lontana l'angoscia"⁷⁴.

Rispondendo a queste ulteriori obiezioni, allora, devo anzitutto osservare di essere d'accordo con Bagetto nel riconoscere una qualche funzione positiva anche all'angoscia. Se la noia è quel sentimento che ci rivela la finitezza del finito (e dunque anche la finitezza dell'appagamento che dal finito può derivare), l'angoscia è quel sentimento che ci mette di fronte ai limiti o alla finitezza della nostra potenza sulle cose del mondo. L'angoscia, in altri termini, è quel sentimento che testimonia la nostra impotenza nei riguardi della gran parte delle cose che sono. Come la noia, dunque, anche l'angoscia ci rivela qualcosa di vero di cui è bene ed è giusto prendere atto. E se l'esteriorità del darsi dell'oggetto a cui ci riporta l'angoscia segna lo stesso che la sporgenza dell'oggetto rispetto alla nostra capacità di decidere ontologicamente di lui, anche l'angoscia è un sentimento prezioso agli occhi della verità.

Questo rilievo – *tuttavia* – non toglie per nulla il fatto che, come la noia, e più della noia, l'angoscia rimane sempre anche un sentimento doloroso, difficilissimo da sopportare, e dunque contrario al nostro desiderio di piacere e di bene. Quando rivela la nostra impotenza rispetto alla gran parte delle cose di cui il mondo si compone, l'angoscia non ha infatti ancora finito di dire tutto quello che ha da dire. E quello che l'angoscia aggiunge al rilievo della nostra impotenza nei confronti della parte più ampia del mondo oggettuale è appunto il *terrore* per tutto il negativo che non abbiamo il potere di evitare. L'angoscia, allora, interrompe il lavoro simbolico del nostro pensiero perché, ancora una volta, svela l'imperfezione che

⁷² *Ibi*.

⁷³ Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, § 22, nota 1, pp. 70-71.

⁷⁴ L. Bagetto, *L'angoscia del concetto*, cit.

lo attraversa in quanto nostro, mettendo in evidenza la nostra incapacità di tener conto di tutto o di far fronte a tutto; e dunque frena la nostra attività, rende affannoso ogni nostro passo, abbatte le false certezze di cui prima eravamo vissuti, fino a stravolgerci completamente rivoluzionando la nostra precedente esistenza.

Ma se le cose stanno così, nonostante la sua ineliminabilità e nonostante la verità che essa sa raccontare, possiamo davvero fare a meno di desiderare che l'angoscia trovi un qualche argine al suo dilagare potenzialmente micidiale? Possiamo davvero smettere di guardare con avversione alla sua massiccia presenza all'interno della nostra vita? Possiamo davvero rinunciare al desiderio di governarla quando essa ci attraversa, piuttosto che farci da lei travolgere e governare? Sinceramente, non penso sia possibile.

Così come non penso sia possibile ignorare la connessione dell'angoscia con l'assenza dell'oggetto, o, per meglio dire, ignorare la connessione dell'angoscia con la *perdita* di un qualche oggetto *buono*. Se infatti si dimentica che l'assenza - la mancanza - che fa problema è la perdita di qualcosa di buono, non si è più in grado di spiegare cosa sia il "trauma decisivo" che, come scrive Bagetto, anche per Lacan deve precedere quella "generazione di una nuova forma" in cui consiste la "sublimazione".

Io ho a che fare con un *trauma decisivo* soltanto se qualcosa di buono che mi riguarda o che mi riguardava è stato colpito o è andato perduto. Non importa se quello che nel tempo farà seguito a quel trauma sarà qualcosa di migliore o di peggiore. Quello che importa in relazione alla struttura del trauma in quanto trauma è che, nel momento in cui esso si verifica, Io perdo qualcosa la cui presenza era per me una cosa buona. Se si fa astrazione dalla bontà della cosa (perduta) e se si fa astrazione dalla perdita della cosa (buona), il trauma smette di esser trauma e non presenta più nulla di decisivo quanto alla mia vita. Si tratterebbe, allora: o di un *sollievo* - quando la cosa perduta fosse qualcosa che per me era solo male; oppure di un *evento irrilevante* - quando niente di importante andasse perduto, nel bene come nel male; oppure ancora di un *evento lieto* - quando non ci fosse né perdita di qualcosa di buono, né perdita di qualcosa di male, né irrilevanza, ma solo guadagno di bontà o di positività.

Per tale motivo, anche, se può aver senso pensare di legare il significato dell'angoscia all'"annuncio di una falla nel recinto simbolico" e all'"irruzione di un momento eccezionale nella sintassi normale della legge", è perché sia l'annuncio di una falla in quanto annuncio di una falla, sia l'irruzione dell'eccezionale in quanto irruzione dell'eccezionale, sono espressioni che dicono entrambe (secondo sfumature diverse) la *perdita imprevista* della compatta pienezza e il *venir meno improvviso* della normale legalità su cui il soggetto che ora prova angoscia ha fino a un attimo prima fatto *affidamento*, ritenendo di ricavare da loro *qualcosa di buono* per se stesso (stoltamente o meno che sia, ora non importa). E dunque, pure per questa via - che comincia da posizioni lacaniane apparentemente anti-

kleiniane -, il significato dell'angoscia mostra di legarsi immancabilmente alla perdita (imprevista) e al venir meno (improvviso) di un qualche bene.

3.4. Detto ciò, la tesi meno recuperabile di Lacan a me sembra ancora essere quella secondo cui la mancanza dell'oggetto segna il punto di partenza e il punto d'arrivo del nostro desiderio pensante o del nostro pensiero desiderante⁷⁵.

La presenza dell'oggetto, infatti, è sempre il primo. Non solo perché anche la mancanza e l'assenza, se ci sono, sono qualche cosa di presente - in quanto mancanza o assenza di qualche altra cosa. Ma anche perché qualche cosa può risultare assente o mancante, soltanto se quella stessa cosa che risulta assente o mancante è in altro modo anche presente a chi giudica della sua mancanza o della sua assenza. E il modo altro secondo cui risulta presente la cosa mancante è il modo dell'astrattezza o della formalità, mentre il modo in cui qualche cosa manca rispetto alla sua sola presenza formale è il modo della concretezza o della materialità. Se così non fosse - se cioè la cosa mancante o assente non fosse anche formalmente presente -, allora nessuno potrebbe pensare di trovarsi di fronte alla mancanza o all'assenza *di quella cosa lì*. Mancanza ed assenza, in quanto mancanza e assenza, sono sempre mancanza e assenza *di qualcosa o di qualche oggetto*, altrimenti sono mancanza e assenza di niente, e dunque (come pure si è visto per il segno, il rinvio e la traccia), non sono mancanza e non sono assenza punto. Ma perché mancanza ed assenza vengano pensate secondo il riferimento cosale od oggettuale che dà forma e significato all'esser loro, è inevitabile che tale riferimento cosale od oggettuale venga pure pensato insieme a loro, e cioè appaia o sia presente al pensiero che lo pensa come riferimento di una certa mancanza e di una certa assenza.

Dalla presenza non si esce, neanche quando è la mancanza ad essere presente. Perché è il logos (il pensiero) che non sa uscirne - essendo che il logos (il pensiero) è proprio un fondamentale *aver presente*. E per questo la logica della presenza è una logica necessaria e intrascendibile. Ma è fortuna che sia così; anche per il desiderio, che del pensiero o del logos segna, poi, solo un altro nome.

Il desiderio, infatti, sarebbe anche lui desiderio di niente, e quindi niente di desiderio, se la mancanza potesse essere *originaria* e dunque *assoluta*, cioè sciolta da qualsiasi riferimento ad un oggetto la cui presenza precede e dà senso alla mancanza. Il che non significa che la mancanza dell'oggetto (che la presenza soltanto formale o astratta dell'oggetto) non sia di stimolo al desiderio. Ma significa che il desiderio non riuscirebbe nemmeno a far partire la sua corsa intenzionale se la mancanza con cui si confronta fosse mancanza di niente, oppure se dell'oggetto mancante il desiderio non avesse la benché minima notizia, il benché minimo

⁷⁵ Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro IV. La relazione oggettuale: 1956-1957* (1994), ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2007, pp. 51, 96, 139, 149, 182.

pensiero, la benché minima presenza o esperienza⁷⁶. Il desiderio, d'altra parte, essendo sempre desiderio *di qualcosa*, come non può cominciare o avere origine dall'assenza totale del suo riferimento cosale od oggettuale, così non può nemmeno indirizzarsi alla mancanza della cosa o dell'oggetto *di cui* è inteso essere desiderio. Altrimenti cesserebbe di essere desiderio *di quella cosa lì* o *di quell'oggetto lì*, e diventerebbe desiderio *di altro*.

L'ulteriore tesi lacaniana secondo cui ciò che si ama nell'oggetto d'amore è ciò di cui esso manca⁷⁷, può allora trovare una qualche chiarificazione o un qualche scioglimento della sua equivocità di partenza se, nella sua formulazione, essa accetta una integrazione di tipo metafisico. E cioè: se si riformula anche solo di poco quella tesi incentrando il tema della mancanza attorno a quello della *finitezza* dell'oggetto che è amato e che tuttavia manca della cosa più amata o soprattutto amata.

Se, infatti, dicessimo che ciò che si ama nell'oggetto *finito* è *anche* ciò di cui esso manca, la tesi di Lacan suonerebbe meno paradossale e contraddittoria. Un oggetto finito, in effetti, per quanto buono esso sia, sarà sempre solo finitamente buono. Mancherà, pertanto, di qualcosa di buono che lui non ha o che lui non è, e che tuttavia Io mi trovo a desiderare (e ad amare) passando proprio attraverso l'amore che ho per lui, in ragione della mia capacità di desiderare senza limiti inaggirabili le cose che sono. Se le cose con cui ho a che fare sono delle cose finite, l'intenzionalità infinita del mio desiderio e dell'amore che cresce su di esso non si esaurirà e non terminerà interamente in loro (che sono appunto cose finite, finitamente buone). Le trascenderà, allora. Ossia: dopo essersi concentrata sulla bontà finita che esse presentano, l'intenzionalità del mio desiderio e del mio amore passerà attraverso di loro fino a giungere ad altro di buono che sta oltre di loro o che è altro da loro - altro dalla loro bontà finita, e dunque altro dal buono che esse presentano e possono presentare.

Sicché, se quella integrazione circa la finitezza dell'oggetto viene fatta e meditata come conviene, diventa davvero possibile affermare con ragione che l'intenzionalità del mio desiderio e del mio amore per le cose *finitamente buone* si indirizza, *oltre di loro*, anche a ciò che di buono esse non presentano - ovvero: *anche al buono di cui esse mancano*.

3.5. Adesso, però, è importante tornare a precisare cosa significhi attraversare la mancanza dell'oggetto buono quando la mancanza, come mancanza, si fa presente e genera angoscia. Qualcosa si è già detto. Ma vale la pena riprendere il discorso, affinché il significato autentico del riparare riesca a emergere come richiesto.

⁷⁶ Una anticipazione autorevole di questa tesi mi pare possa essere trovata già in Platone, *Filebo*, tr. it. di M. Migliori, Bompiani, Milano 2000, 35 A-D, pp. 120-125.

⁷⁷ Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro IV. La relazione oggettuale*, cit., pp. 139 e 149.

Comincio, anche qui, osservando che la presenza stabile dell'oggetto buono è qualcosa che si desidera fintanto che l'oggetto che si sta considerando è appunto desiderato in quanto giudicato buono. Quando, cioè, l'oggetto mi appare buono, allora lo desidero; e mentre lo desidero, in quanto mi appare buono, desidero pure che lui si mantenga stabilmente innanzi a me o stabilmente disponibile a me. Quando, invece, l'oggetto che prima mi appariva buono, adesso buono non mi appare più (perché ha finito di piacermi, di servirmi, di farmi stare bene, ecc.), allora Io non desidero più quell'oggetto. E per conseguenza non desidero nemmeno più che esso si mantenga stabilmente presente nella sua disponibilità. Se si volesse ricorrere al più semplice degli esempi, si potrebbe notare che: quando sono affamato e desidero mangiare del buon pane per saziare la mia fame, la stabilità della presenza del pane che stringo fra le mani e la bocca è qualcosa che desidero immediatamente assieme al pane che sto mangiando; quando invece la mia fame si è saziata oltremisura e il pane non mi sembra più buono come prima, allora non desidero nemmeno più di averlo stabilmente in mano mia. Il pane, a questo punto, mi ha stancato; non ne voglio più. E se qualcosa o qualcuno lo facesse sparire quando più non lo voglio, per me non sarebbe un problema o un motivo di turbamento. Problema e turbamento al contrario ci sarebbero senz'altro quando qualcosa o qualcuno mi sottraesse il pane di bocca mentre ancora lo sto mangiando e la mia fame non ha ancora trovato soddisfazione. Allora sì che si accenderebbero in me angoscia e desiderio di distruzione di quel che, mediante la sottrazione dell'oggetto desiderato, ha provocato la mia angoscia.

Questa mi pare essere ancora una descrizione difficilmente contestabile di una dinamica fondamentale del nostro desiderare. La quale descrizione, se ascoltata correttamente, non sta dicendo che di ogni cosa finita che può essere o essere stata oggetto del mio desiderio Io desideri *sempre* la più stabile delle presenze. Essa sta piuttosto dicendo che *mentre* si desidera qualcosa, si desidera la presenza stabile della cosa desiderata, e non la sua assenza o la sua sottrazione. Venendo meno il desiderio di un certo oggetto, viene meno anche il desiderio della sua presenza stabile innanzi a me.

A partire da qui, allora, cosa può voler dire attraversare la mancanza dell'oggetto buono e l'angoscia che tale mancanza porta con sé? La riparazione che passa per questo attraversamento, può essere solo un "riempimento del vuoto" messo in atto per "annullare la mancanza"⁷⁸, oppure riesce ad essere qualche cosa di diverso? Ad una "soluzione idealizzante, greca, alla questione del male e della morte", come scrive ancora Bagetto, non si dovrebbe invece preferire: "una soluzione interrottiva, che non ricerca in una vita immortale la compensazione della sparizione, ma cerca la vita nuova passando attraverso la morte? La resurre-

⁷⁸ Cfr. L. Bagetto, *L'angoscia del concetto*, cit.

zione della carne non si origina forse da questa kénosi? La salvezza non sta forse nel venir meno di una presenza piena sin dall'origine?⁷⁹.

Ora, come già anticipato, l'attraversamento autentico del negativo - quale attraversamento della mancanza, dell'angoscia, del male, della morte - è appunto un attraversamento del negativo, e tale deve rimanere. Se viene inteso come un *arresto* nella mancanza, nell'angoscia, nel male e nella morte, allora smette di essere l'*attraversamento* che dice di essere. Esso, in tal caso, non sarebbe un attraversare, ma un prendere dimora all'interno del negativo, un fermarsi stabilmente al suo interno per non uscirne più.

Sicché, se l'autentica opera di riparazione passa per l'attraversamento autentico del negativo, non è possibile pensare di trovare autentica opera di riparazione né: (a) dove l'attraversamento del negativo si trasforma in una negazione maniacale ed immediata del negativo stesso - il quale, una volta negato, in fondo non esisterebbe neppure e non sarebbe nemmeno più da attraversare; né (b) dove l'attraversamento del negativo si trasforma in una esaltazione del negativo, e quindi in una feticizzazione della mancanza, dell'angoscia, del male e della morte - che, una volta esaltati e feticizzati, non sarebbero più nemmeno qualcosa di negativo, ma anzi il positivo stesso. L'autentica riparazione, pertanto, fonda certamente la sua autenticità e la sua efficacia sull'attraversamento autentico ed efficace del male a cui intende riparare. Ma, appunto, se la riparazione non vuole essere né coazione al riempimento del vuoto e dell'assenza che fanno male, né esaltazione masochistica della mancanza, dell'angoscia, della morte, ecc., allora il negativo deve essere *riconosciuto come negativo*, e il suo attraversamento deve essere praticato *in vista dell'uscita dal negativo attraversato - non in vista della permanenza in esso*.

Il passaggio autentico attraverso la morte, poi, assume il suo senso alla stessa maniera: quando la morte è riconosciuta e affrontata in quanto morte, e quando pure la morte non è la situazione ultima in cui la vita si arresta.

Per altro - e venendo così al tema strettamente connesso della salvezza: se la presenza dell'origine fosse piena, perfetta, assoluta, è vero certamente che non si potrebbe parlare di salvezza. Ma non sarebbe un gran danno, in questo caso; perché non ce ne sarebbe nemmeno bisogno: non ci sarebbe qualcuno che avverte la mancanza di qualcosa, o che si sente soffocato da questa perfetta pienezza essendo altro da lei, poiché ci sarebbe solo absolutezza (solo presenza piena e perfetta), senza finitezza, e senza coscienza di alcuna finitezza altra dall'assoluta presenza. Niente e nessuno che domanda salvezza o che si sente privato di un qualche bene, pertanto. Ma, come ognuno vede, si tratta appunto di un caso che neanche da lontano riesce a riguardare l'essere umano.

La salvezza, però, per definizione, verrebbe meno quanto alla sua possibilità anche qualora la mancanza del bene fosse il principio e la fine del nostro tendere,

⁷⁹ Cfr. *ibi*.

del nostro desiderare o della nostra esistenza in generale. Perché, in questo altro caso, il nostro tendere, il nostro desiderare, o la nostra esistenza in generale, si troverebbero soltanto a *circolare nel male: dalla mancanza di bene alla mancanza di bene* - senza soluzione e senza posa.

Ci può essere invece salvezza se, dalla mancanza del bene di cui pure facciamo esperienza, possiamo in qualche maniera portarci fuori. Da soli non ce la faremmo, però. Perché i primi a scoprirci mancanti siamo proprio Noi rispetto all'esser nostro e alle nostre capacità finite. La salvezza, invece, può arrivare a Noi *essendo per altri* - può arrivare a Noi *attraverso l'incontro benevolo con altri*. Ecco un motivo ulteriore per cui il riferimento intenzionale al Tu o all'altro-Io resta ancora determinante, ma senza necessità che il volto del Tu o dell'altro-Io nel rapporto col quale ci salviamo sia sempre il volto di una sola persona, e senza necessità che questa sola persona sia poi la (Grande) Madre che, nella sua ambivalente e angosciante potenza, nutre ma anche divora, salva ma anche distrugge, genera la vita ma limita anche la vita attraverso la morte⁸⁰.

Anche la kenosi divina cui rimanda l'interrogazione di Bagetto, così, acquista il suo significato salvifico se essa non è pensata solo come il sacrificio per il sacrificio o solo come lo svuotamento per lo svuotamento che il salvatore farebbe di sé. La kenosi del salvatore diventa possibilità di risorgere a vita nuova - e cioè a vita che si rinnova nel bene che prima mancava - se essa è sacrificio nel presente che apre alla ricchezza dell'avvenire; se essa è svuotamento di potenza e signoria che apre ad una potenza e ad una signoria maggiore, tanto per chi viene salvato, quanto per colui che salva⁸¹. Se così non fosse, tutta la storia di Cristo si chiuderebbe nel giorno del venerdì santo; e la morte in croce, con la pietra davanti al sepolcro che trattiene in sé il copro morto, segnerebbero l'ultima parola di quella storia. Ma dopo il dolore straziante del venerdì santo, e dopo l'oppressione di un'angoscia massiccia che toglie il fiato - di cui anche il silenzio quasi totale dei vangeli sul giorno del sabato pare essere indiretta e dolorosa attestazione⁸² -, non arriva forse anche la Pasqua di risurrezione in cui la morte, dopo essere stata attraversata per davvero, viene vinta finalmente, e la pietra davanti al sepolcro viene per tutti rimossa? L'irruzione di un momento eccezionale all'interno della normale sintassi della legge orizzontale, per la quale ogni uomo che muore dovrebbe invece rimanere morto, non accade forse qui soprattutto?

3.6. Proseguendo sulla scia delle ultime considerazioni introdotte, vengo infine a discutere un poco del sospetto, nutrito da Bagetto, che un preconcetto di matrice greco-gnostica agisca alle spalle della tesi secondo cui è impossibile che

⁸⁰ Cfr. *ibi*. E cfr. L. Bagetto, *San Paolo. L'interruzione della legge*, Feltrinelli, Milano 2018, p. 34.

⁸¹ Cfr. *Fil*, 2,9-11.

⁸² Nel giorno del sabato santo gli unici che ancora parlano sono i grandi sacerdoti e i farisei, secondo quel che si dice nel solo vangelo di Matteo, cfr. *Mt*, 27,62-66.

l'Assoluto o l'Infinito si manifesti *pienamente e concretamente* all'interno della storia umana⁸³. Questo preconcetto, in particolare, non consentirebbe di capire quello che davvero l'incarnazione di Cristo significa e testimonia all'interno del messaggio cristiano, specie per come tale messaggio è stato pensato e sviluppato da Paolo di Tarso. Per Bagetto, l'idea che l'Infinito non possa manifestarsi *in quanto Infinito concreto* all'interno della nostra storia, risponderebbe appunto ad una convinzione greco-gnostica, la quale, però, porrebbe “un rapporto estrinseco tra l'Idea e l'incarnazione, cioè tra il significato universale e la fatticità storica del segno”⁸⁴. Si avrebbe, allora, “un'incarnazione che è esteriore al senso d'essere dell'obiettività ideale”⁸⁵. E secondo una maniera di pensare tipica di “tutta la tradizione idealistica, che volge allo gnosticismo docetistico l'eredità greca” si finirebbe per concludere che “l'Assoluto si manifesta bensì, ma non è davvero nella sua manifestazione”⁸⁶. Al contrario, dice invece Bagetto, “solo l'Assoluto che è nella sua manifestazione demolisce ogni senso proprio, e rende possibile fin dall'origine lo spostamento ad altro” – e dunque l'irruzione del nuovo, dell'eccezionale, dello *straordinario*.

Provo allora a rispondere dicendo anzitutto che: mentre riconosco con piacere la matrice greca della mia tesi, con altrettanta sicurezza e decisione respingo il sospetto che dietro di essa agisca una qualsiasi presupposizione di tipo gnostico. Per parte mia sono portato a distinguere molto nettamente il razionalismo che anima la classicità greca, dallo gnosticismo successivo (successivo di diversi secoli), che del razionalismo classico poco o nulla tiene in sé. La “conoscenza elevata ed esoterica”⁸⁷ in cui confida la *gnosi* non ha niente a che vedere con la speculazione razionale che cerca di procedere secondo evidenze logiche e fenomenologiche di comune dominio, cioè condivisibili da tutti perché da tutti verificabili e nuovamente argomentabili. Non c'è, nella speculazione razionale di matrice greca, l'appello tipicamente gnostico ad una fantasmatica ragione più grande e verace della comune ragione, o ad un logos che si suppone essere superiore al logos che è a tutti comune in quanto non è posseduto in maniera esclusiva da nessun particolare eletto. E oltre questo, poi, tante altre convinzioni gnostiche che ora si può tralasciare di discutere (come l'estraneità di Dio rispetto al mondo, il dualismo divino di origine manichea, l'essenziale malvagità del mondo, l'impegno per la negazione del mondo, della finitezza, della carne, ecc.)⁸⁸ non trovano alcuna parentela né con l'esigenza dimostrativa che anima il razionalismo greco (e poi medievale)

⁸³ Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, §§ 33-34, pp. 91-93 e note 17-18 di quegli stessi paragrafi. Cfr. anche L. Bagetto, *L'angoscia del concetto*, cit.

⁸⁴ Cfr. L. Bagetto, *L'angoscia del concetto*, cit.

⁸⁵ *Ibi*.

⁸⁶ Cfr. *ibi*.

⁸⁷ Cfr. L. Bagetto, *San Paolo*, cit., p. 59.

⁸⁸ Cfr. *ibidem*.

a cui in qualche modo ho provato a rifarmi, né con le tesi che strutturano nel suo complesso la filosofia delle relazioni oggettuali.

Comunque sia, anche mettendo da parte queste prime considerazioni di carattere un po' storico e un po' classificatorio, se si torna ad analizzare direttamente la ragione in base alla quale affermavo che è impossibile che l'Assoluto o l'Infinito si manifesti *pienamente e concretamente* all'interno della storia umana, si trova che questa ragione non coincide con un ingiustificato presupposto iniziatico, ma coincide con il respingimento della contraddizione in cui cade la negazione di tale impossibilità.

Quando infatti si afferma che non è impossibile che l'Assoluto (o l'Infinito) si manifesti *pienamente e concretamente* all'interno della storia umana, si afferma che è possibile che l'Assoluto (o l'Infinito) *cominci* a manifestarsi *pienamente e concretamente* all'interno di tale storia, non essendo già presente la sua piena e concreta manifestazione. Quando, però, l'Assoluto (o l'Infinito) cominciasse ad essere pienamente e concretamente manifesto dopo non esserlo stato prima, l'Assoluto (o l'Infinito) smetterebbe di essere l'Assoluto (o l'Infinito) pienamente e concretamente manifesto - secondo la contraddizione, appunto. Nel momento della storia in cui l'Assoluto (o l'Infinito) dovesse cominciare ad essere pienamente e concretamente manifesto, infatti, l'Assoluto (o l'infinito) troverebbe il limite esatto della sua manifestazione - che, anche nell'ipotesi, prima di quel momento storico *non era presente*. Ma se la manifestazione piena e concreta dell'Assoluto (o dell'Infinito) trova il proprio limite esatto nel punto storico del suo cominciamento rispetto all'assenza del passato, la manifestazione piena e concreta dell'Assoluto (o dell'Infinito) è qualcosa che storicamente non riesce mai a cominciare. Cominciando storicamente, secondo un prima (*assenza*) ed un poi (*presenza*), verrebbe meno quanto alla pienezza e alla concretezza che dovrebbe invece avere.

Questo, tuttavia, non significa che l'Assoluto non possa manifestarsi *per davvero* all'interno della storia umana; significa, piuttosto, che l'Assoluto che *per davvero* si manifesta all'interno della storia umana non si esaurisce tutto quanto in quella sua storica e verace manifestazione - ossia: la *eccede* nella sua assoluta concretezza. L'Assoluto che si manifesta storicamente, dunque, *può ben essere presente con verità nella sua storica manifestazione* (che altrimenti non sarebbe nemmeno sua), *ma non può esservi presente pienamente o per intero*.

Rispetto alla manifestazione storica che lo può riguardare, *l'Assoluto* è dunque sempre *il trascendente*. L'Assoluto, nella sua concretezza, è quel contenuto che rimane sempre trascendente rispetto alla capacità del pensiero umano di averlo concretamente presente. Se così non fosse, se l'Assoluto concreto potesse mai essere tutto immanente rispetto all'orizzonte della presenza al cui centro sono Io, l'Assoluto concreto coinciderebbe con me che penso l'Assoluto concreto, e Io che penso l'Assoluto concreto coinciderei con l'Assoluto concreto. In questa caso,

allora, Io sarei lo stesso che l'Autocoscienza assoluta dell'Assoluto. E in questo caso, ancora, il testimone umano della verità assoluta si identificherebbe senza nessuna riserva con la verità assoluta che viene testimoniata. Tutti i segni e tutti i simboli della testimonianza, così, smetterebbero di essere segni e simboli di alcunché, e sarebbero per davvero identici alla cosa segnata e simboleggiata. E l'angoscia per l'assenza della manifestazione perfetta di quel che trascende l'orizzonte della presenza, quindi, non sarebbe per nulla attraversata, ma verrebbe per davvero annullata nonostante il suo esser qui per me che la sto vivendo.

Queste note a me paiono bastare per togliere l'impressione che, sulla base di quel che si è ragionato, l'incarnazione dell'Assoluto possa essere pensata in maniera soltanto estrinseca o esteriore rispetto a quella che è la verità dell'Assoluto.

E se, oltre ciò, decidiamo di portare il discorso totalmente all'interno dell'ermeneutica del messaggio cristiano, possiamo dire che il Messia di cui parla tale messaggio non si incarna certo per indicare la possibilità concreta di un "perfetto compimento intenzionale"⁸⁹ (impossibile per l'uomo), ma si incarna, piuttosto, per indicare la possibilità di un più grande appagamento della nostra intenzionalità. Il Messia di cui parla il cristianesimo non si incarna nemmeno per "dare definitiva stabilità al pensiero desiderante"⁹⁰ (cosa che sarebbe per Noi altrettanto impossibile), ma per indicare la direzione verso cui tendere soprattutto, o per indicare il senso che si tratta di percorrere in vista di un bene più grande - un bene che eccede l'ordine normale della bontà finita che è propria delle cose finite. Pure questo a me pare che possa esser detto con verosimiglianza.

Straordinario, allora, anche rispetto alle più solide categorie greche, è soprattutto l'annuncio evangelico dell'Assoluto che - *senza invadere* con la sua concretezza il piano ordinario della storia e della finitezza umana -, nell'evento storico dell'incarnazione, della morte e della resurrezione, fa all'uomo niente meno che *dono di sé*.

L'angoscia, così, può non essere un sentimento sotto il quale sprofonda e si annulla l'Io che pensa e testimonia la verità dell'Assoluto con cui l'Io *non* coincide, solo se, nel suo esserci, essa rivela quella speciale assenza (quella *apertura* illuminante nell'ordine della normale legalità orizzontale) che è la non perfetta o la non concreta presenza di ciò che per definizione trascende - stando anche oltre, essendo di più (infinitamente di più) di quello che può essere qui, in questo mondo, presente. *Trascendenza*, ora, vuol proprio dire *verticalità*, e dunque sporgenza rispetto al piano ordinario, e fuoriuscita dalla mera orizzontalità che si illude di poter far tornare sempre tutti i suoi conti, di poter realizzare sempre perfettamente tutti i suoi progetti, di poter ottenere sempre un perfetto godimento per il suo desiderare.

⁸⁹ Cfr. L. Bagetto, *L'angoscia del concetto*, cit.

⁹⁰ Cfr. *ibi*.

C'è verticalità se c'è trascendenza dell'Assoluto rispetto all'orizzonte dell'esperienza. E trascendenza dell'Assoluto rispetto all'orizzonte dell'esperienza non vuol dire estraneità dell'Assoluto rispetto alla storia e alla finitezza umana, ma vuol dire appunto eccedenza dell'Assoluto rispetto al piano delle nostre capacità.

4. SUL DESIDERIO RIPARATORE, LA GRATITUDINE SOCIALE E LA GIUSTIZIA RIPARATIVA

4.1. Quando sa attraversare per davvero l'angoscia, senza, però, rimanere dall'angoscia dominato, il nostro desiderare è in grado di sviluppare pratiche di autentica riparazione.

Alle possibilità positive della riparazione mi riporta - con grande affetto, e mediante intuizioni teoriche illuminanti - l'articolo di Antonio Da Re⁹¹. Penso, allora, che nel dialogo con questo suo contributo le mie pagine possano avviarsi alla loro conclusione nella maniera più bella.

Va notato, così, che anche il desiderio di fare o di riportare giustizia là dove prima c'era o era stata fatta dell'ingiustizia, anche questo desiderio vive di una intrinseca intenzione riparatrice. Che l'ingiustizia sia un male e che la giustizia sia un bene, infatti, è qualcosa che tutti quanti sono pronti a concedere. Fare opera di giustizia, allora, è fare opera di bene o di restaurazione del bene, specie quando la mancanza di giustizia è una situazione reale che affligge il *pensiero desiderante* o il *desiderio pensante* che siamo - secondo l'indicazione aristotelica che Da Re richiama, evidenzia e valorizza perfettamente⁹².

4.2. Ora, quando affrontava il tema dell'aspetto sociale della giustizia, *L'oggetto buono dell'Io* provava a svolgere anche una fenomenologia dell'avidità e dell'invidia sociali quali cause di impedimento della giustizia sociale stessa. Allo svolgimento sia pur sintetico di questa fenomenologia dell'avidità e dell'invidia sociali seguiva poi - per contrapposizione - la trattazione della gratitudine sociale quale condizione di possibilità della giustizia sociale⁹³. Se - si diceva - invidia e avidità impediscono ed ostacolano la pratica e il percorso della giustizia sociale, la gratitudine è ciò che, contrapponendosi all'invidia e all'avidità, rende invece possibile lo sviluppo più concreto della giustizia all'interno della società. Con questo, allora, per la filosofia delle relazioni oggettuali la gratitudine è il nome che prende quel sentimento (o quel pensiero) che, qualora non fosse adeguatamente presente, o qualora non fosse adeguatamente coltivato, nella sua mancanza toglierebbe all'organismo sociale la possibilità stessa di crescere come un organismo sociale

⁹¹ A. Da Re, *Il desiderio riparatore*, in "Etica & Politica / Ethics & Politics" (2019) XXI/2.

⁹² Cfr. ibi, e cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2009 (1999), 1139b 4-5, pp. 226-227.

⁹³ Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., §§ 56-58, pp. 148-156.

giusto, e cioè come una società giusta verso i soggetti che, stando in relazione tra di loro, compongono e danno vita alla società.

Non si tratta, a ben vedere, di un nesso di poco conto. Le sorti della giustizia sociale, infatti, sono rimesse ad un sentimento o ad un pensiero tanto ricco e tanto speciale come quello della gratitudine: un sentimento o un pensiero difficilmente formalizzabile e certamente molto poco astratto; bisognoso di un riferimento oggettuale poco vago ma al contrario ben rappresentabile o individuabile; un sentimento o un pensiero che trae alimento da rapporti interpersonali concreti e sperimentabili, e che, pertanto, pare poco adatto a sopportare il peso di un concetto come quello di giustizia – il quale, per poter significare anche imparzialità e uguaglianza di trattamento, sembrerebbe addirittura costretto a vivere nella lontananza da ogni riferimento personale e nella distanza da ogni moto del cuore dettato dal desiderio di contraccambiare, in qualche modo, il bene ricevuto. Le resistenze teoriche che possono porsi di fronte alla tesi che afferma la dipendenza della giustizia sociale dalla gratitudine sociale, pertanto, sono in larga parte comprensibili e senz'altro richiedono di essere analizzate.

Qualche resistenza in questo senso viene espressa anche da Da Re, il quale, tuttavia, *non* avanza le sue perplessità sulla scorta del presupposto (di derivazione illuministica o neo-liberale – e comunque non corretto) della lontananza del concetto di giustizia da qualsiasi riferimento personale e da qualsiasi desiderio o intenzione di bene. I rilievi critici di da Da Re, anzi, sono tanto più interessanti e valorizzabili proprio perché non si rifanno ad un pensiero astratto e meramente formale della giustizia, ma, piuttosto, condividono un concetto concreto di giustizia che vorrei dire aristotelico, e che anche la filosofia delle relazioni oggettuali cerca a suo modo di onorare e coltivare⁹⁴.

Le perplessità di Da Re, allora, si concentrano attorno alla necessità di far poggiare idealmente la leva della giustizia sociale – capace di innalzare fino all'eccellenza la qualità della società umana – proprio sulla gratitudine, anziché su un punto d'appoggio ideale meno complesso ed impegnativo quale la semplice apertura fiduciosa dell'Io all'altro da sé.

Se andiamo direttamente al suo testo troviamo infatti scritto che: “v'è da chiedersi se la gratitudine non rappresenti una sovradeterminazione del movimento positivo, se essa cioè non si ponga in modo eccessivamente sproporzionato rispetto alla negatività distruttiva dell'atteggiamento avido e invidioso. La gratitudine rinvia senz'altro a una positività, la quale però si dà nella sua completezza di positività e con ciò rende possibile una giustizia sociale piena; ma ancor prima di giungere a questi vertici, ardui e impegnativi, si può pur sempre transitare attraverso una positività più modesta, ma anche più realistica, che funge da antecedente per l'eventuale, successivo manifestarsi della positività della riconoscenza. Si potrebbe così parlare di *positività minimale*, nei termini di un'apertura all'altro, di un *fidarsi*

⁹⁴ Cfr. *ibi*, §§ 50-55, pp. 132-148.

che non è ancora perfezionato dalla gratitudine, e che tuttavia ha la sua rilevanza e come tale va valorizzato, anche per contrastare la potenza del movimento negativo, sempre molto efficace nell'esplicare la sua carica distruttrice"⁹⁵.

Dopo l'ascolto di questi rilievi, per parte mia, devo confessare di trovarmi sostanzialmente d'accordo con quello che dice Da Re.

Se si vuole essere rigorosi, la più prossima condizione di possibilità della giustizia sociale, anziché nella gratitudine sociale pienamente sviluppata, deve essere indicata nella "*predisposizione* alla gratitudine sociale" o nella "*capacità* di provare gratitudine per l'altro in generale". Si tratta, in effetti, di formule più precise che avevo anche utilizzato ne *L'oggetto buono dell'Io*⁹⁶. Con esse intendevo ed intendo riferirmi proprio a quella apertura positiva all'altro da sé (a cui pure Da Re si riferisce), secondo la quale l'altro da sé non è visto aprioristicamente come un nemico o come un aggressore potenziale, ma appunto come un amico potenziale e dunque come un potenziale benefattore. In questo senso, allora, si tratta, per l'Io, di accordare all'altro-*Io* esattamente un credito di "positività minimale", che consente all'Io stesso quell'apertura fiduciosa nei suoi confronti, senza la quale sarebbe impossibile determinarsi per qualcosa di diverso dalla chiusura incondizionata e dal conseguente respingimento di ogni tentativo messo in atto dall'altro-*Io* per varcare la barriera difensiva eretta dall'Io come conseguenza di quel mancato credito.

Tuttavia, nonostante resti ferma la correttezza di queste precisazioni, serve anche notare che, per poterci aprire positivamente all'altro da Noi pensato non come un nemico ma come un potenziale amico, Noi dobbiamo già poter contare su esperienze precedenti di gratitudine piena, concreta, perfetta - nel senso di giustificata dai fatti e non sostenuta soltanto dalle nostre proiezioni positive. Noi, cioè, dobbiamo avere già fatto nel nostro passato o nella nostra storia collettiva esperienza di incontri con altri-*Io* - con altri-*Noi* - che si sono per davvero dimostrati amici, e dunque buoni per Noi o buoni con Noi. Altrimenti non saremmo capaci, nel presente, e per il futuro, di accordare il benché minimo credito di positività e di aprirci fiduciosamente a nessuno.

L'apertura all'altro da Noi, infatti, segna sempre un rischio potenziale, per Noi. Questa apertura scatena o movimenta sempre dell'angoscia. Perché questa apertura ci sia possibile - e perché l'angoscia trovi uno sbarramento al suo dilagare distruttivo - è allora indispensabile poter fare affidamento sulla buona storia passata, e cioè su quelle esperienze passate in cui l'altro-*Io* non ci ha aggredito, ma invece è stato buono con Noi (ci ha fatto del bene). Contando sulla possibilità concreta che simili esperienze *reali* si ripetano anche nel presente o anche nel prossimo futuro, possiamo allora aprirci positivamente all'altro da Noi che attualmente rimane o semi-sconosciuto o solo parzialmente conosciuto.

⁹⁵ A. Da Re, *Il desiderio riparatore*, cit.; corsivi aggiunti.

⁹⁶ Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, § 58, pp. 154, 155, 156.

La *predisposizione*⁹⁷ alla gratitudine – anche alla gratitudine sociale o allargata – si forma, si determina e si rinnova nel tempo secondo questa dinamica che trova in principio la *gratitudine effettiva*, ossia l'*effettivo incontro buono con l'altro-Io al quale si è grati* (al quale si è stati grati, ma ancora lo si è) per la sua buona disposizione nei nostri confronti. In questo modo, allora, a monte di tutto il processo o all'origine della predisposizione alla gratitudine sociale – e cioè all'origine del fidarsi che va allargandosi in senso sociale ma non è ancora perfezionato dalla *nuova* gratitudine – stanno il bene che si è ricevuto da altri e il sentimento pieno della gratitudine nei confronti di questi. All'origine della capacità di aprirsi fiduciosamente o di disporsi positivamente verso gli altri-Noi, cioè, sta ancora la più piena gratitudine – la quale, con ciò, se non è la condizione di possibilità più prossima della giustizia sociale, si determina come la sua condizione di possibilità un poco più remota, o come la più prossima condizione di possibilità della sua più prossima condizione di possibilità.

Il bene ricevuto una volta (nel tempo passato) all'interno del rapporto intersoggettivo viene pertanto capitalizzato: viene custodito in Noi, ma non viene sottratto agli altri-Noi; frutta come un tesoro, che incrementa costantemente il suo valore e il suo potenziale quanto più si allarga essendo reinvestito all'interno di nuove relazioni interpersonali, a partire sempre dall'esperienza duale che in principio lo individua come nel suo nucleo o come nel suo fondamento.

Solo sulla scorta di questo bene capitalizzato e solo sulla scorta del suo continuo incremento-reinvestimento diventiamo *capaci* di non chiuderci preventivamente o aprioristicamente agli altri-Noi, e dunque diventiamo *capaci* di provare gratitudine sociale (diventiamo *capaci* di aprirci positivamente agli altri da Noi, di fidarci di loro).

Come si è detto, senza questa capacità o senza questa disposizione alla gratitudine, nemmeno la giustizia sociale riuscirebbe a costituirsi per davvero. Ma, appunto, una tale capacità e una tale disposizione, per esserci e per svilupparsi come capacità e come disposizione, hanno bisogno di riferirsi alla *pienezza* e all'*attualità* di questo stesso sentimento o pensiero della gratitudine. Sicché, giustizia sociale e predisposizione alla gratitudine sociale, per esistere, devono poter contare entrambe su di una *gratitudine concreta e già realizzata*, che Noi, componenti della società, nutriamo nei confronti di qualcuno che, almeno nel nostro passato, almeno una volta nella nostra storia, ci ha fatto del bene e si è in questo modo costituito nell'animo nostro come un oggetto buono cui poter guardare (o cui poter attingere) anche nel presente, e anche per il futuro, quando dobbiamo rapportarci a qualcuno di nuovo verso il quale non possiamo sentirci totalmente sicuri.

Il rischio attuale dell'apertura positiva all'altro-Io o agli altri-Noi può essere percorso soltanto se la nostra esperienza passata ha già registrato che qualche altro-Io e alcuni altri-Noi si sono posti liberamente come un bene per Noi. Pertan-

⁹⁷ Una tale predisposizione, pensata aristotelicamente, si potrebbe pure definire abitudine.

to, è soltanto grazie a questi oggetti buoni del passato cui ancora siamo grati e riconoscenti se, nel presente, riusciamo ad esser giusti e dunque buoni fra di Noi.

Di modo che: la bontà del passato genera la bontà e la giustizia del presente; e queste, a loro volta, quando sono presenti, si estendono e danno frutto anche nel futuro.

4.3. Il problema, a questo punto, è capire cosa debba esser fatto affinché il male e l'ingiustizia del presente non abbiano l'ultima parola, e, per conseguenza, non siano loro ad estendersi - *velenosamente* - nel futuro.

Da Re, proseguendo questo stesso discorso, fa vedere chiaramente come il problema fondamentale dell'etica della riparazione sia lo stesso problema che la teoria della giustizia riparativa o della *restorative justice* cerca di affrontare e risolvere nel contesto della filosofia del diritto (soprattutto penale) e dell'etica applicata⁹⁸. Le sue indicazioni in merito sono preziose e offrono alla filosofia delle relazioni oggettuali la possibilità di andare incontro a sviluppi applicativi di primaria importanza.

La centralità della figura della vittima del reato su cui insiste la giustizia riparativa, ad esempio, segna già un cambiamento salutare e decisivo a livello del paradigma teorico che orienta la dottrina e la prassi penale. Rispetto al paradigma retributivo, infatti, l'attenzione non si concentra in maniera prevalente sulla lesione che il reato procura all'intero corpo sociale nella sua astrattezza, ma si concentra soprattutto sul danno che la vittima del reato - *nella sua determinata individualità* - ha patito e patisce. Pertanto, come scrive Da Re, l'obiettivo primario dell'azione penale diventa "promuovere modalità di riparazione del danno stesso" e non tanto stabilire "quali siano le sanzioni proporzionate al reato commesso" nella sua genericità⁹⁹. La "domanda fondamentale", allora, diventa "come si debba intervenire per riparare al male prodotto" e se sia o meno "possibile riparare al danno patito dalla vittima"¹⁰⁰.

"Lentamente - nota ancora Da Re - dalla riflessione teorica si è passati alla costruzione, sul piano culturale e sociale, di pratiche ispirate alla logica riparativa come quelle imperniate sulla mediazione di un terzo imparziale nel caso di conflitti tra più soggetti; poi si è giunti anche alla individuazione, negli ordinamenti giuridici, di misure e procedure di tipo riparativo"¹⁰¹. L'intenzione ancor più sottostante che può legare l'etica della riparazione e la teoria della giustizia riparativa pare essere allora l'intenzione di "ricostruire la relazione tra il colpevole e la vittima".

⁹⁸ Da Re rimanda soprattutto ai lavori di Howard Zehr, *Changing Lenses. A New Focus for Crime and Justice*, Herald Press, Scottsdale (PA) 2005 (1990), e Id., *The Little Book of Restorative Justice*, Good Books, Intercourse (PA) 2002.

⁹⁹ Cfr. A. Da Re, *Il desiderio riparatore*, cit.

¹⁰⁰ Cfr. *ibi*.

¹⁰¹ *Ibi*.

ma”¹⁰², facendo in modo che tale relazione si ridetermini anzitutto come un impegno concreto per l’oltrepassamento del male procurato alla vittima. Nonostante le lesioni procurate e subite dalle parti in causa, “l’assunto fatto valere è che sia possibile ricostruire il tessuto dei legami e delle relazioni”, e che dunque non sia impossibile “riparare al male compiuto attraverso l’attivazione delle risorse dei singoli e della comunità”¹⁰³.

Ovviamente, però, non ci si nasconde e non si può nascondere che, affinché un simile processo riparativo abbia luogo, è necessario che, tanto la vittima, quanto l’autore del reato, partecipino *attivamente e volontariamente* alla sua stessa realizzazione¹⁰⁴. E se, per assecondare una simile necessità, il ruolo attivo (il supporto attivo e la protezione attiva) della comunità sociale e dello Stato di diritto si configura come qualcosa di altrettanto indispensabile all’impegno dei singoli direttamente impegnati nel processo, è vero pure che il fattore che infine determina il successo o l’insuccesso complessivo del tentativo di riparazione resta sempre consegnato all’anima dei soggetti che stanno all’interno di questa dolorosa, difficile e delicata relazione.

4.4. Le ultime indicazioni di Da Re fanno riferimento proprio alle difficoltà che riguardano sempre l’opera di riparazione e che riguardano sempre la riconciliazione che alla riparazione si connette. Vengono allora chiamati in causa altri due fattori che entrano a formare il processo riparativo e che possono contribuire in maniera positiva alla riduzione di alcune sue difficoltà. Si tratta del tempo e della memoria.

Il *tempo*, anzitutto.

Il tempo svolge un ruolo “prezioso” e “indispensabile”¹⁰⁵. Se, infatti, “si riuscirà a pervenire a una qualche forma di riconciliazione [...] ciò accadrà perché i soggetti avranno avuto modo di rielaborare quanto accaduto in un lasso di tempo adeguato, tale da poter rimarginare le ferite e consentire di ricostruire un nuovo clima di reciproca fiducia”¹⁰⁶.

A differenza di quanto normalmente è portata a sottolineare la speculazione filosofica, dunque, il tempo non gioca soltanto il ruolo negativo di un rapinatore dell’esistenza delle cose buone a cui ci relazioniamo e che (nonostante la loro finitezza) non vorremmo vedere andar perdute. Il tempo che scandisce la nostra storia serve anche a rimuovere l’esistenza del male che ci affligge e che, all’opposto del bene, vorremmo allontanare o respingere da Noi.

Quando il respingimento del male non ha modo, per le nostre sole forze, di avvenire in maniera immediata, è col tempo o è nell’ordine del tempo che, molto

¹⁰² *Ibi.*

¹⁰³ Cfr. *ibi.*

¹⁰⁴ Vedi ancora quello che Da Re ricorda nel suo articolo.

¹⁰⁵ Cfr. *ibi.*

¹⁰⁶ *Ibi.*

spesso, esso riesce a realizzarsi. Il tempo, in effetti, non scandisce altro che la finitezza del finito in quanto finito. E quando i finiti la cui finitezza viene scandita dal tempo sono le cose o le esperienze cattive che ci riguardano da vicino, è un bene, per Noi, che tali cose e tali esperienze cattive siano esattamente qualcosa di finito la cui presenza viene regolata dal tempo. Infatti: chi mai, per davvero, potrebbe *desiderare* che il male (e cioè *l'indesiderato*) fosse anch'esso qualcosa di eterno – qualcosa che è senza poter non essere –, la cui presenza non viene mai meno e non trova mai limite¹⁰⁷? Il finire del finito – il finire che si deve predicare *analiticamente* del finito –, allora, non è necessariamente una tragedia o una disgrazia, ma può anche essere una fortuna e una benedizione, quando appunto il finito che finisce è qualcosa di male. E il passare del tempo, in questo senso, dicendo proprio il finire cui il finito va incontro *secondo necessità*, può allora rivelarsi un alleato potente per l'opera di riparazione, il cui scopo consiste precisamente nel togliimento di quel finito che è male.

Il “processo di rielaborazione” del negativo che viene favorito dal tempo – il processo di attraversamento e superamento del male che avviene mediante la storia –, per realizzarsi concretamente, deve poi dare forma ad una “memoria condivisa” che sia capace, insieme, di “riconoscere il male e il dolore che si sono manifestati, ma anche di andare oltre”¹⁰⁸.

Ecco quindi, per il tramite del tempo, il riferimento finale – ma anche più complicato – alla *memoria*.

La memoria, infatti, sulle prime pare configurarsi come uno degli ostacoli maggiori che si pongono sulla strada della riparazione e della riconciliazione. Tanto dalla parte della vittima, quanto dalla parte del colpevole.

Dalla parte della vittima, la memoria impedisce il processo di riparazione e la riconciliazione che alla riparazione si connette, anzitutto quando essa si configura *esclusivamente* come *memoria del male subito*, e diventa quindi una sorta di ruminazione mentale per la quale si insiste solo sul proprio dolore e sulla perdita del proprio bene. Sforzandoci di aver presente o scegliendo di vedere solo il male che ci è stato inflitto, non riusciamo ad intenzionare nient'altro di positivo cui poter accedere o cui poter rapportarci. La speranza che, col tempo e con la storia, qualcosa di buono e di nuovo possa succedere al male che domina l'orizzonte della presenza, dunque, non riesce ad accendersi e a riscaldare nessun gesto vitale e significativo. E preclusa, soprattutto, sembra essere la possibilità di tornare ad aprirci fiduciosamente all'altro-Io.

¹⁰⁷ Dà molto da pensare – ed è di per sé molto rivelativo – il fatto che anche Emanuele Severino, ad un certo punto del suo itinerario speculativo (da *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001, in poi), si sia trovato a tematizzare in maniera via via più insistita la necessità che ogni essente “incominciante” sia “oltrepassato” da altro rispetto a lui – e quindi, per questo necessario oltrepassamento, non possa rimanere costantemente e indefinitamente presente all'interno del “cerchio dell'apparire”, nonostante la sua supposta e continuamente rivendicata eternità.

¹⁰⁸ Cfr. A. Da Re, *Il desiderio riparatore*, cit.

D'altro canto, nemmeno la strada inversa della "rimozione"¹⁰⁹ - e cioè la strada della negazione del male o della *sottrazione della memoria del male* - consente di accedere ad una autentica riparazione. Se, in base a meccanismi di difesa primitivi ed elementari, del male subito non si vuole o non si sa fare memoria, è impossibile che il male venga per davvero attraversato e oltrepassato. Ci si sforzerà, invece, di negarne infantilmente l'esistenza e la presenza. E così negando l'esistenza e la presenza del male che dovrebbe invece essere riconosciuto e affrontato *per potere essere vinto*, l'Io continua a rimanere la vittima passiva del negativo che sceglie di non riconoscere e di non affrontare. Il male, allora, dal profondo in cui si cerca di confinarlo per non vederlo, continua a ripercuotersi in superficie, legando a sé e condizionando la libertà del soggetto che anche in questo caso, ma senza avvedersene, dal male rimane dominato.

Dalla parte del colpevole, poi, le cose non si dispongono in maniera tanto dissimile. Anche qui, infatti, riparazione e riconciliazione si trovano impediti, e non favorite, se la memoria si configura *esclusivamente* come *memoria del male provocato*. La ruminazione mentale, in questo caso, insiste solo sulla propria malvagità e sulla distruzione operata nei confronti del bene della vittima. Concentrandoci, ora, solo sul male che abbiamo procurato ed inflitto, ci riteniamo capaci di dare atto soltanto al negativo. Niente di buono o di positivo riteniamo possa uscire da Noi. E anche da questo lato, dunque, la speranza che, col tempo e con la storia, qualcosa di buono possa succedere alla malvagità attualmente presente, rimane una speranza morta. In maniera simmetrica a quanto avveniva con la vittima, poi, il colpevole che coltiva unicamente la memoria del male è inevitabilmente condotto a pensare che nessun altro-Io possa aprirsi fiduciosamente a lui in ragione della sua intrinseca malvagità - ossia, in ragione dell'intrinseca malvagità che l'Io del colpevole attribuisce a se stesso. La strada della riparazione e della riconciliazione, pertanto, si trova sbarrata pure di qua.

E d'altronde, ancora più della vittima, il colpevole è colui che non può operare nessun tipo di riparazione, e che non merita di accedere a nessun tipo di riconciliazione, se sceglie di percorrere la via contraria della rimozione del male che lui stesso ha causato e che resta indicato esattamente dal concetto della colpa. Ancora più della vittima, cioè, il colpevole non può percorrere la via della negazione del male che lo riguarda, o la via della *sottrazione della memoria del male che si chiama colpa*, sperando che da questo percorso possa nascere qualcosa di buono e di giusto. Nessuna opera e nessun atto di riparazione potrebbero essere intrapresi, infatti, se il soggetto che si è reso colpevole non fosse anche il primo a riconoscere la colpa che a lui appartiene. Dopo aver procurato il male, riconoscere e portare il peso della propria colpa è allora la prima cosa da fare se si vuole davvero operare la riparazione. Ma si tratta - questo è il punto - di riconoscere e sop-

¹⁰⁹ Cfr. *ibi*.

portare il peso della propria colpa, senza rimanere impediti in ogni atto ulteriore e pertanto schiacciati sotto il peso della colpa riconosciuta.

Affinché la memoria del male e della colpa aiuti e non impedisca la restaurazione del bene in cui propriamente consiste il fare giustizia, è dunque necessario che essa non venga sottratta, negata o mortificata, ma *circoli*, invece: fra i soggetti che nell'opera di riparazione sono direttamente coinvolti (la vittima e il colpevole), e fra quel terzo o quei terzi (su tutti, la comunità sociale e lo Stato di diritto con i loro relativi rappresentati e funzionari) che fungono da mediatori e da garanti sociali e istituzionali dell'intero processo riparativo.

Per questa sua circolazione la memoria diviene una memoria "pubblica" e "condivisa"¹¹⁰, e quindi una memoria che non rimane relegata ad una tutela e ad una vigilanza soltanto private e pertanto parziali e facilmente falsanti.

Ancora più importante, però, è che la memoria del male e della colpa da cui parte la riparazione, tanto per la vittima quanto per il colpevole (ma poi anche per la comunità sociale e per lo Stato), non rimanga ferma esclusivamente al male e alla colpa a cui si intende riparare, ma si faccia, in maniera più complessa, *memoria-coscienza-speranza del bene*.

Memoria del bene passato: del bene che desideriamo poter direttamente o indirettamente restaurare. *Coscienza del bene presente*: del bene che nonostante tutto ancora ci appartiene, e in forza del quale possiamo operare ed accogliere la riparazione. *Speranza del bene futuro*: del bene che potrà porsi come conseguenza del desiderio riparatore e come effetto della potenza del bene che non ci ha mai totalmente abbandonato.

¹¹⁰ Cfr. *ibi*.

V a r i a

SULLE TRACCE DEL CONSERVATORISMO: IMMAGINI DELLA DECADENZA NELLA FILOSOFIA KANTIANA DELLA STORIA

BRUNO ACCARINO

Università di Firenze

Dipartimento di Lettere e Filosofia

bruno.accarino@unifi.it

ABSTRACT

This essay focuses on Kant's image and interpretation of decadence in his philosophy of history. Compared to progress, decadence is an older and wider category, with a very insidious metaphysical background. Just because Kant is by definition the philosopher of progress, the topics related to decadence are for him a valuable tool for identifying and criticizing the purposes of conservatism. On the border between philosophy of history, political philosophy and philosophy of religion, what Kant repeatedly argues is that the issue of the inescapable decay of the world is one of the ways in which conservatives oppose the French revolution. Kant's refutation of this narrative strategy is therefore not an obvious defense of Enlightenment, but a political and moral struggle against paternalistic and despotic power.

KEYWORDS

Decadence, Kant, Conservatism, Philosophy of History

1. CADUTA

I parsimoniosi riferimenti, peraltro allusivi, agli scritti politici (diverso è il discorso per gli scritti di teoria estetica) di un grande esponente, o co-fondatore, del conservatorismo moderno come Edmund Burke, uniti al groviglio di «autocensura e compromesso»¹ nel quale Kant è coinvolto quando deve destreggiarsi con la censura prussiana, riassumono bene le difficoltà che incontra chi punta ad una mappa della critica kantiana del conservatorismo. Si aggiunga il fatto che

¹ Quasi sempre accurata e plausibile la ricostruzione di D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Napoli, Bibliopolis, 1983. Su un aspetto particolare, più religioso che politico, intervenne nel 1890 W. Dilthey, *Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Stuttgart/Göttingen, 1957 sgg., Teubner/Vanderhoeck & Ruprecht, pp. 285-309.

quest'ultima viene spesso cercata solo negli scritti politici e di filosofia del diritto. Rimane così inutilizzato, o solo parzialmente valorizzato, un patrimonio che Kant localizzava nella filosofia della storia: e che tanto più viene ignorato, quanto maggiore è il discredito che si accumula attorno alla categoria del progresso. Accade così che la crisi odierna dell'idea di progresso non rafforzi, ma indebolisca la percezione della pervasività e della insidiosità dell'apparato concettuale conservatore. Per tema di essere risucchiati nell'ideologia del progresso, si rinuncia a quel percorso che consente di coglierne gli aspetti non apologetici, ma fecondamente controversi e, per così dire, militanti. Ciò non significa, ovviamente, che la potenza con la quale il progresso si è imposto come «singolare collettivo» (Reinhart Koselleck) non debba sollecitare a sua volta la massima attenzione critica. Ma per disporre di un quadro dettagliato del conservatorismo moderno è necessario ricostruire le ragioni per cui esso non ha potuto fare a meno, in molte sue fasi, di tingersi di colori catastrofistici, e per cui anche un filosofo come Kant, non certo imputabile di ottimismo superficiale e languoroso, ha dedicato non poche energie alla confutazione della «cultura della catastrofe». Il banco di prova può esser dato dalle valenze politicamente esplicite di un'immagine della storia strutturata attorno all'idea di decadenza.

Caduta e decadenza appartengono alla medesima area linguistica, ma non sempre ad un'area concettuale omogenea. Se si pensa ad uno dei punti concettualmente più densi della nozione di caduta, quello della *natura lapsa* della tradizione cristiana, la decadenza, in quanto categoria di teoria o di filosofia della storia, sembra costretta ad adeguarsi all'intensità teologica e religiosa del primo termine. In realtà i due termini non sono necessariamente connessi, perché la decadenza ha un ricco *curriculum* pre-cristiano (nella *phthora* greca², che corrisponde però piuttosto al latino *corruptio*) e un autonomo itinerario moderno. In quest'ultimo caso essa diventa spesso appannaggio di un pensiero esplicitamente conservatore e assume connotati e sinonimi (dal *tramonto* alla *degenerazione*, dal *declino* alla *rovina*, dal *degrado* al *deterioramento* all'*invecchiamento*, anche biologico o eventualmente, in chiave di teologia della storia, come *saeculum senescens*) largamente indipendenti da quelli della «caduta» religiosa nel peccato: se ne può trovare un attestato in Heidegger³. La caduta precosmica, peraltro, è uno dei

² Cfr. J. Freund, *La décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, Paris, Sirey, 1984, p. 15, in riferimento a Platone e Aristotele; ma ancor più significativo è il contributo di Polibio alla definizione del termine (cfr. *ivi*, pp. 34-39). Tra gli interventi prestigiosi non direttamente interessati alla filosofia del progresso segnalò, per rimanere in Francia, quello di V. Jankélévitch, *La décadence*, in «*Revue de Métaphysique et de Morale*» 90 (1985, n. 1, ma già apparso nella stessa rivista, 55, 1950, n. 4, pp. 337-369), pp. 435-461, attento alle sfumature semantiche: «La décadence [...] ne se confond ni avec la déchéance théologique, ni avec la dégénérescence biologique, ni avec le déclin individuel» (p. 435).

³ Cfr. p. es. D. M. Levin, *Decline and Fall: Ocularcentrism in Heidegger's Reading of the History of Metaphysics*, in *Id.* (a cura di), *Modernity and the Hegemony of Vision*, Berkeley and Los

simboli fondamentali dello gnosticismo e si affianca, come vide Hans Jonas, all'«affondamento», alla «cattura», alla «cattività»⁴. Si affacciano anche, ed è inevitabile, metafore organicistiche e neo-darwinistiche. Bisogna inoltre sottolineare - e tanto più è necessario farlo, quanto più Kant è il filosofo del progresso per antonomasia - che il processo di decadenza presuppone o un versante ascendente (ascensionale) oppure una situazione che è stata stabile e che viene poi degradandosi. In questo senso, come osserva Julien Freund, il suo negativo non è la nozione di progresso, ma quella di «*élévation*»⁵. È comunque difficile individuare un autore moderno che abbia un rapporto teorico intenso e fondativo con la categoria di decadenza e che - seppure a volte in forme quasi irriconoscibili, ed è a mio avviso il caso di Georges Sorel - non esprima posizioni conservatrici. Certamente Kant non rientra nel novero dei precorritori della *Kulturkritik* novecentesca, che attinge a piene mani alla decadenza ma non trova supporti nell'opera kantiana, trovandone invece fin troppi, a volte non senza forzature, in quella di Herder⁶. Né sono di ausilio, nel panorama contemporaneo, tentativi di rivitalizzare un certo *Kulturpessimismus*: tentativi che finiscono anzi per soffocare spunti passibili di sviluppi interessanti, come quelli che legano la decadenza al binomio entropia/neghentropia⁷. Per il resto, la filosofia kantiana della storia si deposita in scritti brevi e perfino occasionali, non offre una trattazione distesa e sistematica: ma non è questa, come si vedrà, la ragione per la quale il suo profilo «idiosincratico» rende poco attendibili i raffronti con approcci contemporanei, da Kojève a Fukuyama.

Occorre intanto prendere atto di una dissimetria: la categoria di decadenza ha un potenziale metastorico maggiore della categoria di progresso, se non altro perché è vincolata, già in Polibio, all'idea di *anakyklosis*⁸, e quindi alla differenza tra tempo ciclico e tempo-freccia (tempo sagittale) o tempo lineare. La decadenza appartiene ad un patrimonio di pensiero che Karl Mannheim avrebbe definito «tradizionalista» più che conservatore, anche se può ben inserirsi nel conservatori-

Angeles, University of California Press, 1993, pp. 186-217. Nell'*Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, Milano, Mursia, 1990, Heidegger parla della *ptosis* come equivalente del latino *casus* e della *enklisis* come equivalente del latino *declinatio* (p. 69).

⁴ Cfr. H. Jonas, *Lo gnosticismo*, a cura di R. Farina, Torino, SEI, 1991, pp. 81-82.

⁵ Cfr. J. Freund, *op. cit.*, p. 9. Cfr. anche, sulla coppia concettuale *Aufstieg/Niedergang*, P. Widmer, *Niedergangskonzeptionen zwischen Erfahrung und Erwartung*, in R. Koselleck, P. Widmer (a cura di), *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980, pp. 17-21.

⁶ Cfr. per tutti Z. Sternhell, *Contro l'illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra fredda*, tr. it. di M. Giuffredi e I. La Fata, Milano, Baldini Castoldi, 2006, pp. 543-549 e *passim*.

⁷ È il caso di M. Onfray, *Decadenza. Vita e morte della civiltà giudaico-cristiana*, tr. it. di M. Zaffarano, Milano, Ponte alle Grazie, 2017 («L'entropia finisce sempre per trionfare perché la vocazione della potenza è di entrare nella fase di decadenza, proprio come la vocazione della vita è di risolversi un giorno nella morte»: *ivi*, p. 29).

⁸ Sulla *anakyklosis* cfr. P. Widmer, *Die unbequeme Realität. Studien zur Niedergangsthematik in der Antike*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983, pp. 113-118.

simo moderno. La filosofia del progresso, al contrario, conosce, prima della modernità, solo forme incoative o incompiute: a fondarla non è sufficiente la tradizione cristiana della creazione e dello sviluppo temporale unilineare a partire dalla rivelazione. Quando essa trova, nella seconda metà del XVIII secolo, una formulazione enfatica e rigorosa, si imbatte inevitabilmente in una nozione di decadenza - esplicita o implicita - dai molti volti. Ciò contro cui la filosofia del progresso scende in campo è un corpo dottrinario stratificato o almeno un gruppo di credenze e di orientamenti di vecchia data.

La mia ipotesi è che Kant abbia incontrato, oltre che alcuni degli elementi metastorici e simbolici suddetti, *due* forme specifiche di conservatorismo e che di esse abbia fornito *due* valutazioni critiche, corrispondenti a due orientamenti parzialmente diversi che la sua filosofia della storia assume nella seconda metà degli anni '80 e nella prima metà degli anni '90, anche per le nuove urgenze dettate dall'agenda post-rivoluzionaria. Apparirà inoltre evidente che Kant non ha alcun timore a riprendere la problematica della *natura lapsa*, ma che, nonostante questo vincolo, troverà una soluzione laica e anti-conservatrice. Tale soluzione politico-morale non viene offuscata dalle molte - e secondo numerosi interpreti insormontabili - difficoltà teoriche che, in sede strettamente filosofica, o più propriamente teologica, Kant incontra quando, nella dottrina del male radicale, tenta di conciliare la concezione della «caduta nel peccato» e la negazione della *ereditarietà* del peccato stesso: se infatti il motivo determinante dell'azione fosse in un tempo *antecedente*, l'azione non sarebbe più attualmente in potere dell'uomo e questi non avrebbe scelto liberamente il male; ma se il peccato non è ereditario e la facoltà di scelta dell'uomo non è pregiudicata dal passato, perché l'uomo sceglie il male? Tuttavia, anche se la dottrina kantiana del male radicale dovesse rivelarsi logicamente indifendibile, rimarrebbero validi tutti gli elementi di filosofia della storia che preparano o integrano gli scritti di filosofia della religione. Una siffatta riflessione non purifica la filosofia del progresso dalle incrostazioni retoriche e ideologiche che essa ha successivamente assunto, ma può contribuire a render conto degli schieramenti filosofici e politici che l'hanno vista nascere.

2. UNO SCENARIO FORENSE

All'inizio della seconda parte del *Confitto delle Facoltà* Kant si prende gioco di una certa categoria della narrazione storica profetica, evocando la figura della «profezia autoavverantesi». Vittime dell'ironia kantiana sono quei profeti ebrei che «avevano ben profetizzato che prima o poi non solo la decadenza, ma il totale dissolvimento attendeva il loro Stato, poiché gli stessi erano gli autori di questo suo destino». Di fatto, avevano gravato la loro costituzione di tanti oneri ecclesiastici e di tanti, conseguenziali oneri civili, che il loro Stato divenne incapace di sostenersi unito, soprattutto in rapporto ai popoli vicini. Il resto lo fecero i sacerdoti, le cui

geremiadi dovevano «naturalmente spegnersi invano nell'aria, poiché costoro insistevano ostinatamente nel loro proposito di una costituzione insostenibile, fatta da loro stessi; e così l'esito poté essere da loro infallibilmente previsto»⁹. Sacerdoti, ma anche politici, al cui pronosticare arride altrettanta fortuna: cioè, in realtà, un insuccesso altrettanto clamoroso, trattandosi di quei politici secondo i quali «bisogna prendere gli uomini come sono, non come i pedanti inesperti del mondo o i bonari fantasticatori sognano che essi dovrebbero essere»¹⁰. E a che cosa approda questa apologia dell'esistente, anzi degli uomini esistenti, corredata com'è dal disprezzo per tutti quelli che, inesperti del mondo o fantasticatori che siano, sono attratti da chimere deontiche? Alla banalissima decisione di prendere gli uomini «come noi li *abbiamo fatti* mediante un'ingiusta costrizione». Se la soluzione trascendentale sembra avere scarsa confidenza con il mondo, la presunta concretezza è data da uomini in carne ed ossa vissuti senza libertà? È questa la soluzione, davvero modesta e surrettiziamente autoritaria? Il cerchio si chiude con ecclesiastici di altro tipo: quelli che profetizzano di quando in quando «il declino totale della religione e l'imminente apparizione dell'Anticristo». Il quadro non cambia, nonostante l'evocazione di una figura storicamente e teologicamente così impegnativa come l'Anticristo: tutto ciò che vien fatto milita sostanzialmente a favore del suo avvento, perché si ignora la strada diretta del *miglioramento*¹¹ e si propende per quella indiretta, spoglia di principi morali ma addobbata di osservanze e credenze storiche.

Come si vede, il criterio della decadenza o del declino compare prima in una cornice di storia religiosa per poi ulteriormente politicizzarsi: per i profeti ebrei Kant descrive il paradosso di una profezia che perviene, per via legalistica e con un tono querimonioso («geremiadi»), ad un esito distruttivo proprio in quanto figlio di un auto-avveramento profetico; successivamente arrivano sulla scena quei «politici pratici» che il saggio *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi* aveva assunto a bersaglio. Con ulteriori articolazioni,

⁹ I. Kant, *Il conflitto delle Facoltà*, tr. it. in Id., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Milano, Mursia, 1989, p. 282 (AA [= *Akademieausgabe*] VII, p. 80). Sul tema è intervenuto A. Honneth, *Kein Ende der Geschichte?*, in I. Kaplow (a cura di), *Nach Kant: Erbe und Kritik*, Münster, LIT, 2005, pp. 118-133 (p. 118), che ravvisa un momento di vicinanza al Walter Benjamin della settima delle tesi *Sul concetto di storia*, nella quale si legge che tutto quanto un osservatore distaccato coglie, di quel patrimonio culturale che è il trofeo dei vincitori e dei dominatori, «gli rivela una provenienza che non può considerare senza orrore».

¹⁰ I. Kant, *Il conflitto delle Facoltà*, cit., p. 283 (AA VII, p. 80).

¹¹ *Besserung* (in Kant spesso *Fortgang* o *Fortschreiten zum Besseren*, avanzamento verso il meglio, o anche *Verbesserung*) è da considerarsi un *terminus technicus* della religiosità protestante: esso compare p. es. nel sottotitolo del famoso appello di Lutero (1520) *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca*: la tr. it. di P. Ricca, Milano, Claudiana, 2008, ha voluto trattenerne anche la sfumatura emendativa e correttiva: *A proposito della correzione e del miglioramento (Besserung) della società cristiana (von des christlichen Standes, della condizione cristiana)*.

questo impianto critico si ripropone nella *Pace perpetua*. A questo punto è chiaro che la decadenza non può equivalere ad uno stratagemma argomentativo cupo e minaccioso ma sostanzialmente innocuo e indolore, perché spostato all'infinito: deve trascinare con sé un'ipoteca escatologica, l'evocazione dell'ultimo giorno o della fine di tutte le cose. Il che, nel *Conflitto delle Facoltà*, non si fa attendere, e coincide con il primo dei tre modi di rappresentare la storia, quello terrorstico: «La decadenza nel peggio non può essere continua e ininterrotta nel genere umano, poiché ad un certo grado di essa il genere umano annienterebbe se stesso»¹².

Non è inoltre privo di interesse il fatto che nel 1793, nel saggio *Sul detto comune ...*, l'interpretazione della decadenza - dietro la quale si intravede tutto il rapporto tra il bene e il male - spinga Kant a dar voce ad un dissenso tanto garbato quanto netto nei confronti di Moses Mendelssohn: tale dissenso - che dovette essere non poco imbarazzante - nei confronti di un autore a lui per certi aspetti vicino, e dal cui *Jerusalem* Kant aveva tratto alcuni spunti per la messa a punto della teoria del contratto originario, attesta quanto fosse alta la posta in gioco. Basterà qui ricordare il punto decisivo del dissenso di Kant: anche l'alternanza, che Mendelssohn crede di constatare, tra progressi verso la virtù e ricadute nel vizio, è debole e inconcludente, giacché condanna il progresso ad essere un contrappeso dei momenti di decadenza, un'astuzia riequilibratrice della storia, invece che il segno positivo e inequivocabile dell'intero processo¹³. Si tocca qui con mano che la filosofia del progresso - il quale, com'è noto, può essere bensì talvolta «interrotto

¹² I. Kant, *Il conflitto delle Facoltà*, cit., p. 283 (AA VII, p. 81).

¹³ Cfr. M. Mendelssohn, *Jerusalem ovvero sul potere religioso e il giudaismo* (1783), tr. it. di G. Auletta, Napoli, Guida, 1990 (ed. or. *Schriften zum Judentum II*, a cura di A. Altmann [= *Gesammelte Schriften*, vol. VIII], Stuttgart - Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983), pp. 112-113 e I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, tr. it. in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 154-155 (AA VIII, pp. 307-308); ivi, p. 125 (AA VIII, p. 277) compare un'allusione polemica a Burke. La fortissima tensione religiosa che innerva quasi ogni pagina delle *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia* (1790; il testo circola ben presto in Germania, grazie alla zelante tempestività della traduzione di Friedrich Gentz) è difficilmente sopravvalutabile, al punto tale che l'impressionante, articolata e febbrile sequela di accuse che si rovescia sui rivoluzionari francesi sembra talvolta riassumersi in un solo capo di accusa: empietà. Per Burke la decadenza è in un certo senso l'intero processo rivoluzionario: è la rottura di quell'equilibrio tra natura, divinità e *ancient constitution* che la tradizione britannica è chiamata a conservare ostinatamente, mentre in Francia si è consumata una cesura *unnatural*, contro-natura, all'insegna dell'artificiosità legnosa e priva di vita del linguaggio dei diritti. Per un'occorrenza testuale tanto della decadenza quanto della caduta cfr. E. B., *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia*, a cura di M. Respinti, Roma, Ideazione, 1998, p. 57: «Il nostro sistema politico è posto in giuste corrispondenza e simmetria con l'ordine del mondo e con il modo di essere stabilito per un corpo permanente composto di parti transitorie; perché, secondo le disposizioni di una sapienza meravigliosa che ha plasmato il grande mistero dell'organizzazione sociale del genere umano, quell'insieme non è mai in un determinato momento vecchio, maturo o giovane, ma, immutabilmente costante, avanza attraverso le diverse direttrici del declino (*decay*), della caduta (*fall*), del rinnovamento e del progresso continui».

(*unterbrochen*), ma mai *fermato* (*abgebrochen*)» - non racchiude un'adesione distratta e conformista allo spirito illuministico dei tempi, perché Kant immagina uno scenario forense nel quale viene rovesciato sull'avversario l'onere della prova: «Non ho necessità di dimostrare questa presupposizione: il suo avversario ha l'onere della prova»¹⁴. È qualcosa di simile alla allegazione in contrario in una procedura giudiziaria: salvo il fatto che a sostegno di questa inversione dell'*onus probandi* c'è una proiezione trans-generazionale: «io mi sostengo sul mio dovere innato di agire sulla discendenza, in ogni membro della serie delle generazioni [...], in modo tale che tale discendenza diventi sempre migliore (cioè la cui *possibilità* deve essere dunque anche ammessa), e che questo dovere si possa legittimamente trasmettere da un membro all'altro delle generazioni»¹⁵. Il che esclude che Kant ignori la discontinuità e i tormenti di cui è costellata la strada del progresso e che quindi cancelli in radice, con un semplice gesto edificatorio, l'idea di regresso. Formulazioni analoghe si trovano nella *Religione* e nell'*Antropologia*. È però evidente che la rarefatta cornice forense non evoca affatto il criterio dell'adduzione di prove empiriche di un progresso inarrestabile, benché Kant non abbia talvolta disdegnato di ricorrere a questo criterio. Se infatti tutto il peso del discorso è a carico della *possibilità*, e non della *datità* storico-fattuale, le prove non hanno alcun valore: «Potrebbero pur essere tratti dalla storia tanti dubbi che, quando fossero probanti, mi spingerebbero ad abbandonare un lavoro apparentemente inutile»: ma non potrebbero indurre a scambiare il dovere per la regola prudenziale che dice di non lavorare per ciò che è irrealizzabile (*aufs Unthunliche*, per ciò che è infattibile)¹⁶. Non si può barattare la compattezza di un impianto deontico con la porosità di un criterio prudenziale.

È il saggio *Sul detto comune ...*, particolarmente complesso perché impegnato ad intervenire sulla fase post-rivoluzionaria, a varare o almeno a organizzare questa linea rigorosamente anti-empiristica. Ma torniamo agli anni '80. Nell'*Inizio congetturale della storia degli uomini* (1786) l'immagine della caduta ricorre una sola volta, laddove Kant scrive: «Prima che la ragione si risvegliasse, non c'era ancora nessun comando o divieto, dunque nessuna infrazione; ma non appena quella iniziò la sua opera ed entrò in lotta, pur debole com'è, contro l'animalità e contro tutta la sua forza, dovettero nascere mali e, peggio - con l'ulteriore acculturamento della ragione (*bei kultivierterer Vernunft*) -, vizi che erano estranei allo stato d'ignoranza e quindi d'innocenza. Il primo passo per uscire da questo stato fu dal lato morale una *caduta*; da quello fisico la conseguenza di questa caduta fu una

¹⁴ I. Kant, *Sul detto comune ...*, cit., p. 154 (AA VIII, p. 309).

¹⁵ Ivi, pp. 154-155, cors. mio (*ibidem*).

¹⁶ Ivi, p. 155 (*ibidem*). Non coglie il problema, puntando anzi sulla *visibilità* del progresso, P. Kleingeld, *Vernunft und Fortschritt. Kants Geschichtsphilosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995, pp. 211-217, dove manca una trattazione della decadenza; vale lo stesso per i saggi raccolti da O. Höffe in I. Kant, *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Berlin, Akademie, 2011.

quantità di mali della vita mai conosciuti, e quindi una *punizione*. La storia della natura comincia quindi dal bene, poiché è *opera di Dio*, la storia della *libertà* dal male, poiché è *opera dell'uomo*¹⁷. *L'Inizio congetturale*, che è presumibilmente un confronto indiretto con le *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* di Herder, appartiene al novero dei numerosi approcci interpretativi che tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento si confrontano con il terzo capitolo del libro del *Genesis*: dallo stesso Herder¹⁸ a Schiller¹⁹, da Fichte²⁰ a Schelling²¹. L'interesse esegetico rivolto al libro del *Genesis* è, complessivamente, scarso o del tutto assente: in gioco è, semmai, il passaggio dalla «questione della teodicea» alla filosofia della storia, sulla scia di una rimodulazione della narrativa del peccato originale²².

Ora, il contesto nel quale compare il passo citato autorizza ad includere nella riflessione la decadenza, che pure non viene mai nominata (altrove si incontra però la corruzione [*Verderbnis*])²³. Ciò che precede è infatti da un lato il passaggio dalla *Vormundschaft* della natura allo stato di libertà, dall'altro un'apologia del «progredire verso la perfezione», cioè un accenno al progresso nella sua forma più astratta, più irresistibile e più impersonale: una forma così astratta, anzi, da essere riferita ad un agire più che ad agenti specifici. Ciò che invece segue, a distanza di qualche pagina, quasi alla fine dello scritto, è un riferimento polemico al *topos* mi-

¹⁷ I. Kant, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, tr. it. in Id., *Scritti di storia ...*, cit., p. 109 (AA VIII, p. 115).

¹⁸ Cfr. J. G. Herder, *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1776, vol. II), in Id., *Sämtliche Werke* VII, Berlin 1884, rist. Hildesheim, Olms, 1967, pp. 1-171. Il giudizio di Kant su questo scritto, come attesta anche l'epistolario con Hamann, fu piuttosto severo.

¹⁹ Cfr. F. Schiller, *Sulla prima società umana secondo il filo conduttore del documento mosaico* (1790), in Id., *Lezioni di filosofia della storia*, a cura di L. Calabi, Pisa, ETS, 2012, pp. 77-102, ed. or. in *Schillers Werke*, Nationalausgabe, XVII, vol. I, Weimar 1970, pp. 398-413.

²⁰ Cfr. J. G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, a cura di A. Carrano, Milano, Guerini e Associati, 1990 (ed. or. in Id., *Gesamtausgabe*, I/8, Stuttgart - Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991, pp. 191-396).

²¹ Cfr. F. Schelling, *De malorum origine* (1792: è la *Magisterdissertation*, che ha come titolo completo *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III, explicandi tentamen criticum et philosophicum*), in Id., *Historisch-kritische Ausgabe*, a cura di H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings e H. Zeltner, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1976 sgg., I, 1, pp. 46-181.

²² Cfr. F. Hermann, *Felix Culpa. Die geschichtsphilosophische Transformation der Sündenfall-erzählung im 18. Jahrhundert*, in F. Hermann, V. Steenblock (a cura di), *Philosophische Orientierung*, München, Fink, 1995, pp. 249-266; W. Schmidt-Biggemann, *Geschichte der Erbsünde in der Aufklärung. Philosophiegeschichtliche Mutmaßungen*, in Id., *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, pp. 88-116; O. Marquard, *Felix culpa? Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis 3*, in M. Fuhrmann, H. R. Jauss, W. Pannenberg (a cura di), *Text und Applikation* (= «Poetik und Hermeneutik», 9), München, Fink, 1981, pp. 53-71; R. Spaemann, *Transformationen des Sündenfallmythos*, in W. Oelmüller (a cura di), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München, Fink, 1992, pp. 15-24.

²³ Cfr. I. Kant, *Inizio congetturale ...*, cit., p. 114 (AA VIII, p. 121).

tologico-letterario dell'età dell'oro²⁴. Tale riferimento è destinato a diventare illuminante. In sede di ricostruzione del *Genesi*, Kant aveva affidato questo suo spunto polemico all'immagine del giardino paradisiaco: quando l'uomo realizza la sua emancipazione dal grembo della natura, egli mette in atto «un cambiamento certo onorevole, ma anche molto pericoloso», giacché questo passo «lo ha tratto fuori dallo stadio innocente e sicuro della custodia infantile, in un certo senso da un giardino paradisiaco che lo nutriva senza che egli faticasse»²⁵. Proprio questo impatto con il «vasto mondo» fa affiorare, in seguito, «il desiderio di un paradiso, creatura della sua immaginazione, dove egli possa trascorrere la sua esistenza fantasticando e trastullandosi in un tranquillo ozio e in una pace ininterrotta». Al centro delle deformazioni retrospettive è l'immaginazione in un'accezione negativa, come fuga dal mondo e de-responsabilizzazione: l'uomo cerca una strategia di schivamento delle fatiche della vita, la ragione è invece infaticabile e impone lo sviluppo. Tra l'uomo e questo immaginario luogo di delizie sta la ragione, che «spinge irresistibilmente allo sviluppo delle capacità» di cui egli è dotato. Ed è lo stesso libro del *Genesi* (III, 24) a non permettere di «tornare allo stato di selvatichezza e semplicità» dal quale la ragione lo aveva tratto²⁶.

Il discorso sul paradiso o sull'età dell'oro diventa più incalzante alla fine dello scritto, dove, sempre sul filo della critica di un uso improprio dell'immaginazione, viene indicata una colpevole *satisfactio*, un rapporto rasserenato con la natura, che induce l'uomo a respingere le proposte emancipative avanzategli dalla ragione: più che di un desiderio si tratta di una «vuota nostalgia» dell'età dell'oro, alla ricerca di ciò che oggi si definirebbe una *Entlastung* e che Kant inquadra come «liberazione (*Entledigung*) da tutti i bisogni immaginari che il lusso ci addossa», e dunque alla ricerca di un «appagamento nella semplice necessità della natura», con il suo corollario di «un'assoluta eguaglianza tra gli uomini» e di «una pace costante tra essi». Si delinea così, per via immaginativa, «il puro godimento di una vita priva di preoccupazioni, trascorsa fantasticando nell'indolenza o in giochi infantili». Il passo finale dello scritto è rilevante, non da ultimo, perché mette capo ad una struttura logica come quella della *Robinsonade*, che ci è nota, seppure in forma diversa, soprattutto attraverso Marx: «una nostalgia che i Robinson e i viaggi verso le isole del Sud rendono così eccitante, ma che in generale dimostra la noia che l'uomo pensante sente per la vita civilizzata quando ne cerchi il valore solo nel godimento [...]»²⁷. Nell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* il corri-

²⁴ Per i riverberi soprattutto letterari si veda, sul rapporto tra arcadia, romanzo pastorale ed età dell'oro, W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, pp. 92 sgg.

²⁵ I. Kant, *Inizio congetturale ...*, cit., p. 108 (AA VIII, p. 114).

²⁶ *Ibidem* (AA VIII, p. 115).

²⁷ Ivi, p. 115, (AA VIII, p. 122), trad. modificata. Sulla simbologia infantile e fantasiosamente ingegnosa del paradiso e della corrispondente sporcizia originaria del mondo terreno cfr. anche *La fine di tutte le cose* (1794): Kant parla di un uomo di spirito persiano «che poneva il paradiso, la di-

spettivo dell'età dell'oro è quell'«arcadica vita pastorale di perfetta concordia, appagamento e amorevolezza» nella quale gli uomini sarebbero «mansueti come le pecore che conducono al pascolo»²⁸. Ma si osservi: questa immagine viene messa al servizio del teorema della insocievole socievolezza e non confluisce in una filosofia del progresso in quanto tale, ma in una teoria dell'integrazione *attraverso* il conflitto, cioè nella rappresentazione di una cooperazione sociale che faccia perno sul conflitto stesso, giacché relegare quest'ultimo in una assoluta negatività asseconderebbe proprio la situazione di stallo dalla quale è invece d'obbligo uscire. L'esito cooperativo che ricompone e valorizza gli antagonismi di stampo egoistico è bensì progressivo, ma non contribuisce direttamente a definire il progresso in quanto singolare collettivo. Quanto alla decadenza, essa ci viene incontro propriamente come *Mißbildung* (deformazione o anche degenerazione) della *Bildung* del corpo statale del popolo romano, che – ricorda Kant in sede esemplificativa – ha inequivocabilmente subito l'influsso della storia greca: ma questa «caduta» non impedisce che rimanga «un germe di illuminismo che, sempre più sviluppato attraverso ogni rivoluzione», prepara «un successivo stadio, ancora più alto, del miglioramento»²⁹.

3. CONSERVATORISMO TRA TUTELA E IMMATURITÀ

Fin qui il Kant che, a metà degli anni '80, nei suoi brevi scritti inserisce anche qualche lunga e impegnativa nota su Rousseau. Il tratto dominante dell'argomentazione di Kant non è lontano dalla «sindrome di Filemone e Bauci»: ciò che viene rifiutato dai non-progressisti, se così è lecito definirli, è lo sviluppo in

mora della prima coppia umana, in cielo: nel suo giardino si trovavano alberi sufficienti, provvisti in gran copia di frutti magnifici, di cui quel che rimaneva, dopo il loro consumo, si disperdeva attraverso una specie di traspirazione impercettibile. Solo un albero nel mezzo del giardino faceva eccezione: esso produceva un frutto molto allettante, ma che non si disperdeva con la traspirazione. I nostri progenitori vollero gustarne, nonostante il divieto, e perché non sporcassero poi il cielo, non rimaneva altro rimedio se non che un angelo mostrasse loro la terra in lontananza dicendo «ecco la latrina dell'intero universo» [...] Così il genere umano è dunque venuto sulla terra» (*La fine di tutte le cose*, tr. it. in I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Milano, Mursia, 1989, p. 222, nota; AA VIII, p. 331). Nella stessa pagina si registrano gli effetti di un'immaginazione eccitata alla ricerca dei «segni che annunciano l'ultimo giorno». Lasciata a briglia sciolta, l'immaginazione ricorre a segni e miracoli: stilato il consueto elenco sommario dei mali (ingiustizia, oppressione dei poveri, dissolutezza dei ricchi, guerre sanguinose), tutto si riassume «nella decadenza morale e nel rapido sviluppo di tutti i vizi». Nella stessa nota già citata, a proposito dell'immagine del mondo come carcere, che vede la strana coalizione tra saggi bramani tibetani e Platone, si legge che il mondo è rappresentato come luogo di penitenza (*Züchtigung*) e di purificazione per gli spiriti decaduti (*verfallner Geister*).

²⁸ I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, tr. it. in Id., *Scritti di storia ...*, cit., p. 33 (AA VIII, p. 21).

²⁹ Ivi, p. 42 (AA VIII, p. 30).

quanto tale, l'appello della ragione ad una differenziazione delle facoltà e al dispiegamento delle stesse. A questa sindrome si accompagnano connotati tipicamente infantili - come l'amore per l'ozio e per l'indolenza - perché Kant richiama costantemente, in forma diretta o indiretta, le valenze strettamente giuridiche della *Mündigkeit*, intesa come *emancipatio* da una tutela paternalistica: e in questo caso la *Vormundschaft* - la tutela che, disponendo di un anticipo temporale, è in quanto tale insidiosa - da superare è quella della natura perché si vada verso lo stato di libertà: «l'uscita dell'uomo dal paradiso, rappresentato dalla ragione come il luogo del primo soggiorno del genere a cui apparteneva, non è stata altro che il passaggio dalla selvatichezza di una creatura semplicemente animale all'umanità, dal girello per bambini dell'istinto alla guida della ragione; in una parola: dalla tutela della natura allo stato di libertà»³⁰. Non a caso il saggio sull'*Inizio congetturale* offre una nota sulla *Mündigkeit* che è al tempo stesso una nota sul rapporto tra natura e cultura. Possiamo insomma affermare che, anche per ragioni di prossimità cronologica, nel 1786 Kant si muove interamente nel solco del saggio del 1784 sull'*Aufklärung*, dal quale riprende anche la figura della *Selbstverschuldung*, ladove ribadisce che l'uomo deve «considerare se stesso interamente responsabile di tutti i mali che vengono dal cattivo uso della sua ragione»³¹. Non è lecito smistare le colpe dell'uomo su cause improvvisate, che avrebbero solo una funzione consolatoria e de-responsabilizzante.

Il motivo della pacifica indolenza, e della presunta felicità goduta in una condizione originaria, naturale e pre-civile, riprende del resto uno spunto polemico che compare alla fine della recensione (1785) delle *Idee* di Herder: «L'Autore vuol davvero sostenere che se i felici abitanti di Tahiti, mai visitati da nazioni più civilizzate, fossero destinati a sopravvivere nella loro pacifica indolenza anche per migliaia di anni, allora si potrebbe dare una risposta soddisfacente alla domanda sulla ragione per cui essi in effetti esistono, come alla domanda se non sarebbe altrettanto bene che quest'isola fosse stata riempita con pecore e buoi felici, piuttosto che con uomini felici nel puro e semplice godimento?»³². Se insomma fosse davvero possibile godere la felicità *al di qua* degli imperativi e dei postulati della libertà morale, l'individuo sarebbe solo una parte dell'evoluzione complessiva della natura: e non potrebbe rispondere alla domanda - che inevitabilmente affiorerebbe - sul *senso* della propria esistenza. Siamo allora in un terreno molto vicino a quello della teodicea³³, almeno nei limiti in cui la teodicea stessa è un'interrogazione sul senso dell'esistenza. Ma intanto: l'esistenza stessa di un processo di teodicea

³⁰ I. Kant, *Inizio congetturale ...*, cit., p. 109 (AA VIII, p. 115).

³¹ Ivi, p. 116 (AA VIII, p. 123).

³² Ivi, pp. 71-72 (AA VIII, p. 65).

³³ Su questo punto cfr. R. Herzog, *Vom Aufhören. Darstellungsformen menschlicher Dauer im Ende*, in K. Stierle, R. Warning (a cura di), *Das Ende. Figuren einer Denkform*, München, Fink, 1996, pp. 288-289.

presuppone un certo grado di emancipazione dalla tradizione religiosa e la possibilità di revocare in dubbio le formulazioni mitiche che da essa sono state veicolate. Ad attestare che il presente è segnato dal male sono sufficienti la rappresentazione della perdita del paradiso o, appunto, dell'età dell'oro. Ma bisogna sporgersi oltre, ed è questa una delle ragioni per le quali Kant si impegna, nel 1791, a registrare l'insuccesso non di un singolo progetto o tentativo di teodicea, ma di ogni teodicea³⁴. Il che dice, tra l'altro, che la vicenda teorica inaugurata da Leibniz e sviluppata nel XVIII secolo è legata a determinati presupposti dell'illuminismo europeo. La teodicea non è un bisogno eterno dell'uomo né un problema eterno della ragione: né l'antichità né le sacre scritture ne attestano chiaramente il bisogno e la possibilità, e ancor meno plausibile è che essa coincida con la *theologia naturalis*. Analogamente, alla decadenza e al motivo della *mutatio in pejus* è lecito riconoscere un'intrinseca ampiezza che attraversa molte epoche, ma non è lecito disconoscere la funzione di *sensorium* specifico in un'epoca che ha messo all'ordine del giorno la loro alternativa filosofica: il progresso.

Proprio la necessità dell'emancipazione rende impraticabile la possibilità di fermarsi ad uno stato di selvatichezza naturale. Si può complessivamente interpretare la posizione del Kant del 1786 come una linea che assume a suo bersaglio polemico la vacuità determinativa dell'età dell'oro, ma non la sua intensità normativa. L'età dell'oro, oggetto com'è di sogni o di nostalgie, è vuota di determinazioni, è indeterminata o indifferenziata, non ha una vera potenza normativa. Ne sarebbe dotata se fungesse da punto-zero di un processo all'interno del quale prendono corpo i passaggi del progressivo decadimento: se cioè da essa si potesse transitare alla «fine di tutte le cose» e dunque alla cancellazione di ogni prospettiva di progresso. Lo sguardo più ravvicinato agli espedienti narrativi della decadenza serve proprio a questo: a disinnescare sin dall'inizio la lunga scia immaginaria di un'origine che, come l'età dell'oro, non è stata sottoposta a nessun vaglio di legittimità filosofica e che a nessun titolo potrebbe essere apparentata a quell'origine *logico-razionale* sulla base della quale Kant discute il male radicale. È inoltre evidente che lo scritto del 1786 ha bensì un impianto congetturale, ma non una forte ispirazione controfattuale e deontica quale può essere ascritta alla filosofia kantiana della storia nel suo insieme³⁵: gli insegnamenti ricavabili da una reinterpretazione libera ed esegeticamente non impegnativa del *Genesi* non sono in antitesi all'esperienza storica data, anche se, secondo la premessa metodologica del saggio del 1786, possono essere frutto di «un esercizio concesso all'immaginazione». Uno dei grandi temi dello scritto del 1786 è - come nella *Educazione del genere umano* di Lessing - la disparità o la asincronicità di sviluppo che caratterizza il

³⁴ Cfr. I. Kant, *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, cit., pp. 51-64 (AA VIII, pp. 254-271).

³⁵ Sulla filosofia deontica della storia come progetto controfattuale dell'*Aufklärung* cfr. W. Schmidt-Biggemann, *op. cit.*, pp. 7 sgg.

rapporto tra individuo e genere: ed è la rilevanza assoluta di questo tema ad assorbire l'attenzione di Kant. Per portare fino in fondo il confronto con il conservatorismo è necessario arricchire l'impianto critico.

Un quadro diverso, e siamo così alla seconda tipologia di conservatorismo, ci viene infatti offerto quando, nel 1793, l'età dell'oro e lo stato paradisiaco compaiono nel passo iniziale della *Religione nei limiti della semplice ragione*. È un passo che getta luce non solo sulla filosofia della religione, ma sulla filosofia della storia, e che va perciò citato integralmente:

Il mondo va di male in peggio: tale è il lamento che si alza da ogni parte, così vecchio come la storia, così vecchio, anzi, come la poesia anteriore alla storia, così vecchio, infine, come la più vecchia di tutte le leggende poetiche, la religione dei preti. E, tuttavia, tutte queste leggende fanno incominciare il mondo col bene, con l'età dell'oro, con la vita in paradiso, o con una vita ancor più felice nella società degli esseri celesti. Ma tale felicità esse la fanno presto scomparire come un sogno, e s'affrettano a descriverci la caduta nel male (nel male morale, col quale il male fisico è andato sempre di pari passo), nel male in cui, con nostro grande scandalo, il mondo s'inabissa con passo accelerato, sicché ora (questo ora è così vecchio come la storia) noi viviamo negli ultimi tempi, il giorno del giudizio e la fine del mondo sono alla porta [...]³⁶.

Questo passo è sufficiente ad attestare che non è lecito accantonare gli scritti di filosofia della religione quando si tenta di acquisire un quadro complessivo della filosofia kantiana della storia³⁷. Abbiamo intanto un dato interamente nuovo rispetto allo scritto del 1786: compare qui il plesso escatologico (assente nell'*Inizio congetturale*), che ci segnala che siamo in prossimità dello scritto *La fine di tutte le cose* (1794, anno della seconda edizione della *Religione*) e anche che siamo avviati verso la resa dei conti, prima indiretta e poi diretta, con Johann Albrecht Bengel nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* e nel *Conflitto delle Facoltà* – una resa dei conti che si concentra proprio attorno al calcolo del «giorno ultimo»³⁸. In verità la questione escatologica non è significativa in quanto tale: non viene discussa sotto il profilo dottrinario e teologico, ma solo fatta oggetto di ironico dileggio nei suoi aspetti più improponibili di lamentazione («vecchia come la storia») sulle sorti del mondo. Dal punto di vista strettamente semantico abbiamo tuttavia

³⁶ I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, cit., p. 77 (AA VI, p. 19).

³⁷ Cfr. invece P. Kleingeld, *Zwischen kopernikanischer Wende und großer Erzählung. Die Relevanz von Kants Geschichtsphilosophie*, in H. Nagl-Docekal (a cura di), *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*, Frankfurt am Main, Fischer, 1996, pp. 173-197: la filosofia kantiana della storia sarebbe da ricondurre all'ambito della filosofia teoretica e non offrirebbe passaggi normativi autonomi.

³⁸ Cfr. I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, tr. it. di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2010, pp. 192-193 (AA VII, pp. 194-195) e *Il conflitto delle Facoltà*, cit., pp. 271-272, nota 15 (AA VII, p. 62).

un'intensificazione e una precisazione della problematica lapsaria: ora la decadenza (*Verfall*) è esplicitamente nominata, insieme con la caduta (*Fall*) e con il tramonto (*Untergang*).

La differenza che balza agli occhi, rispetto allo scritto del 1786, è che ora ci troviamo di fronte non solo ad un *terminus a quo*, ma anche ad un *terminus ad quem*. La «sindrome di Filemone e Bauci», come abbiamo voluto denominarla per analogia con il *Faust* di Goethe, non pretende, con la sua apologia dell'innocenza e del non-sviluppo, di predeterminare un punto d'arrivo. Al contrario: la nostalgia retrospettiva indica che lo stato iniziale è pensato come uno stato che *non* deve essere alterato. La prima forma di conservatorismo, quella che sposa il non-sviluppo e l'immobilismo storico, rinuncia ad ogni *telos*: in essa il *telos* coincide con l'inizio. Ora c'è invece, nel testo collocato proprio all'inizio della *Religione*, un'ipoteca pesantemente *normativa* che utilizza l'immagine dell'età dell'oro come qualcosa che balena e che subito scompare, e che tuttavia su questa base disegna l'intero corso storico come *peggioramento*. Più che sollecitare nostalgie di ritorno ad uno stadio primordiale, la normatività opera in modo tale da segnalare quanto sia stata deturpata la condizione iniziale. La differenza è che, mentre per controbattere un'ideologia dell'immobilità e della staticità è sufficiente puntare sul progresso, per controbattere il sottile normativismo della decadenza occorre dimostrare che si tratta di un progresso *verso il meglio*. Infatti, che sia in atto un *Fortschreiten*, un avanzare della storia, non viene negato neanche da coloro che paventano la decadenza, purché l'avanzare stesso possa essere fin dall'inizio assiologicamente squalificato: esso ci porta verso la fine del mondo o insomma verso la catastrofe, è un avanzare di segno negativo. La teoria della decadenza vede un avanzare verso il peggio, cioè – da un punto di vista normativo e assiologico – un regresso. L'insidia della seconda forma di conservatorismo consiste nel far posto ad una mobilità storica che però non può mai essere *invertita*.

Se, comunque, si ritiene che la corruzione nel genere umano sia visibile a occhio nudo, perché ciò accade? Le motivazioni addotte da Kant rovesciano completamente il punto di vista della «decadenza permanente» con il quale egli sta polemizzando: le querimonie sulla corruzione (*Verunartung*: degenerazione) incessantemente in aumento nel genere umano provengono proprio dal fatto che, quando il genere umano «si trova ad uno stadio superiore della moralità vede ancora oltre, ed il suo giudizio su ciò che si è, comparato a ciò che si dovrebbe essere, e dunque la nostra riprovazione di noi stessi, diventano sempre più severi tanto più è alto lo stadio della moralità che abbiamo già raggiunto nell'insieme del corso del mondo a noi noto»³⁹.

Per Kant il criterio di comparazione è quello deontico, cioè quello in base al quale può essere giudicato inadeguato lo stadio della moralità che è stato di volta

³⁹ I. Kant, *Sul detto comune ...*, cit., p. 136 (AA VIII, p. 310).

in volta raggiunto. Non si può invece aderire al catastrofismo, perché esso contiene al massimo una controfattualità estremamente artificiosa, quella del «tanto peggio, tanto meglio». Il pessimismo teleologico tende a credere che, quanto più tetro è lo sguardo rivolto al futuro, tanto maggiore è la speranza che si possa correggere uno sviluppo distorto. È solo in questo modo che può essere riempito l'intervallo temporale tra una determinata situazione e il tramonto, o la decadenza, che si annuncia minacciosamente alla fine del processo⁴⁰. Il catastrofismo è in realtà apoloogia dell'esistente: il *peggioramento* è una tendenza profonda e radicata del corso storico, mentre ogni trasformazione appare affidata ad un salto nebuloso.

Questa farraginoso composizione di decadenza e rigenerazione non avrebbe invece alcun senso. L'imperativo civile, prima ancora che politico, è quello della *Mündigkeit*: e Kant conosce fin troppo bene le insidie di un catastrofismo che, differendo all'infinito l'avvento della *Mündigkeit*, si propone di bloccare i processi emancipativi che la strategia del miglioramento vuole invece mettere in atto. Si può anzi affermare che il nesso tra *Mündigkeit* ed emancipazione non solo si affranca dalla ristretta origine giuridica del concetto (dal *mundium* latino al *Munt* tedesco), ma si propone come un filo conduttore di gran lunga più rilevante della provvisoria sistemazione che aveva trovato, nel 1784, in rapporto alla nozione di *Aufklärung*. La filosofia della decadenza è una strategia dell'arrendevolezza e dell'attesa, ecco perché si maschera volentieri con elementi tratti dalla simbologia escatologica. Di fatto siamo debitori alla *Religione*, per ciò che riguarda l'arco degli anni '90, di uno dei più efficaci pronunciamenti di Kant contro il «paternalismo dell'immaturità», e i quasi dieci anni intercorsi rispetto al saggio sull'*Aufklärung* del 1784, e le numerose elaborazioni di filosofia della storia intervenute nel frattempo, rendono preziosa questa presa di posizione:

Io confesso che non posso andar d'accordo con quella maniera di parlare, di cui si servono anche persone assai savie quando dicono: il tale popolo [...] non è maturo per la libertà; i servi della gleba del tale grande proprietario non sono maturi per la libertà, e così anche: gli uomini in generale non sono ancora maturi per la libertà di coscienza. Ma, in tale ipotesi, la libertà non arriverà mai, perché non si può diventar maturi per la libertà, se prima non si è stati posti in essa (bisogna essere liberi per potersi servire in modo opportuno delle proprie forze nella libertà)⁴¹.

È evidente che una siffatta formulazione racchiude un potenziale anti-gradualistico: perché ci sia l'avvento delle condizioni del miglioramento, è necessaria una cesura. Se infatti si dovesse *attendere* la maturazione delle condizioni della libertà, questa attesa potrebbe rinviare all'infinito la trasformazione dell'assetto politico e civile dato. La logica rinunciataria della decadenza abbandona-

⁴⁰ Cfr. su questo punto P. Widmer, *Niedergangskonzeptionen zwischen Erfahrung und Erwartung*, cit., p. 17.

⁴¹ I. Kant, *La religione...*, cit., pp. 204-205, nota 49 (AA VI, p. 188).

na il mondo, sperimentando una vera e propria fuga da esso e assistendo passivamente alla sua rovina. Al di là e contro di essa si apre l'orizzonte di una speranza attivisticamente combattiva, la cui ricchezza, come ha ben visto Lyotard, si accumula nel segno trascinante dell'*entusiasmo*, che non è mera registrazione di dati empirici più o meno favorevoli, ma proposta di innovazione⁴². È nell'interesse dell'orientamento pedagogico-autoritario differire l'avvento del miglioramento puntando sulla presunta inesistenza delle sue condizioni. Ma questa strategia di scoraggiamento politico è figlia della retorica della decadenza.

⁴² Cfr. J. F. Lyotard, *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, tr. it. di F. Mariani Zini, Milano, Guerini, 1989.

A LEVINASIAN RECONCEPTUALISATION OF SUPEREROGATION

JULIO A. ANDRADE

University of Stellenbosch, South Africa

Department of Philosophy

julesjnr@gmail.com

ABSTRACT

Supererogatory acts, as moral acts that go beyond duty, problematise the notions of obligation and autonomy within such impartialist ethical accounts such as Kantianism and utilitarianism which opt to reduce and assimilate supererogation as a result. Bernard Williams's conception of a moral incapacity challenges the claim that cost to the moral agent, and consequently, autonomy, are necessary to conceptualise supererogation. I extend this finding by adapting Craig Taylor's idea of a primitive moral response as an attitude that can ground supererogation. However, because such a primitive response is too self-regarding, I argue for a reinscription of such an attitude in terms of a Levinasian moral response. Such a response relies on a reconsidered autonomy that is grounded in the alterity of the Other, but which is incessantly corrected by the presence of the third party to the face to face encounter. I argue for an understanding of such an incessant correction in terms of a Levinasian normativity which as a provisional imperative, can also be thought of as an attitude. I claim that Levinasian normativity is supererogatory and that supererogation can also be reconceptualised as the possibility of sacrifice rather than actual sacrifice.

KEYWORDS

Levinas, supererogation, autonomy, sacrifice, provisionality, saints.

0. INTRODUCTION

Supererogatory acts are moral acts that go beyond duty. While the term 'supererogation' is philosophically technical, and perhaps also "ugly and unpronounceable" (Cowley 2015; 1), supererogation is easy to recognise and understood in the paradigmatic cases of saints and heroes. We praise and admire the lives and actions of saints and heroes; *a fortiori* we praise and admire supererogatory actions, although crucially, we do not assign blame if a moral agent does *not* perform a supererogatory act.

It is uncontroversial to claim that we all have a moral duty to help the other when they are in need, or that morality imposes obligations to the other upon us. What *is* controversial is to mark where that duty ends, beyond which point, we can in good conscience claim that we have done enough, that we have discharged our moral

duties. It follows from this that moral autonomy is deeply implicated in supererogation. If an obligation is too morally demanding, then a moral agent must be able to restrict such a demand.

Supererogation problematises and is in turn problematised by both moral autonomy and duty. Autonomy is problematic because agency is central to ethical subjectivity – if a moral agent has no choice in deciding whether to pursue a course of action, how can she be held responsible? Duty is problematic because it raises questions about the limits of duty – how far should duty extend? The limits of duty implicate autonomy, in that the wider the duties extend, the more they encroach upon autonomy. The first research question that this paper seeks to answer is whether supererogation can be conceptualised in the absence of duty, which will in turn require determining whether autonomy is necessary or sufficient for supererogation. I will argue that conceptualising supererogation requires neither duty nor autonomy.

It will be at this juncture that I will attempt a leap across a philosophical and concomitant terminological divide, a leap which will see my argument shifting register from one engaged in the analytic tradition, to one engaged in the so-called ‘continental’ tradition. This precisely because I believe that continental philosophy has ethical concepts and resources at its disposal with which to overcome the impasse in conceptualising supererogation. Part of my concern with analytic moral philosophy will be encapsulated in what has been called ‘impartialism’, that is, identifying ethics with a set of universal and immutable principles.

It will be my contention that the work of Emmanuel Levinas (who, however one may wish to categorise him, at the very least falls within the continental philosophical tradition) is particularly well suited to reconceptualise supererogation. The paper’s second research question thus asks: can a Levinasian ethics offer a viable framework within which to conceptualise supererogation? I will argue that it can. This will however require an ‘operationalisation’ of Levinasian ethics

The paper proceeds as follows: In the first section I offer a brief circumscription of the traditional conceptualisation of supererogation as acts that go beyond duty. I also align myself with the position that a moral agent’s attitude can be constitutive of supererogation. In section II I describe how Kantian and utilitarian theories attempt to reduce the supererogatory to the obligatory through various assimilation strategies. In the process the notion of duty and its relation to supererogation is problematised. In section III I interrogate the link between cost and autonomy, which in turn implicates duty. I outline Bernard Williams concept of a moral incapacity and then argue that autonomy is no longer a necessary condition for supererogation. I then advance Craig Taylor’s positing of a ‘primitive moral response’ as a Wittgenstein ‘attitude toward a soul’ as a means to ground supererogation in the absence of duty and autonomy. However, Taylor’s primitive response falls short in certain respects and needs to be supplemented. I will argue that this can be achieved by

enlisting the work of Emmanuel Levinas. As a first step I briefly adumbrate Levinasian ethics in section IV, focusing on how he understands ethics as the constraining of autonomy, and, in section V, how a measure of that autonomy is restored by the third party. Based on Levinas's (1998; 158) argument that the third is "the incessant correction of the asymmetry of proximity" I posit a Levinasian normativity as the 'provisional imperative' - an (reinscribed Taylorian) attitude that serves to ground supererogation. In the final section I tie this position to the idea that supererogation should be conceptualised as the *possibility* of sacrifice, rather than actual sacrifice and conclude that every moral act is also a supererogatory act.

1. MAPPING SUPEREROGATION - AN ANALYTIC ANALYSIS

Cowley (2015; 2) distils the various definitions of supererogation in the literature down to two broad groupings: the first basic definition frames a supererogatory act as "a morally admirable act that in some way goes 'beyond the call of duty'"; while the second definition accounts for the responses of others "according to which a supererogatory action is praiseworthy (or at least admirable) if performed, but not blameworthy if omitted". Heyd (1982; 1) notes that "supererogation is primarily attributed to acts or actions rather than persons, traits of character, motives, intentions, or emotions". Others reject this core focus on actions, and argue that a moral agent's character, motives and attitudes can in some cases be constitutive of supererogation (Cowley 2015). Cowley (2015; 4) argues that dismissing the supererogator's *perspective* as irrelevant, or as an "emotional distortion", impoverishes our understanding of the supererogatory act. He suggests that "the objective meaning of the [supererogatory] act partly depends on the way the supererogator comes to think about it" (*ibid.*). Forgiveness is a classic example of how supererogation can be constituted by an attitude. The giving up of justified resentment and claims to retribution towards the someone who has wronged them is a supererogatory forbearance that is "constituted by a 'change of heart', an expression of a new *attitude*, the willingness to restore personal relations of friendship" (Heyd 1982; 159) (emphasis added). In this paper I will follow Cowley and take the position that a certain kind of attitude is constitutive of supererogation, that is, grounding of supererogation. I return to this in section three below.

The contemporary debate around supererogation is inaugurated by Urmson's (1958) seminal essay 'Saints and Heroes', which takes aim at the traditional classification of moral actions as either obligatory, permissible or forbidden; although he never once uses the term 'supererogation' in his essay. This tripartite deontic scheme, purporting to exhaust the category of all moral actions fails, he argues, to account for actions that do not fit neatly into any of these categories, such as saintly and heroic actions. Although saintly or heroic actions are neither obligatory nor forbidden, saying that they are permissible, while true, fails to capture important

features about them, namely, that declining to take up such permissibility is not blameworthy.

Heyd (2015; 44-5) recounts how Urmson (1988; 167-9) would, some thirty years after ‘Saints and Heroes’, regret replacing the tripartite deontic structure – obligatory, permissible and forbidden acts – typical of moral theory at the time, with a tetrachotomy which included supererogatory acts. In his revisiting of supererogatory acts, Urmson notes that common everyday acts, such as kindness and considerateness, are praiseworthy and non-obligatory, but far removed from the actions of saints and heroes. Central to Urmson’s retreat from treating supererogatory acts as a distinct class of moral acts is his observation that supererogatory acts do not all involve sacrifice. Urmson concludes that the significant heterogeneity between holding an open door and jumping on a grenade to save one’s fellow platoon-members, for example, should thus preclude a special category of the supererogatory.

Heyd (2015; 45) rejects Urmson’s *volte-face*, noting that Urmson himself pointed out that supererogatory acts share two common properties: “being non-obligatory and yet having moral significance.” In other words, both the acts of holding an open door and jumping on a grenade to save one’s fellow platoon-members are not required by duty, but both are morally significant – we praise the agent performing either of these actions – and both actions are at the discretion of the agent. Heyd (*ibid.*) thus urges us to ignore Urmson’s later position, which views supererogatory acts as indistinct from other moral acts. I will interrogate the claim that autonomy is necessary for supererogation in part III below. However, autonomy implicates duty, and so before that project, I first return to explore the notion of duty further. Duty, while so central to supererogation – as that which goes beyond *duty* – is also very problematic, leading to a fundamental paradox.

2. ASSIMILATING SUPEREROGATION

Heyd (1982; 3) claims that “the philosophical problem of supererogation is two-fold”. The first, the meta-ethical, is contained in the following purported paradox:

acts of supererogation are, by definition, distinguished from acts of duty; on the other hand, they have meaning only in the framework of a moral theory based on the concept of duty [...]. Non-deontological theory [...] cannot accommodate supererogation, because if there is no duty, then *a fortiori* there cannot be action which transcends duty. On the other hand, a purely deontological theory (like Kant’s) does not leave room for supererogation, either, for supererogation, is a class of non-obligatory acts (*ibid.*).

In other words, how can a purportedly ‘good’ action be optional if that action is morally better than the non-optional alternatives?¹

¹ The source of the paradox can be traced back to the so-called ‘good-ought tie-up’: if an action is good, then an agent ought to do it. Heyd traces Raz’s (1975) formulation of this dilemma into the

The second problem is a normative one and is concerned with “the demarcation of duty and ‘beyond duty’” (4). Moral agents can share the same meta-ethical understanding of the concept of duty – as something which flows from the moral law, or from an obligation to maximize happiness, for instance – and yet still disagree over what the limits of that duty may be (*ibid.*). It is at this juncture that the question of autonomy becomes paramount. Both the meta-ethical and normative problems of supererogation find their roots in the concept of obligation or duty.

Heyd explores how particular moral theories treat the notion of the supererogatory within their frameworks. One particular, and common strategy is to simply, in the term preferred by Levy (2015), ‘assimilate’ the supererogatory within their frameworks, and so dispense with the supererogatory as a distinct class of moral actions. Heyd (1982; 52) calls Kantian attempts to assimilate the supererogatory into the obligatory a reductionist strategy. In this paper I will examine this reductionism/assimilation from only a Kantian and utilitarian perspective, these two theories being the most influential ethical theories within analytic moral philosophy (and also both exemplars of what I will term below, ‘impartialism’). Kantian reductionism will illustrate the meta-ethical problem of supererogation, while utilitarian reductionism the normative problem.

Kantian reductionism

In the *Metaphysics of Morals* (1964; 21-22 in Heyd 1982; 51), Kant declares that “an action that is neither commanded nor forbidden is merely *permissible*... An action of this kind is called morally indifferent.” It is this tripartite deontic classification of actions that Urmson argues is inadequate to account for supererogation, precisely because supererogatory actions, as permissible actions, are not morally indifferent. The problem Kant faces with respect to supererogatory acts, argues Heyd, stems from Kant’s understanding of moral duty as a categorical imperative. As a categorical imperative, an obligatory act is not optional for the moral agent to perform – moral acts should be performed “wholly out of respect for duty and not from aroused feelings” (Kant 1949:192).

Heyd attributes two complementary strategies to Kant which aim to resolve this conflict: firstly, reducing the supererogatory to the obligatory; secondly, extending the meaning and scope of duty (extending the scope of duty covers what Heyd called above the normative problem of supererogation). The second strategy, says Heyd, usually just makes the first strategy more plausible. Heyd explains that “these two strategies are not always clearly distinguished from each other and should be

language of reasons for action. Heyd argues that Raz is conflating evaluative with deontic concepts – ‘ought’ can be used in a commendatory way and, in such cases, its use is tied up with ‘good’, which then provides a reason for action; but only if ‘good’ is interpreted impersonally (Heyd 1982; 171-2). Prescriptive reasons for action for Heyd, then, do not exhaust all that is unique about supererogatory actions.

understood merely as auxiliary tools of analysis and interpretation” (*ibid.*). In positing a distinction between imperfect and perfect duties, Kant hopes to extend the meaning and scope of duty. By this mechanism, room is made to encompass a purportedly supererogatory act such as charity. With duty thus extended, Kant can now more plausibly reduce the supererogatory act of charity to the obligatory duty of justice.

In the *Groundwork*, Kant (1948) distinguishes between perfect duties, which are narrow and “allow no exception in the interest of inclination”, while imperfect duties are wide and allow for some exception (in Heyd 1982; 62). So, for example, keeping a promise is a perfect duty, while charity can be understood as an imperfect duty. However, for Kant, imperfect duties are just as compelling as perfect duties, their prescriptive force being equal. More importantly, for the present argument, the distinction between the obligatory, in the case of perfect duties, and the optional, in the case of imperfect duties “lies *within* the sphere of duty” (*ibid.*). In other words, imperfect duties do not ‘go beyond’ duty as such, and so an imperfect duty, although allowing the moral agent more choice than a perfect duty, is still not a supererogatory action. This is because the choice just concerns the mode of application of the obligation, not whether to fulfil the obligation or not. However, once the obligation is fulfilled, one cannot fulfil more than that obligation. Heyd thus rejects Kant’s reductionist attempts to accommodate supererogation as a limiting and/or marginal case within his ethical framework, calling such attempts “qualified supererogationism” (4).

Utilitarian reductionism

In his seminal 1972 essay ‘Famine, Affluence and Morality’, Peter Singer, one of the leading contemporary exponents of utilitarianism, also attempts to reduce charity to duty, through an argument known as the life-saving analogy (LSA)². More than 35 years later, Singer (2009; 259) would confirm that (in reference to ‘Famine, Affluence and Morality’),

I originally used the term ‘moral obligation’ in order to break away from the idea that giving to assist the poor is ‘charity’, that is, something that is good to do, but not wrong not to do [that is, supererogatory]. I wanted to suggest that failure to make a

² Singer (1972; 231) argues that “if it is in our power to prevent something bad from happening, without thereby sacrificing anything of comparable moral importance, we ought, morally, to do it” (231). Singer then considers an application of this principle: a child is drowning in a shallow pond that I happen to be walking past. Most would agree that I ought to wade in and pull the child to safety; muddying my clothes and ruining my new shoes is a small price to pay for saving the child’s life. Singer then argues that allowing the poor to starve is analogous to letting a child drown. Just as we have a moral duty to save a drowning child, we, especially those in the developed world, have a similar moral duty to assist those suffering from malnutrition, hunger and disease in the developing world.

significant effort to assist the desperately poor is a failure to meet some minimal standard of moral decency.

Heyd (1982; 73) discusses the “deontic implications of utilitarianism” that follow from characterising the moral status of actions in terms of the goodness (or utility or welfare) of their consequences, which is that “actions can be described as obligatory only if certain conditions relating to their outcome obtain”. Put differently, although utilitarians do not generally speak of a moral duty as Kantians do, an action can be said to be obligatory (and hence falling under a duty to perform it) only if it would result in the most good for the most moral agents. The upshot is that “while deontology tends to be too strict in its definition of ‘moral’ (considering only obligatory actions as having moral value), utilitarianism is inclined to provide a definition of ‘moral’ which is too wide (taking every ‘useful’ action as morally good)” (*ibid.*). Starting from opposite positions, utilitarianism and Kantianism, reach the same conclusion in denying supererogation a place within their respective ethical frameworks. Utilitarianism, because “no action which is morally good can be non-obligatory” [that is, no action which increases the overall balance of utility should not be obligatory]; and Kantianism, because “no action which is beyond duty can be morally good” (*ibid.*) That is to say, no action which does not meet the categorical imperative can derive from the moral law.

3. IMPARTIALISM, AUTONOMY, AND SUPEREROGATION

In this section I want to tie Kantian and utilitarian attempts to assimilate supererogation to a wider concern with what is called ‘impartialism’. Impartialism, says Cullity (2004: 92), is simply the recognition that “morally speaking, I am no more important than anyone else.” Impartialism includes deontological (Kantianism) and consequentialist (utilitarianism) ethical theories and “however different these approaches, each identifies morality with a perspective of impartiality, impersonality, objectivity, and universality” (Alford 2001: 149).

The best articulation of the critique against impartialism is developed in Bernard Williams’ work (1973; 1981a; 1981b), and centers around the notion of autonomy. In ‘Persons, Character and Morality’, Williams (1981a; 5) starts with the idea that everyone has a set of desires and concerns – ‘projects’ – that help to constitute a character. These projects, which can be either one separable project or a nexus of projects, give meaning to the moral agent’s life and provide “motive force which propels him into the future” (13). Utilitarianism would require us, as impersonal utility-maximisers, to shelve, or seriously contradict, our personal projects, and so act anathema to our characters, whenever such conflicting demands arise (14). As for the Kantian who, in abstracting morality, effaces the individual, “there can come a point at which it is quite unreasonable for a man to give up, in the name of the

impartial good ordering of the world of moral agents, something which is a condition of his having any interest in being around in that world at all" (*ibid.*).

Supererogation requires that the intrinsic value of individual autonomy be given expression (Heyd 1982; 175). This is the chief attraction of the supererogatory act for Heyd – its gratuitous and spontaneous nature. Supererogatory action is free from the impartialist imperative to follow abstract principles and “not being universally required (of everyone in a similar situation), supererogatory action breaks out of the impersonal and egalitarian framework of the morality of duty” (*ibid.*). Acting in a supererogatory fashion can constitute a moral agents’ life project but without his autonomy to choose this project, the project would not be praiseworthy³.

Cost and the asymmetry of blame

In order to interrogate Heyd’s claim it is necessary to return to Urmson’s example of the soldier jumping on a grenade, and Urmson’s characterisation of this act as a *sacrifice*. Recall that Urmson’s later position is that quotidian acts do not constitute supererogatory acts. Drummond-Young (2015; 127) calls the disregarding of small acts, such as holding open a door, as supererogatory, ‘the appeal to cost’ argument. This argument has it that the supererogatory act needs to be voluntary because performing such an act usually comes at considerable cost to the moral agent, the notion of cost encompassing “money, time, effort and life itself”, as well as related opportunity costs borne from acting beyond duty (Kagan 1989; 232). Obligatory moral actions do not ordinarily incur a heavy cost to one’s capacities to pursue other interests such as learning to play the guitar, for example, while supererogatory actions usually do.

The soldier who jumps on a grenade to save his comrades lives and dies in the process pays the ultimate cost for his supererogatory act – with his life; and his sacrifice, voluntarily offered, is praiseworthy. However, Cowley (2015; 5) raises some problematic points in relation to such a grenade-jumper: if the grenade-jumper dies in his attempt then “it is not clear what he has incurred is a cost given that he does not live to *experience it as a cost*”, even though he might experience such risks and anticipated costs in the moment of jumping before he is killed. Or, if the grenade-jumper believes that he will be killed by the explosion anyway (because he is closest to it perhaps), he may calculate that he has nothing to lose, and so may as well try to save his comrades’ lives. Thus, the appeal to cost distorts our understanding of the act as supererogatory.

The notion of cost is also tied to what has been labelled the ‘perspectival problem’ of supererogation’. This describes a common asymmetry between an observer to, and the agent of, a supererogatory act: to the observer of the act wherein a soldier

³ Susan Wolf in ‘Moral Saints’ (1982) argues that praising those pursuing such a project might nevertheless be undesirable.

throws himself onto a live grenade in order to save the lives of his comrades, the act is praiseworthy (because of its great cost), and yet, from the perspective of the soldier, the action is precisely just his duty. Levy (2015; 229) explains that this asymmetry should be understood as “how *others* are restricted from asserting that the supererogatory action is obligatory or (morally) blaming the actor for non-performance [in the event that such action is deemed obligatory].”

Statements such as, “I don’t think I did anything that special. I think what I did is what everybody normally should be doing. We all should help one another. It’s common sense and common caring for people” (Monroe 1996; 104, in Horgan and Timmons 2010:40) are widespread in the literature. The supererogatory act does not present itself as optional to the agent to perform and “nobody else can call on him to perform such an act as they can call on him to tell the truth and to keep his promises” (Urmson 1958; 204).

Some argue that such first-hand accounts are really just misdescriptions – the moral agent is either misremembering his experience or is being modest (Horgan and Timmons 2010; 40) and, as such, the action is still supererogatory. However, some theorists, most notably Bernard Williams (1981b; 1993), regard the claim that a moral agent could not act otherwise in a particular situation as a genuine incapacity – a ‘moral incapacity,’ as Williams calls it. So while Williams posits autonomy as central to a moral agents’ pursuit of her life projects, Williams also envisages a situation where such autonomy becomes, paradoxically, constrained by the very commitment to those pursuits. I examine this next.

Moral incapacity and the implications for autonomy

Bernard Williams (1981b) first introduces the notion of an incapacity to perform a particular action as tied to a ‘practical necessity’, which concludes a deliberative process following the question ‘What ought I to do?’ In reaching the conclusion that she ought to perform a certain action as a *practical necessity*, the moral agent recognises that such conclusion represents “a certain incapacity of mine” (128).

Williams, some twelve years later, develops this idea into the notion of a moral incapacity, which is not “an incapacity to engage or be engaged in moral life” but rather

incapacities that are themselves an expression of the moral life: the kind of incapacity that is in question when we say of someone, usually in commendation of him, that he could not act or was not capable of acting in certain ways (1993; 59).

Williams uses as a paradigmatic example of moral incapacity, Martin Luther at the Diet of Worms in 1521. There, Luther famously declared ‘hier stehe ich, ich kann nicht anders’ (Here I stand; I can do no other).

Williams distinguishes moral incapacity from other physical and psychological incapacities, with the chief criterion being that “a moral incapacity belongs to the

species: incapacity to do a certain thing knowingly” (1993; 62). A moral incapacity also reveals itself “in the fact that for the appropriate kinds of reasons, I will never try” to overcome that particular moral incapacity (63). This is because moral incapacities are expressions of the agent’s moral life, and in attempting to overcome them, or in ceasing to identify with them, that incapacity no longer counts as a moral incapacity.

At this point, Alfred Archer (2015) argues that if a genuine moral incapacity – to perform, or refrain from performing, a particular act – exists, then this undermines the idea that the supererogatory agent is sacrificing something of value or incurring a considerable cost to themselves. The traditional notion of supererogation, as involving cost, then, is flawed. An important consequence of this result is that the autonomy of the moral agent, in particular with regard to performing supererogatory acts, comes into question. If the supererogatory act no longer constitutes a cost for the moral agent, then the supererogatory act need not be optional for the moral agent. This is not to say sacrifice, or cost, will never feature in a supererogatory action, just that its appearance is no longer a necessary condition for supererogation.

Primitive moral responses

Craig Taylor (1995) challenges Williams on the idea that moral incapacities only, or typically, result from a deliberative process. To be clear, Taylor elsewhere (2002; 62) notes that Williams does not mean only certain deliberative conclusions that a moral agent does reach, but also conclusions he *might* reach, if he was not deliberating under false assumptions, for example. For Williams (1993; 65), even if no actual process of deliberation occurs, “the idea of a *possible* deliberation by the agent [...] gives us the best picture of what the [moral] incapacity is” [emphasis added].

Taylor (1995; 277) provides the example of a moral agent **R**, a member of an anti-government movement fighting an authoritarian regime, who discovers that a comrade has betrayed the cause. **R** deliberates on the appropriate course of action, considering the need for a strong show of leadership and discipline, and concludes that the only moral option is to execute his comrade himself. However, when the time comes to confront his comrade, he discovers that he can’t pull the trigger.

Taylor (278) considers what this discovery – that one cannot go through with the act of intentionally killing somebody – entails:

On the one hand, we might say that **R** has discovered something in this situation about himself, about what real fear is like or whatever – that is relevant to his conclusion that (in the end) he cannot kill his comrade. But on the other hand, it might be suggested that what **R** has discovered here is *simply that he cannot kill his comrade*.

Taylor argues that it is the latter reply which resists explanation in terms of some further deliberation; whether this entails deliberating about **R**'s life project, or about

other information forthcoming from the situation. In other words, further deliberation about whether or not to proceed with the execution, “has simply been ruled out” (*ibid.*).

R’s moral incapacity to continue with the execution of his comrade, in spite of all the preceding deliberation, is an example of what Taylor calls a ‘primitive response’; ‘primitive’ being used “to emphasize the point that such responses cannot be further analysed, broken down and explained in terms of something more basic, such as an agent’s motives, beliefs and practical deliberations” (282-3). If R could answer the question why he could not kill his comrade with the reply ‘*because* he is my comrade’, then such a reply would constitute a reason and *ipso facto* would not be a primitive response. Such a reply might indicate a possible psychological incapacity. However, R cannot articulate why he cannot kill his comrade and the reason why is precisely because such reasons are not present, and cannot be present, to the agent. Nevertheless, such a primitive response is still a moral incapacity insofar as the agent cannot bring himself to perform the act in question despite concluding that good reasons to do so exist.

In *Moralism*, Taylor (2012) offers a more concise formulation of his notion of a primitive response, articulating what he takes to be the two most important aspects of a primitive response; first, they

are *immediate and unthinking* in the sense that they are not mediated by certain prior thoughts we might have about the particular human beings we are responding to [...which] is not to concede that such responses are merely mindless or instinctive. Rather, and this is their second aspect, such responses are [...] themselves a *form of recognition* of another’s humanity. (*ibid.*; viii)

A primitive response, to the suffering of another for example, is itself both the action (of recognition of such suffering) that the agent performs, *and* that which moves the agent to perform that action. It would be wrong to call this a reason for action as this would imply that the agent had deliberated on his course of action and can articulate, however vaguely, his motivations and beliefs. Such a deliberative response would no longer be a primitive response as defined by Taylor. The primitive response, which moves the agent to act, is thus better described as a *ground* for action

An important implication of a primitive response as an unthinking and immediate response is that it is not a voluntary response and is thus not an expression of the agent’s moral autonomy. This is, however, not problematic insofar as supererogation is concerned, as it has been established that autonomy is no longer a distinguishing feature of supererogation.

Taylor (2002), explores sympathy (in an eponymous monograph) as a paradigm for a primitive response. Taylor argues that sympathy is “a primitive response to the suffering of another” (3). This means that the phenomenon of sympathy cannot be broken down and explained in terms of something more fundamental such as a

desire or a motive. Taylor considers how we can know that another is suffering, and so be moved to sympathy, by building on the work of Ludwig Wittgenstein's (1958) theory of other minds in *Philosophical Investigations*. Taylor (2002; 5) links a primitive response to what Wittgenstein calls 'an attitude towards a soul'. Taylor argues that "our conception of thoughts and feelings of others is constituted by our *expressive responses* to their expressive behaviour" (*ibid.*). So, for example, an expression of sympathy toward someone crying out in pain is an indication of our belief that they are feeling pain. While they may be faking their pain, my sympathetic response still constitutes my conception of the other's pain. Our primitive responses to others thus express our attitude that the human before us is "the kind of being that has thoughts and feelings" (84). This attitude – an attitude towards a soul – is the recognition of the other's humanity (to feel, to suffer) and is revealed in my primitive response to the other.

At this point I want to argue that supererogation can be understood as consisting of an attitude – an attitude towards a soul – which manifests in a primitive moral response to the other. There is however a problem with this formulation as it stands which concerns autonomy. I will elaborate on this over the next three paragraphs.

Taylor (2002; 5) argues that not all primitive responses need be *moral* responses. Besides sympathy, an equally immediate and unthinking (that is, primitive) response to the sight of a leper, for example, could be to turn away in disgust, or embarrassment. Taylor (*ibid.*) argues that these types of (primitive) responses cannot be called *moral* responses. In keeping with his project, he rejects appealing to an agent's reasons or grounds for action to determine whether or not a primitive response is moral. Instead, he argues that responses such as disgust are not primitive *moral* responses because they are not constitutive of how we understand human suffering; such primitive responses

fail to recognize the suffering of another *as like one's own*. More precisely [...] where sympathy is totally absent from our dealings with another we fail to recognize their suffering as making the kind of claim on others that we take it that our own suffering makes (6) [emphasis added].

My concern with Taylor's argument is that it is the recognition of the suffering of the other, *as like my own*, which is constitutive of moral agency. Cullity (2004; 22), expresses my concern: "I make the reason to help other people too self-regarding [in that] this offers a fact about *me* as the reason for helping, rather than the good it would do for *him*." Taylor (2012; 79) rejects this criticism on the grounds that "the relation between them and me is not itself my reason for helping them. On the contrary [...] my sympathetic response to others itself helps to constitute the web of relationships through which we recognize another as an appropriate object of various kinds of concern."

However, my concern is less about reasons for helping the other, which may or may not be selfish, but rather how I can *recognise* the sufferings and joys of the

other *as like my own*. If I am not in a relationship with the other, then how will I be able to recognise her sufferings *as* suffering, much less as sufferings *as like my own*? Part of my unease with Taylor's understanding of sympathy as constitutive of moral agency is reflected in Desmond's (2010; 249) concern with "the extent that the sympathizer has oversight and control *over* the other [...] Sympathy retains us within the circle of our comfort zone." As the sympathiser, it is *my* response that guides and directs the moral encounter. A primitive response, while immediate and unthinking on the one hand, sneaks autonomy in through the back door. While a primitive response serves to ground supererogation as an attitude, the return to autonomy problematises that move. One solution would be a reinscription of a primitive response that avoids this pitfall. I will do precisely that in section V.

At this juncture I will attempt a leap across a philosophical and concomitant terminological divide, a leap which will see my argument shifting register from one engaged in the analytic tradition, to one engaged in the so-called 'continental' tradition. This precisely because I believe that continental philosophy has ethical concepts and resources at its disposal with which to overcome the impasse in conceptualising supererogation I have identified with respect to duty and autonomy above. Painter-Morland (2008; 91) argues that

the continental philosophical tradition rejects the idea that [the moral responses of individuals] can be prescribed or proscribed in the form of immutable principles, codes or laws [since these] are seen as being, in a sense, called forth by appeals that emanate from a particular set of situational, contextual and relational contingencies.

In other words, my shift to the continental philosophical tradition will allow an examination of supererogation in the absence of universal and fixed principles, i.e. impartialism, that attempt to, *inter alia*, circumscribe supererogation. As such, the concept of 'duty' or 'obligation' will be displaced by the notion of 'responsibility', more particularly, an infinite responsibility, which in turn becomes the foundation on which I intend to reconceptualise supererogation.

It what follows I will argue that the work of Emmanuel Levinas (as one continental philosopher) is particularly well suited to reconceptualise supererogation. My reason for this claim is that Levinas has a noteworthy interest in the figure of the saint, which has been noted, is one of the paradigmatic figures within the supererogation literature. Levinas (1988; 172) says that "I believe that it is in saintliness that the human begins; not in the accomplishment of saintliness, but in the value. It is the first value, an undeniable value." In the second half of this paper I thus aim to make the case for my claim that Levinasian ethics can offer a viable framework within which to conceptualise supererogation by overcoming the limitations of duty and autonomy as understood in the analytic tradition. I will reinscribe Taylor's primitive response as an attitude (toward a soul) that grounds supererogation as a Levinasian moral response that grounds supererogation. This Levinasian response will address the problem of autonomy, which this section has established is

superfluous to conceptualising supererogation. As a first step I adumbrate Levinas's ethics, using his understanding of autonomy and responsibility (*in lieu* of duty) to guide the exposition.

4. LEVINASIAN ETHICS AND AUTONOMY

Levinas (1969; 43) famously defines ethics as the “calling into question of my spontaneity by the presence of the Other”. It is the radical alterity of the Other that arrests my autonomy. The ‘I’ exercises an ‘imperialism of the same’ (38) over the other – an ontology that attempts to reduce all alterity into a totality of comprehension through the interposition of themes and categories. The Other seeks to remain other to this totality through an ethical resistance, which is ‘not formed out of resistance to the same’ but is rather – the resistance of what has no resistance” (199). The site of this ethical resistance is to be found in the face of the Other, which Levinas describes as the mode in which the Other presents her alterity, a singularity irreducible to any theme (50).

The ethical resistance of the other is thus not an opposition to my freedom as such, as it is an awakening to my responsibility for the Other: “The face summons me to my obligations and judges me” (215). It is a responsibility for the other, whose essence Levinas claims is captured in the commandment “Thou shalt not kill”, (2001; 62). This should be understood not only literally, but also as the metaphysical violence of reducing the other to the same. The face-to-face encounter with the Other is also marked by an asymmetry between the Other and me – here the Other “comes from a dimension of height [which is] a dimension of transcendence whereby he can present himself [...] without opposing me as obstacle or enemy”. (1969; 215). Levinas (1985; 89) explains that the Other is higher than me because “there is a commandment in the appearance of the face, as if a master spoke to me. However, at the same time, the face of the Other is destitute; it is the poor for whom I can do all”. The asymmetrical relationship I have with the other, “who cannot be resolved into ‘images’ or be exposed in a theme”, Levinas labels ‘proximity’ (1989; 89).

The asymmetry of the face-to-face can also be understood as an asymmetry of representation. Only the Other, as face, can represent herself and her needs; any attempt to do so by me will lead inevitably to a totalisation of the Other's alterity. How then can the Other, as face, represent herself without the interposition of ontological categories? How does the Other, as face, signify its alterity to me? For Levinas, the face is “meaning all by itself” and “signification without context” (1985; 86). That is to say, the face represents the other beyond the social context in which the other is encountered, such as “occupation, social status, economic class, heritage, race, gender” (Perpich 2008; 61). Elsewhere, Levinas (2001; 48) says that the

face “is an appeal or an imperative given to your responsibility: to encounter a face is straightaway to hear a demand and an order”.

The asymmetry of representation in the face-to-face encounter results in an asymmetry of responsibility – because I can never know whether any representation of the Other is faithful, or final, I am infinitely responsible to and for the Other. Levinas attempts to capture the scope and depth of this infinite responsibility by claiming that “I am responsible for a total responsibility, which answers for all the others and for all in the others, even for their responsibility. The I always has one responsibility *more* than all the others” (1985; 99).

Another way of understanding why responsibility is infinite is through Levinas’s (1985; 101) notion of substitution, by which he means that “my responsibility is untransferable, no one could replace me [...] I can substitute myself for everyone, but no one can substitute himself for me. Such is my inalienable identity of subject”. In other words, I am individuated by my responsibility, my subjectivity is constituted through my election by the Other. Levinas (1989; 107) warns however, that “substitution is not an act; it is a passivity inconvertible into an act, the hither side of the act-passivity alternative”. Substitution as an act would imply that I can *choose* responsibility for the other. Responsibility cannot be assumed; it is thrust upon me because my subjectivity is held hostage by the other.

The infinite need of the other consumes us (Alford 2004; 156); the only thing that can save us from this annihilation is another Other – the third. While the face of the other holds my subjectivity hostage, Critchley (2012; 57) notes that “autonomy comes back into the picture for Levinas at the level of another demand, namely the demand for justice, the just society and everything that he gathers under the heading of ‘the third party’”. I continue adumbrating Levinasian ethics by examining how the third party restores a measure of autonomy to the subject.

5. RETHINKING AUTONOMY BY CONSTRUCTING A LEVINASIAN NORMATIVITY

Levinas (2001; 165-6) acknowledges that

if only the other and I existed then I would have had nothing but obligations! But [...] there is always a third party in the world: he or she is also my other, my fellow. Hence, it is important to me to know which of the two takes precedence [...] must not human beings, who are incomparable, be compared? Thus justice here, takes precedence over the taking upon oneself of the fate of the other.

Justice is, for Levinas (1988; 171), “a calculation, which is knowledge, and which supposes politics; it is inseparable from the political. It is something which I distinguish from ethics, which is primary.” But calculation and comparison – politics – require categories and themes and thus lead to the reduction of the Other to the same.

Has the Levinasian position arrived full circle only to nullify itself? Is the alterity of the Other inviolable in the face-to-face encounter, until the other Other arrives and then that alterity is allowed to be violated? No, because, argues Levinas, the third does not arrive *after* the other in the face-to-face encounter, but is *already there* in the encounter with the other: “It is not that there first would be face, and then the being it manifests, or expresses would concern himself with justice; the epiphany of the face *qua* face opens humanity” (1969; 213). The Other and the third are contemporaneous and coterminal: “it is only with the third that we can speak of the first and the second, of the I and the Other” (Naas 2003; 107).

Critchley continues, the “passage from the ethical to the political is not a passage of time, but rather a doubling of discourse whereby a response to the singularity of the Other’s face is, at the same time a response to community [as] a commonality”, that is, as a group of equals. To put it simply, as Wolff (2011; 21) does, “ethics necessarily passes into politics, or in fact, that ethics *has always already passed* into politics” [emphasis added]. As such, argues Wolff (2011; 25), “‘political responsibility’ is a pleonasm.” My infinite (ethical) responsibility for the other is *also* a finite (political) responsibility for the third; or, rather, my political responsibility for the third is contained in my ethical responsibility for the Other. The third, argues Levinas (1998; 157), “is of itself the limit of responsibility and the birth of the question: What do I have to do with justice?” Critchley’s (2004; 178) remarks that “politics itself can here be thought of as the art of a response to the singular demand of the other”.

While the third restores a measure of autonomy back to the moral agent – to compare, to calculate – such autonomy still needs to be able to respond to the singular demand of a singular Other. How can the relation with the Other remain only *for* the Other in the presence of the third? Levinas (1998; 158) argues that the third is “an *incessant correction* of the asymmetry of proximity” [emphasis added]. In what follows I will argue that this incessant correction should be seen as the enactment of the Levinasian primordial ethical relation – politics, while ethics is the thinking of the Levinasian primordial ethical relation (Woermann 2016; 133). This enactment will require giving guidelines, what I will call a constructing of a Levinasian normativity.

Constructing a Levinasian normativity (without norms)

Calling my project a ‘constructing of a Levinasian normativity’ recalls one of Levinas’s (1985; 90) most cited remarks: “My task does not consist in constructing ethics; I only try to find its meaning”. Levinas is not, however, against such a project either – “one can without doubt construct an ethics in function of what I have just said, but this is not my own theme” (*ibid.*). As such, we need norms to guide our response to the Other, but because norms also totalise the Other, a Levinasian normativity will need to be “a *normativity without norms*” (Perpich 2008; 126).

Otherwise stated, Levinasian normativity will need to comprise a meta-ethical position whose content consists not of any specific norms but rather delineates the condition(s) any purported norm should satisfy. One way in which to achieve this is to employ a ‘quasi-transcendental’ approach – to follow norms “as *if they were universal rules*, but we have to remotivate the legitimacy of the rule *each time we use it*” (Cilliers 1998; 139). In this manner, enlisting a purportedly universal (and totalising) norm remains a response to the *singular* demand of the Other, treating the response to the Other *as if* there were no third party, or came after the Other.

A much more intuitive and workable version of the quasi-transcendental is to be found in the work of Woermann and Cilliers (2012) – who use Complexity Theory⁴ – to posit what they call the ‘provisional imperative’. Woermann and Cilliers (2012; 451) describe the provisional imperative as follows – “When acting, always remain cognisant of other ways of acting”. The provisional imperative requires that we justify the norms we use to guide our actions and decisions because such norms can always be contested by the Other, that is, incessantly corrected by the Other.

Woermann and Cilliers (2012; 448) clarify what the provisional imperative entails: while it precludes “a substantive account of ethics [...it] nevertheless constitutes a type of ethical strategy, similar to Kant’s categorical imperative, which urges us to adopt a certain *attitude* when taking ethical decisions” [emphasis added]. (It is this characterisation of the provisional imperative as an attitude which I will utilise below to reinscribe a Taylorian primitive response). While the categorical imperative cannot generate any norms, what it does do is provide a test for determining whether any particular norm is ethical or not. That test is, of course, the test of universalisability. Similarly, the provisional imperative cannot generate any particular norms, but can apply the test of provisionality to determine if any one norm is ethical or not.

Reinscribing the provisional imperative into terms of a Levinasian normativity would read: ‘when representing the alterity of the other, always consider other ways of representing the alterity of the other.’ Levinasian normativity as the provisional imperative thus describes the incessant correction of the ethical (the proximity of the Other) by the political (the third) – a recursive modality that consists in an attitude.

To recall Taylor’s primitive response (section III) is shaped by recognising the other’s suffering *as like my own*. It is thus a response that exposes the Other to the danger of a totalisation of her suffering into a system of the same. The recognition of the Other’s suffering that flows from a Levinasian response, on the other hand,

⁴ Woermann (2016; 2) describes Complexity Theory as “an umbrella term covering many different understandings of, and approaches to, the study of complex systems”. She broadly distinguishes philosophical complexity from scientific complexity. While the latter focuses on complex physical, computational, biological and social systems with the aim to formalise and model them, philosophical complexity seeks, *inter alia*, to “focus attention on the normativity that any serious engagement with complexity implies” (*ibid.*). For an account of complex systems and complexity, see Cilliers (1998).

is grounded in otherness, not sameness, and so avoids this threat. In order to give effect to this recognition (of otherness), Levinasian normativity requires that any recognition of the Other and the Other's suffering be constantly corrected, and in this way interrupts my totalising of the other's suffering. Levinasian normativity, as the provisional imperative, thus ensures that Taylorian primitive responses remain primitive, that is, unthinking and immediate.

I can now arrive at this paper's central claim – *a Levinasian moral response to the Other grounds supererogation as an attitude consisting in the provisional imperative* (the incessant correction of the proximity of the Other by the third). That is to say, *Levinasian normativity is supererogatory*. What follows from this is, however, much more radical – for Levinas, all ethical acts are supererogatory. I will expand on this claim by approaching it from another angle – the notion of sacrifice, and the concomitant figures of the saint and hero, who were found to be so central to traditional conceptualisations of supererogation (section I).

6. THE POSSIBILITY OF SACRIFICE⁵

Levinas (1998; 117) argues that “it is through the condition of being a hostage that there can be pity, compassion, pardon and proximity in the world – even the little there is, even the simple ‘after you sir’”. Perpich (2008; 135) clarifies Levinas' argument: “[t]he events we recognize as ethical, from the polite gestures of social commerce to the selfless lives of saints, and everything in between, are predicated upon or find their condition in the unconditionality of being hostage”.

In other words, because common and everyday moral actions and the actions of saints belong to the same ethical spectrum, the distinction between them disappears. Bernasconi (2002; 245) argues that what Levinas is searching for is “what underlies that behaviour that is sometimes called the supererogatory, gratuitous or, as he prefers to say, ethical [...] He is not saying one *should* sacrifice oneself. He merely wants to account for its possibility.” What follows from this is that it is *the possibility* of sacrifice which establishes the condition for ethics and thus *a fortiori*, supererogation, and not the actual sacrifice. That is, *if every moral act, no matter how trivial and banal, contains within it the possibility of sacrifice, then every moral act is also a supererogatory act*.

Levinas (1988; 172) says that

⁵ The term ‘possibility’ here is not to mean to indicate choice or autonomy, such that the moral agent is able to choose to sacrifice or not. Possibility as choice slides into ontology such that responsibility can be assumed; the unconditionality of being a hostage to the other means that I can never assume, never choose, responsibility. Levinas thus rejects ‘possibility’ as an ontological category. ‘Possibility’ here then, should be understood as the autonomy of undecidability. One can also think about the ‘possibility of sacrifice’ as it is meant here as the “space or risk of absolute sacrifice” (Derrida 1995; 68).

we cannot not admire saintliness. Not the sacred, but saintliness: that is, the person who in his being is more attached to the being of the other than to his own. I believe that it is in saintliness that the human begins; not in the accomplishment of saintliness, but in the value. It is the first value, an undeniable value.

Recall that in Urmson's 1958 essay 'Saints and Heroes' (Section I), his discussion of the *sacrifice* made by saints and heroes is meant to demonstrate that their actions are praiseworthy *because* such sacrifice is not obligatory. Urmson later recants that position, arguing that common everyday acts such as kindness are also voluntary and praiseworthy – thus ostensibly supererogatory acts – and yet do not involve sacrifice at all. I also noted in that discussion that Heyd (2015) rejects Urmson's recantation, arguing that despite Urmson's objection to sacrifice, he (Urmson) nonetheless recognises supererogatory acts by their "optionality, agent discretion and non-universalizable nature" (45).

I argued that Williamson moral incapacity demonstrates that autonomy, traditionally understood, is unnecessary for supererogation (Section III). Autonomy understood as the provisionality of Levinasian normativity, however, can ground supererogation. Furthermore, Levinasian normativity is non-universalizable because it is both contingent and provisional; so, non-universalisability as a distinguishing feature of supererogation becomes redundant. Heyd's rejection of Urmson's recantation can thus itself be rejected.

It is now possible to demonstrate the flaw in Urmson's initial positing of saints and heroes as indicative of supererogatory actors. Saints and heroes are praiseworthy – that is to say, are supererogatory actors – not because they as moral agents *do* make (voluntary) sacrifices, but because any act they perform carries the *possibility* of sacrifice. The possibility of sacrifice which establishes the condition for supererogation can therefore also be described as the *possibility* (and provisionality) of the moral agent's saintliness (or heroism). It is the possibility of sacrifice that establishes the ethical subject as necessarily a supererogator.

Consider Urmson's hero who jumps on an activated grenade and is killed but, in so doing, saves the lives of his comrades. However, it is also possible that the grenade-jumper may not need to make a sacrifice at all – the grenade may fail to detonate. Nonetheless, his act still stands as supererogatory because his action embraces the possibility of sacrifice. The act is supererogatory because it expresses the grenade-jumper's *attitude* of openness to the possibility of sacrifice. *Apropos* this, Wood (1999; 117) remarks that "[o]penness does not require that one leaves the door open, but that one is willing to open the door. Responsibility is the experience of that openness". The purported hero does not go in search of situations in which to demonstrate his heroism but is always ready to act in a provisionally heroic fashion; that is, in a supererogatory fashion. Or, the (provisional) hero is not the one

who always sacrifices but is the one who acts with the attitude that such an act may result in a sacrifice, should the contingencies of the situation require it.

In 'Moral Saints', Susan Wolf (1982; 420) argues that a necessary condition of moral sainthood is a life "dominated by a commitment to improving the welfare of others or of society as a whole" to the extent that pursuits such as fashion and literature, for example, will have to be sacrificed. In keeping with Wood's metaphor, I would characterise such a position as not just holding the door open but standing at the threshold, directing others through one's open front door. Someone who actively seeks out situations in which to pursue saintliness forgets that it is the possibility of sacrifice that constitutes saintliness, not actual sacrifice. In seeking saintliness, I mistake the *embracing* of infinite responsibility for the *assumption* of infinite responsibility; my attitude reflecting that I do not need to correct my recognition and representation of the Other.

7. CONCLUSION - TWO OBJECTIONS TO A LEVINASIAN NORMATIVITY AS SUPEREROGATORY

In conclusion I would like to anticipate two possible objections to the claim that Levinasian normativity is supererogatory. If this claim is correct, how does one deal with the charge that Levinasian normativity is too onerous to enact? On the other hand, if there is no distinction between the actions of the saint and everyday moral actions, doesn't the concept of supererogation become vacuous? I consider the latter objection first.

The claim that 'if every moral act is supererogatory then the term 'supererogatory' becomes vacuous' can be understood in terms of the Kantian and utilitarian assimilation strategy delineated in Section II. While the Kantian and utilitarian assimilation strategy would reduce supererogation to obligation, Levinasian normativity would seem to operate in an inverse manner to assimilate obligation into supererogation. If both the saintly and the everyday spring from the same source such that the ethical and the supererogatory come to occupy the same conceptual space, then it appears that the concept of supererogation can be foregone altogether and so we no longer need to account for supererogation⁶.

However, it is incorrect to say that the ethical and supererogatory occupy the same conceptual space. To say that the ethical is supererogatory means that the ethical is manifested through the supererogatory; supererogation (as provisional saintliness and heroism) operates as the condition for the ethical. To say that

⁶ Morgan (2007; 298 Fn.254) raises and then dismisses this very objection - that an acceptable moral theory must allow for supererogation as distinct from obligation - very quickly in a footnote by arguing that that this is a problem about moral *theories*, and as such "is a problem at the level of 'ontology' for Levinas [...] and not a problem about the face-to-face as a 'social fact' about human existence".

supererogation is the possibility of sacrifice is to say that supererogation manifests as (to use a Derridean formulation) the (im)possibility of ethics.

The flipside to the criticism that Levinasian normativity as supererogatory is banal is that it is too demanding. The argument is that if we are always morally required to act in a supererogatory way, then such a requirement is too onerous. Otherwise put, how can I be expected to act as a saint, or hero, in every moral situation? The rebuttal to this criticism goes as follows: I have established that common courtesy, politeness and considerateness, *inter alia*, are saintly/supererogatory acts because they all rest on the unconditionality of being hostage. Yet these everyday moral acts are not onerous in themselves, therefore, supererogatory acts are not onerous. Also consider Levinas's (1969; 244) remark that "infinity of responsibility denotes not its actual immensity, but a responsibility increasing in the measure that it is assumed". Perpich (2008; 89) takes this to mean that

the better I accomplish my obligations, the more demands I find addressed to me. It is not a matter of the actual number of demands increasing, but a matter of my sensitivity increasing so that the demands and injustices of which I was formerly unaware now come to press and weigh on my conscience.

Wolf (1982; 438) argues that "any plausible moral theory must make use of some conception of supererogation". In section II it was shown that impartialist ethical theories such as utilitarianism and Kantianism fall short on this account – they cannot offer a coherent conception of supererogation and so resort to assimilating supererogation within their frameworks. If this is the case then, following Wolf, we must question the plausibility of these theories. Their implausibility stems from their impartialist doctrines which require that all moral responses be universalizable and absolute. While Levinas does not offer us a moral theory, Levinasian normativity, as an attitude driven by the recursivity of the provisional imperative, not only restores to supererogation a rightful ethical significance, it makes supererogation the very centre of a plausible account of moral responsibility. Impartialism assimilates the supererogatory, while Levinasian normativity is supererogatory.

While such a conclusion is no doubt radical, it also strikes me as paradoxically intuitive, because such radicality is premised on the *possibility* of sacrifice. The smallest act of kindness towards the other may demand the greatest sacrifice from me, but I can never know this; that is, I can never calculate this because it always stands under correction. Actual sacrifice only makes this implicit state of being in the world with others explicit. Supererogation is the saintly potentiality at the core of every moral act. Levinasian normativity makes this finding at once extraordinary and also inevitable.

REFERENCES

- Alford, C.F. (2001). *Whistleblowers: Broken Lives and Organizational Power*. London: Cornell University Press.
- Alford, C.F. (2004). 'Levinas and Political Theory' *Political Theory* 32(2), 146-171.
- Archer, (2015). 'Saints, Heroes and Moral Necessity' *Royal Institute of Philosophy Supplement* 77, 105-124.
- Bernasconi, R. (2002). 'What is the Question to which 'Substitution' is the Answer?' in *The Cambridge Companion to Levinas* eds. S. Critchley & R. Bernasconi. Cambridge: Cambridge University Press, pp 234-251.
- Cilliers, P. (1998). *Complexity and Postmodernism: Understanding Complex Systems*. London: Routledge.
- Cowley, C. (2015). 'Introduction: The Agents, Acts and Attitudes of Supererogation' *Royal Institute of Philosophy Supplement* 77, 1-23.
- Critchley, S. (2004). 'Five Problems in Levinas' View of Politics and the Sketch of a Solution to Them' *Political theory* 32(2), 172-185.
- Critchley, S. (2012). *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London: Verso.
- Cullity, G. (2004). *The Moral Demands of Affluence*. Oxford: Clarendon Press.
- Derrida, J. (1995). *The Gift of Death*, trans. D. Wills. Chicago: University of Chicago Press.
- Desmond, J. (2010). 'A Summons to the Consuming Animal' *Business ethics: a European review*, 19(3), 238-252.
- Drummond-Young, E. (2015). 'Is Supererogation More Than Just Costly Sacrifice?' *Royal Institute of Philosophy Supplement* 77, 125-140.
- Heyd, D. (1982). *Supererogation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heyd, D. (2015). 'Can Virtue Ethics Account for Supererogation?' *Royal Institute of Philosophy Supplement* 77, 25-47.
- Horgan, T & Timmons, M. (2010). 'Untying a Knot from the Inside Out: Reflections on the "Paradox" of Supererogation.' *Social Philosophy & Policy* 27(2), 29-63.
- Kagan, S. (1989). *The Limits of Morality*. Oxford: Clarendon Press.
- Kant, I. (1948). *Fundamental Principles of the Metaphysics Of Morals*. Ed. Paton, J. London: Hutchinson.
- Kant, I. (1949). *Critique of Practical Reason*. Trans. By Beck, L.W. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kant, I. (1964). The doctrine of virtue: Part II of 'The Metaphysic of Morals'. Trans. by Gregor, M.J. New York: Harper & Row.
- Levinas, E. (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Lingis, A. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1985). *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*. Trans. by R.A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1988). 'The Paradox of Morality': An Interview with Emmanuel Levinas by T. Wright, P. Hayes and A. Ainley, Trans. A. Benjamin and T. Wright, in *The*

Provocation of Levinas: Rethinking the Other, ed. R. Bernasconi & D. Wood. London: Routledge.

Levinas, E. (1989) *The Levinas Reader*. Ed S. Hand. Oxford: Blackwell Publishers.

Levinas, E. (1998). *Otherwise Than Being, or Beyond Essence*. Trans. A. Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Levinas, E. (2001). *Is it Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*. Ed. Robbins, J. Stanford, CA: Stanford University Press.

Levy, D.K. (2015). 'Assimilating Supererogation' *Royal Institute of Philosophy Supplement* 77, 227-242.

Monroe, K.R. (1996). *The Heart of Altruism*. Princeton: Princeton University Press.

Morgan, M.L. (2007). *Discovering Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Naas, M. (2003). *Taking on the Tradition: Jacques Derrida and the Legacies of Deconstruction*. Stanford, California: Stanford University Press.

Painter-Morland, M. (2008). *Business Ethics as Practice: Ethics as the Everyday Business of Business*. Cambridge: Cambridge University Press.

Perpich, D. (2008). *The Ethics of Emmanuel Levinas*. Stanford, California: Stanford University Press.

Raz, J. (1975). 'Permissions and Supererogation.' *American Philosophical Quarterly*, 12, 161-8.

Singer, P. (1972). 'Famine, Affluence, and Morality' *Philosophy and Public Affairs* 1(3), 229-243.

Singer, P. (2009). 'Reply to Judith Lichtenberg' in *Peter Singer Under Fire: The Moral Iconoclast Faces His Critics*. Schaler, J.A. (ed.). Chicago: Open court.

Taylor, C. (1995). 'Moral Incapacity'. *Philosophy*, 70, 273-285.

Taylor, C. (2002). *Sympathy*. Hampshire: Palgrave MacMillan.

Taylor, C. (2012). *Moralism*. Durham: Acumen.

Urmson, J.O. (1958). 'Saints and Heroes' in A.I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy*. Seattle and London: University of Washington Press.

Urmson, J.O. (1988). 'Intuitive moral thinking' in Seanor, D. & Fotion, N. (eds.), *Hare and Critics: Essays on "Moral thinking"*. Oxford: Clarendon Press.

Williams, B. (1973). 'A Critique of Utilitarianism' in J.J.C. Smart & B. Williams (eds.), *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 77-150.

Williams, B (1981a). 'Persons, Character and Morality' in *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, B (1981b). 'Practical Necessity' in *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, B. (1993). 'Moral Incapacity.' *Proceedings of the Aristotelian Society*, 93, 59-70.

Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical Investigations*. Trans. Anscombe, G.E.M. Oxford: Blackwell.

Woermann, M. & Cilliers, P. (2012). 'The Ethics of Complexity and the Complexity of Ethics' *South African Journal of Philosophy*, 31(2), 447-463.

Woermann, M. (2016). *Bridging Complexity and Post-Structuralism: Insights and Implications*. Switzerland: Springer International.

Wolf, S. (1982). 'Moral Saints' *The Journal of Philosophy*, 79(8), 419 - 439.

Wolff, E. (2011). *Political responsibility for a Globalised World. After Levinas' Humanism*. Bielefeld, Germany: Transcript.

Wood, D. (1999). 'The Experience of the Ethical' in Kearney, R. & Dooley, M. (eds.) *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*. London, New York: Routledge, pp 105 - 119.

RIFORMARE LA MEDICINA, RIPENSARE LA SOGGETTIVITA'

VIKTOR VON WEIZSÄCKER E L'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA DI MAX SCHELER

MARIAFILOMENA ANZALONE

Università della Basilicata

Dipartimento di Scienze Umane (DiSU)

mariafilomena.anzalone@unibas.it

marilenaanzalone@gmail.com

ABSTRACT

At the core of this essay there is the reflection on the subjectivity on which Viktor von Weizsäcker bases his medical reform and his project of a medicine that treat the "whole man". As it emerges already from his first writings, the comparison with the Max Scheler's philosophical anthropology is an essential instrument of this reflection. Examining some specific aspects of this comparison between Weizsäcker and Scheler, we will try to bring out the feature of the Weizsäcker's subjectivity idea that distinguishes his medical anthropology as discipline which makes an epistemological change, focusing primarily on the encounter and the relationship (between subject and object, psyche and body, physician and patient)

KEYWORDS

Subjectivity, medical anthropology, philosophical anthropology, psychosomatic.

Nel 1949, durante la sua relazione al Convegno degli Internisti tenutosi a Wiesbaden, Viktor von Weizsäcker¹, figura di spicco della medicina tedesca, lancia ai suoi colleghi una sfida che è, nel contempo, anche un'esortazione: c'è una nuova tendenza nella medicina, la psicosomatica psicoanalitica, che può innovare profondamente questa scienza, rivoluzionarne i concetti e i fondamenti epistemologici,

¹ Sulla figura di Viktor von Weizsäcker (1886-1957), neurobiologo e filosofo divenuto noto in Germania soprattutto come padre della psicosomatica, cfr. almeno: S. Spinsanti, *Guarire tutto l'uomo. La medicina antropologica di Viktor von Weizsäcker*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988; P.A. Masullo, *Patosofia. L'antropologia relazionale di Viktor von Weizsäcker*, Guerini, Milano 1992; V. Rasini, *Teorie della realtà organica. Helmuth Plessner e Viktor von Weizsäcker*, Sigem, Modena 2002; U. Benzenhöfer, *Der Arztphilosoph Viktor von Weizsäcker*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007; O. Tolone, *Alle origini dell'antropologia medica. Il pensiero di Viktor von Weizsäcker*, Carocci, Roma 2016.

rendendola finalmente capace di curare “tutto l’uomo”². La psicosomatica, nella prospettiva di Weizsäcker, divenendo l’atteggiamento fondamentale di ogni attività medica³, può e deve costituire uno strumento essenziale di questa *Reformbestrebungen*⁴ della medicina, il cui obiettivo finale è una e vera e propria medicina antropologica⁵.

La netta presa di posizione di Weizsäcker, che non mancò di suscitare polemiche e discussioni⁶, rappresenta l’esito di un lungo itinerario speculativo e professio-

² È questo, per Weizsäcker, già dal 1927, “il divisivo grido di battaglia della medicina contemporanea: come medici si deve curare ‘tutto l’uomo’” (V. von Weizsäcker, *Antropologia medica*, in *Questioni fondamentali di antropologia medica*, a cura di M. Anzalone, ETS, Pisa 2017, p. 64).

³ Cfr. W. Eich, P. Hamm, *Viktor von Weizsäcker (1886-1957) and German Psychosomatic Medicine*, in G.N. Christodoulou (ed.), *Psychosomatic Medicine. Past and future*, Plenum Press, New York-London 1987, pp. 53-57; Th. Henkelmann, *V. von Weizsäcker. L’uomo e la sua opera*, in V. von Weizsäcker, *Filosofia della medicina*, a cura di T. Henkelmann, Guerini, Milano 1990, pp. 45-52.

⁴ V. von Weizsäcker, *Über Psychosomatische Medizin*, in *Gesammelte Schriften* 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, pp. 517-522 (d’ora in poi si citeranno le *Gesammelte Schriften* con la sigla *GS* seguita dal numero del volume).

⁵ Nel marzo del 1948, intervenendo alla *III. Plenartagung der Studiengemeinschaft* della *Evangelische Akademie Bad Boll* con una relazione dal titolo *Grundfragen medizinischer Anthropologie*, Weizsäcker aveva parlato della sua medicina antropologica, suddividendola in gradi: “Il primo grado è la psicoanalisi; il secondo la medicina psicosomatica; il terzo grado lo chiamo, nolente o volente, antropologico. E quest’ultimo abbraccia anche i due precedenti, per quanto un futuro, per così dire, presente può abbracciare un passato storico. La cosa evidente è che si tratta di una via sulla quale si devono salire i gradi l’uno dopo l’altro e non si può saltarne nessuno” (V. von Weizsäcker, *Questioni fondamentali di antropologia medica*, cit., p. 25).

⁶ Sia negli ambienti medici che in quelli filosofici e religiosi, le proposte teoriche di Weizsäcker, che andavano volutamente oltre i tradizionali steccati tra scienze della natura e scienze dello spirito, furono spesso oggetto di diffidenza. Si veda in proposito M. von Rad, *Krankheit als psychosomatisches Problem*, in M. von Rad (hrsg.), *Anthropologie als Thema von psychosomatischer Medizin und Theologie*, Kohlhammer, Stuttgart 1974, pp. 9-45. In particolare, l’aperto sostegno di Weizsäcker all’utilizzo della psicoanalisi in medicina, che lo aveva indotto a tentare un’associazione metodica e sistematica di anatomo-fisiologia e psicoanalisi, fu motivo di scontro all’interno della clinica universitaria di Heidelberg, dove Weizsäcker, insieme al suo allievo Alexander Mitscherlich, propose l’apertura di un Istituto di Psicoterapia. Questa vicenda sfociò in una polemica pubblica con Karl Jaspers che, chiamato dall’Università di Heidelberg ad esprimere un parere ufficiale su tale proposta, manifestò molte perplessità, ma provò a mediare tra le diverse posizioni. La relazione tenuta da Weizsäcker a Wiesbaden, però, rappresentò agli occhi di Jaspers, che considerava la psicoanalisi un fenomeno settario e intrinsecamente pericoloso, un punto di non ritorno e lo convinse a contrastare pubblicamente i progetti e le teorie di Weizsäcker. Sulla controversia tra Jaspers e Weizsäcker cfr. M. Bormuth, *Karl Jaspers und Viktor von Weizsäcker*, in K. Gahl, P. Achilles, R.M.E. Jacobi (hrsg.), *Gegenseitigkeit. Grundfragen medizinischer Ethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, pp. 103-126; M. Rossi Monti, *Jaspers’ “Critique of Psychoanalysis”: between past and future*, in G. Stanghellini, Th. Fuchs (ed.), *One century of Karl Jaspers’ General Psychopathology*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 27-41; O. Tolone, *Alle origini dell’antropologia medica*, cit., pp. 121-157. Mi sia consentito rinviare anche a M. Anzalone, *Jaspers e Weizsäcker: la medicina in discussione*, in M. Anzalone, P.A. Masullo (a cura di), *Medicina tra scienza e filosofia*, «Studi jaspersiani», V (2017), pp. 97-115.

nale, intrapreso a partire dagli anni Venti, quando gli ambienti medici tedeschi vennero attraversati da un dibattito sullo statuto epistemologico e sulle finalità della medicina moderna così intenso da esser percepito nei termini di una vera e propria “crisi”⁷ della medicina positivista. Fulcro di tale dibattito, animato da un crescente anti-meccanicismo e dall’affermarsi di prospettive olistiche⁸, era l’idea che la medicina, perseguendo l’ideale di una scienza oggettiva, avesse perso di vista i suoi reali obiettivi, subordinando, in qualche modo, la guarigione dei malati al progresso scientifico. Sembravano mutare, così, non solo le finalità della medicina ma la stessa identità del medico, sempre più caratterizzata dalla dimensione della ricerca scientifica che dalla funzione terapeutica.

L’eco di questo dibattito si percepisce distintamente all’interno dell’opera di Weizsäcker che, sulle orme del suo maestro Ludolf von Krehl⁹, si impegna in un profondo ripensamento del sapere medico¹⁰ coltivando il progetto di una nuova disciplina, l’antropologia medica, finalizzata a curare e guarire l’uomo nella sua totalità¹¹. Negli intenti del giovane medico tedesco, questa antropologia sarà “una dottrina generale dell’uomo come scienza fondamentale della medicina”¹², che riconosce come ad essa connaturata l’introduzione del soggetto¹³ nello studio e nella cura della malattia. Perseguire un obiettivo del genere significa, però, operare innanzi-

⁷ Cfr. E.-M. Klasen, *Die Diskussion um eine „Krise“ der Medizin in Deutschland zwischen 1925 und 1935*, Diss. Med., Mainz 1984; G. Aly, Ch. Pross (hrsg.), *Der Wert des Menschen: Medizin in Deutschland 1918-1945*, Hentrich, Berlin 1989, in particolare pp. 26 e sgg; M. Dingels (hrsg.), *Medizinkritische Bewegungen im Deutschen Reich (ca. 1870-ca. 1933)*, Franz Steiner, Stuttgart 1996, pp. 39 e sgg.

⁸ Cfr. C. Timmermann, *Constitutional Medicine, Neoromanticism, and the Politics of Antimechanism in Interwar Germany*, «Bulletin for the History of Medicine», 75 (2001), pp. 717-739 che collega l’emergere di tali prospettive alle tendenze neoromantiche nell’arte, inquadrandole nel più ampio contesto della politica della salute propria della Repubblica di Weimar.

⁹ Sulla figura di Krehl, attivo sostenitore di una pratica medica capace di rivolgersi all’uomo malato più che alla sola malattia, e sul suo rapporto con Weizsäcker cfr. Th. Henkelmann, *V. v. Weizsäcker. L’uomo e la sua opera*, cit., pp. 24 e sgg.

¹⁰ Cfr. V. von Weizsäcker, *Natur und Geist*, GS1, pp. 47 e sgg. In proposito si veda l’interessante contributo di J.N. Neumann, *Weizsäcker im Kontext medizinischer Theorie Ansätze zur Zeit der Weimarer Republik*, in K. Gahl, P. Achilles, R.M.E. Jacobi (hrsg.), *Gegenseitigkeit. Grundfragen medizinischer Ethik*, cit., pp. 87-101.

¹¹ Con questa espressione Weizsäcker intende riferirsi non solo alla totalità delle dimensioni dell’uomo (psichiche, corporee, sociali, etc.) ma, come affermerà nella sua opera più tarda, *Pathosophie*, anche alla sua “fatticità storica” (V. von Weizsäcker, *Pathosophie*, in GS10, p. 273). Sulla centralità del tema della storia nell’antropologia medica di Weizsäcker si veda: R.-M.E. Jacobi, *Il futuro del passato. Riflessioni sul rapporto tra terapia e storia*, «Teoria», XXXI/1 (2011), pp. 103-109.

¹² V. von Weizsäcker, *Randbemerkungen über Aufgabe und Begriff der Nervenheilkunde*, GS3, p. 320.

¹³ Sull’introduzione del soggetto in medicina si veda il recente contributo A. Hilt, *Monadische Begegnung und Erfahrung. Viktor von Weizsäcker’s Einführung des Subjektes in die Medizin*, in R. Kühn (hrsg.), *Pathos und Schmerz. Beiträge zur phänomenologisch-therapeutischen Relevanz immmanenter Lebensaffektionen*, Karl Alber, Freiburg-München 2017, pp. 147-168.

tutto una riflessione preliminare sul soggetto che, secondo il medico e filosofo tedesco, va “introdotto” in medicina. Strumento essenziale, sebbene non esclusivo¹⁴, di tale riflessione è il sapere filosofico e, in particolare, l’antropologia filosofica di Max Scheler che diviene un significativo punto di riferimento per gli sviluppi dell’antropologia medica weizsäckeriana.

Esaminando alcuni aspetti specifici¹⁵ del confronto, non privo di elementi di criticità, tra Weizsäcker e Scheler, cercheremo di far emergere la peculiarità della concezione weizsäckeriana della soggettività che, affermandosi già nella fase di elaborazione dell’antropologia medica, ne sostanzia il carattere di disciplina che non prende le mosse dall’affermazione di un *Io penso*, ma dall’ascolto di un *Io sono malato*, non inizia da un sapere ma da un domandare¹⁶.

1. CURARE “QUALCOSA”, GUARIRE “QUALCUNO”

Se c’è un elemento che ricorre negli scritti a cui Weizsäcker lavora negli anni Venti, incarnando esemplarmente le inquietudini che animano la sua pratica terapeutica, è il profondo disorientamento che egli vive allorché, fuori dal laboratorio di ricerca, alle prese con i pazienti nell’ora di ambulatorio, si rende conto di avere di fronte un “oggetto” sul quale non ha “imparato proprio nulla”¹⁷. Scrive nel 1926: “Abbiamo appreso che il corpo umano è fatto di tessuti, che i tessuti sono fatti di sostanze chimiche, che nelle malattie tutto ciò si muta, nella forma e nella composizione. Così possiamo sentenziare; ciò è malato. Il malato però dice: io sono malato. Una cellula può dire ‘io’? una molecola, un atomo, un elettrone può dire ‘io’? Chi è colui che dice ‘io’? Abbiamo appreso solo di cose che sono ‘qualcosa’, non abbiamo appreso nulla di cose che sono ‘qualcuno’”¹⁸.

Lo spaesamento di questo giovane e brillante neurofisiologo è tanto più profondo se si considera che la sua ormai decennale attività di ricerca e sperimentazione si è svolta, come ammetterà, nella convinzione che la fisiologia patologica

¹⁴ Decisivo è anche il rapporto con la psicoanalisi di Freud, al cui studio Weizsäcker si era avvicinato durante gli anni della formazione universitaria. Sugli sviluppi di questo interesse giovanile, che lo portò ad incontrare Freud nel 1926 e a considerare la psicoanalisi come il primo grado della medicina antropologica, cfr. almeno: V. von Weizsäcker, *Körpergeschehen und Neurose. Analytische Studie über somatische Symptombildungen*, GS6, pp. 119 e sgg.

¹⁵ Isoleremo, in particolare, il confronto di Weizsäcker con l’antropologia filosofica scheleriana senza esaminare, ad esempio, la critica che egli, in una fase più matura del suo pensiero, muove al metodo fenomenologico di Scheler. Per un approfondimento di queste critiche weizsäckeriane, cfr.: D. Wyss, *Viktor von Weizsäcker's Stellung in Philosophie und Anthropologie der Neuzeit*, in V. von Weizsäcker, D. Wyss, *Zwischen Medizin und Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, pp. 253-265.

¹⁶ Cfr. V. von Weizsäcker, *Il medico e il malato*, trad. it. a cura di Th. Henkelmann, in *Filosofia della medicina*, cit., p. 95.

¹⁷ *Ivi*, p. 89.

¹⁸ *Ibidem*.

potesse illuminare, con l'esattezza e l'oggettività che si confanno ad una scienza naturale, l'origine e l'autentica natura della malattia, consentendo al medico di riportare l'organismo alla sua "normalità"¹⁹. Nonostante il suo vasto e crescente patrimonio di conoscenze, agli occhi di Weizsäcker la medicina, sembra, però, ancora priva di un autentico sapere sull'uomo malato.

Su quali basi Weizsäcker matura questa convinzione? Schematizzando, potremmo dire che essa prende corpo e si delinea lungo due direttrici tra loro intrecciate: una più strettamente pratica, legata ad un'esperienza che segna in modo decisivo la sua esistenza e la sua professione, e l'altra di natura più strettamente teorica.

Con la prima, ci riferiamo all'impatto che ebbe su di lui, così come su un'intera generazione di suoi colleghi, l'esperienza di medico al fronte durante la prima guerra mondiale²⁰. Lontano dallo spazio rassicurante del laboratorio di ricerca, alle prese con un esercizio della professione reso ancor più complesso dai mezzi ridotti di un ospedale da campo, Weizsäcker sperimentò in prima persona gli elementi davvero essenziali nella cura dei malati. Aspetti poco rilevanti o del tutto trascurati dal tradizionale impianto positivistic della medicina, come la dimensione spirituale della relazione con il paziente, gli vennero incontro in tutto il loro valore. Ricordando quel periodo, egli scrive significativamente di aver imparato: "a conoscere il significato morale della volontà di lotta, il fondamento psichico della volontà di guarire"²¹ proprio in quei mesi trascorsi al fronte.

Segnato profondamente da questa esperienza, nel 1920 inizia a dirigere il reparto di neurologia a Heidelberg²², avvertendo sempre più drammaticamente il "conflitto" tra il *Laboratoriumdenken* e il *Krankensaalhandeln*²³, tra l'attività teorica che anima la ricerca di laboratorio e l'agire pratico richiesto dall'incontro quotidiano con i pazienti nelle corsie d'ospedale. Ma, per Weizsäcker, superare la frattura tra due dimensioni della sua professione che sembravano correre parallelamente e non incontrarsi in un autentico dialogo non significava tanto far sì che la ricerca di laboratorio si traducesse in pratiche terapeutiche più efficaci; si trattava piuttosto di ripensare l'idea stessa della medicina come sapere e come prassi che ha di fronte a sé un "oggetto" del tutto particolare: l'uomo in quanto vivente individualità, colto nella totalità delle sue dimensioni, psichiche, corporee, sociali, etc. Si trattava di capire come queste dimensioni potessero autenticamente interagire tra di loro e se

¹⁹ Cfr. V. von Weizsäcker, *Natur und Geist*, cit., pp. 36 e sgg.

²⁰ Cfr. U. Benzenhöfer, *Viktor von Weizsäcker und der Erste Weltkrieg*, in W.U. Eckart, Ch. Gradmann (hrsg.), *Die Medizin und der Erste Weltkrieg*, Centaurus Verlagsgesellschaft, Pfaffenweiler 1996, pp. 71-84.

²¹ V. von Weizsäcker, *Natur und Geist*, cit., p. 47.

²² Per una ricostruzione dell'esperienza di Weizsäcker nel contesto della clinica di Heidelberg cfr. P. Hann, *The Medical Anthropology of Viktor von Weizsäcker in the Present Clinical Context in Heidelberg*, «Antropologies of Medicine», 7 (1991), pp. 23-35.

²³ Cfr. V. von Weizsäcker, *Natur und Geist*, cit., pp. 46-47.

questa interazione fosse possibile nel momento in cui la medicina mieteva successi in nome dell'oggettività, della scientificità e della sua progressiva tecnicizzazione.

Già prima della Grande Guerra - e veniamo così alla seconda direttrice - Weizsäcker aveva avviato una più ampia riflessione critico-epistemologica sulle scienze della vita, chiedendosi se il metodo scientifico riuscisse a dare conto fino in fondo del fenomeno vivente. Nell'orizzonte di questo interrogativo e sotto l'influenza della filosofia della natura dell'idealismo tedesco²⁴, si era misurato criticamente, fin dai suoi primi scritti su *Logos*²⁵, sia con la visione meccanicistica della natura²⁶, dominante nella medicina, che con il neo-vitalismo di Hans Driesch²⁷.

In questi scritti, muovendo dalla discussione dei principali paradigmi epistemologici vigenti nelle scienze della natura, Weizsäcker risale genealogicamente alla loro origine e individua in Kant uno snodo teorico fondamentale. Con la sua distinzione tra conoscenza e pensiero, il filosofo di Königsberg ha legittimato come scientifica solo l'indagine sulla vita condotta a partire da principi meccanicistici²⁸. Anche se nella *Critica del giudizio* ha riconosciuto l'insufficienza del meccanicismo nello studio degli organismi viventi e ha teorizzato il ricorso ad un principio di ordine finalistico, il valore meramente euristico e metodologico di tale principio ha fatto sì che la ricerca sulla natura finisse, di fatto, per rimanere subordinata a categorie di stampo intellettualistico. Si è prodotta, in questo modo, secondo Weizsäcker, una frattura tra ragione e intelletto che, sul piano filosofico, l'idealismo ha tentato di ricomporre²⁹ ma che, sul piano delle scienze della natura, si è sempre più ampliata determinando una completa autonomizzazione della ricerca scientifica rispetto al sapere filosofico³⁰, una rottura di quell'equilibrio tra filosofia e empiria che proprio Kant, con il suo concetto di esperienza, aveva per la prima volta trovato.

Il risultato del processo avviato da Kant è, secondo Weizsäcker, una totale "*Philosophielosigkeit*"³¹ delle scienze della natura, e il conseguente affermarsi di un modello scientifico basato sull'oggettività della conoscenza e sulla sua spersonalizzazione. Ne risulta una visione riduttiva della natura e, in generale, della realtà biolo-

²⁴ Per una ricostruzione delle questioni teoriche discusse da Weizsäcker nei suoi saggi giovanili e del suo rapporto con la filosofia di Schelling e Hegel, cfr. V. Rasini, *Teorie della realtà organica*, cit., pp. 23 e sgg.

²⁵ Si vedano i saggi: *Neovitalismus, Kritischer und spekulativer Naturbegriff e Empirie und Philosophie*, in *GS2*.

²⁶ Il suo obiettivo non era superare la visione meccanicista della natura, ma, mediante il ricorso alla filosofia, integrarla "in un più alto concetto di natura", così da produrre un profondo mutamento nella stessa *Naturforschung*. Cfr. V. von Weizsäcker, *Natur und Geist*, cit., pp. 116-117.

²⁷ Cfr. V. von Weizsäcker, *Neovitalismus*, cit.; *Über Gesinnungsvitalismus*, in *GS2*, pp. 359-367.

²⁸ Cfr. V. von Weizsäcker, *Neovitalismus*, cit., pp. 117-118.

²⁹ Si veda la recensione di Weizsäcker al volume *Romantische Medizin* di Werner Leibbrand in *GS1*, pp. 544-547.

³⁰ Cfr. V. von Weizsäcker, *Empirie und Philosophie*, cit., pp. 251 e sgg.

³¹ V. von Weizsäcker, *Natur und Geist*, cit., p. 23.

gica, una visione che persegue un'organizzazione razionale e oggettiva dei fatti naturali, ma si scontra, inevitabilmente, con quell'intrinseca contraddittorietà della vita che Weizsäcker definirà antilogica del vivente³².

Di fronte a questa situazione, egli insiste fin dagli scritti giovanili sulla necessità di ricomporre la frattura tra ricerca empirica e pensiero filosofico, di restituire all'indagine biologica un più vasto orizzonte speculativo³³. Come abbiamo visto, all'indomani della guerra, il riconoscimento dei limiti epistemologici delle scienze della natura, e in particolare della biologia, si accompagna alla presa di coscienza di una dimensione che sfugge completamente ai mezzi di una medicina che, proprio sulla falsariga delle scienze naturali, ha costruito la sua fisionomia: quella del soggetto malato, della sua individualità specifica che non trova spazio come tale nel dispositivo oggettivante di questa medicina. Una medicina che, secondo Weizsäcker, dopo essere entrata a pieno titolo nell'ambito delle scienze della natura, ha compiuto un secondo, decisivo passo affermandosi come “forma tecnicizzata della diagnostica e della terapia”³⁴. Ed è proprio in virtù di tale “tecnicizzazione” che la distanza tra la medicina e le scienze dello spirito è divenuta ormai “un incolmabile abisso”³⁵.

Come Weizsäcker riconoscerà negli anni della maturità, questa tendenza dell'epoca a passare dallo “stile teoretico allo stile tecnico della clinica”³⁶, era molto lontana dai suoi interessi, così come dalla sua sensibilità filosofica e dalla sua formazione religiosa. Ma non poteva in alcun modo essere ignorata perché, nel lasciare irrisolte questioni di stampo speculativo (come quelle relative all'essenza della malattia o al suo significato spirituale), interpretava la malattia come guasto meccanico,

³² Particolarmente illuminanti sono, a tal proposito, gli studi di Weizsäcker sull'antilogica della percezione, secondo cui le percezioni sarebbero in una relazione *antilogica* con i cosiddetti stati di cose oggettivi. Se, ad esempio, prendiamo in considerazione il percorso tra due punti, *a e b* e *b e a*, sappiamo che matematicamente i due percorsi sono equivalenti, ma la percezione li avverte come diversi, perché “quel che è oggettivo non può essere percepibile e (...) dunque anche il percepire non può essere oggettivo” (V. von Weizsäcker, *Verità e percezione*, in *Forma e percezione*, trad. it. a cura di V. Costanza D'Agata e S. Tedesco, Mimesis, Milano 2011, p. 80). La stessa illusorietà della percezione è “la condizione costitutiva perché noi attraverso la sua deformazione soggettiva possiamo percepire uno stato di cose oggettivo” (ivi, p. 88). Il fatto che io veda i binari paralleli di un treno convergere in lontananza è la condizione perché io percepisca i binari come paralleli: attraverso la convergenza (illusoria) colgo il parallelismo. In questo senso l'antilogica della percezione è un valore, non una manchevolezza ma un dono. Sull'antilogica cfr. P.A. Masullo, *Interpretazione del vivente: antilogica e improvvisazione*, «Itinerari», 3 (2013), pp. 16-42.

³³ Questa esigenza, in seguito, si configurerà nei termini di un bisogno di colmare quello che a Weizsäcker considererà un “deficit” di teoria nella medicina e più in generale nelle scienze che si occupano del vivente. A suo avviso, tali scienze, a differenza della fisica e della chimica, non sono state sottoposte ad un'accurata analisi critica delle loro procedure dimostrative e dei loro contenuti concettuali. Questa carenza è particolarmente grave per la medicina a cui manca ancora una “teoria generale della malattia” (V. von Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento*, trad. it. di P.A. Masullo, Esi, Napoli 1995, p. 14). Su questo tema mi sia consentito rinviare a M. Anzalone, *Epistemologia, etica e clinica nell'antropologia medica di Viktor von Weizsäcker*, in V. von Weizsäcker, *Questioni fondamentali di antropologia medica*, cit., pp. 10 e sgg.

³⁴ V. von Weizsäcker, *Natur und Geist*, cit., p. 49.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

assegnando al medico la funzione di tecnico capace di ripararlo. In questo senso, la tecnicizzazione della medicina rendeva inevitabile quanto urgente una più profonda interrogazione sull'idea di salute e di malattia, sul ruolo del medico, sulla sua relazione con il paziente e sul modo stesso in cui andava inteso il loro esser soggetti *in* e *di* una relazione.

2. TRA MEDICINA E FILOSOFIA. L'INCONTRO CON MAX SCHELER

Per condurre questa interrogazione Weizsäcker si incammina lungo il sentiero di una "diagonale" tracciata "tra due sfere (...) *medicina e filosofia*"³⁷. In effetti, la filosofia rappresenta senz'altro per lui un interlocutore privilegiato³⁸, capace da un lato di svolgere una funzione critica rispetto alla medicina accademica e dall'altro di restituire un respiro più ampio all'indagine sul suo statuto epistemologico, delineando un orizzonte di senso nella stessa esperienza medica.

Su un piano più specifico e teoricamente più avvertito, l'aspirazione giovanile a ricomporre la frattura tra filosofia ed esperienza, si traduce in un movimento che "dall'empirismo critico" conduce "agli oggetti principali della filosofia"³⁹. In tal modo Weizsäcker non intende certo abbandonare il piano dell'esperienza, essenziale per la scienza medica, ma piuttosto riavvicinarlo a quello del pensiero.

Ma, come abbiamo visto ricordando la critica di Weizsäcker a Kant, se è vero che le scienze della natura e con esse la medicina si sono allontanate dalla filosofia, anche la filosofia si è allontanata dall'empiria, dalla prassi. Un riavvicinamento si rende allora possibile solo se pure la filosofia torna autenticamente a confrontarsi con il piano dell'esperienza. In questa prospettiva, si comprende come Weizsäcker, dopo esser stato attratto dal neokantismo⁴⁰ e dalla filosofia dei valori, trovi un importante, sebbene non esclusivo, punto di riferimento nel movimento fenomenologico e nel suo ritornare alle "cose stesse".

Ad influenzarlo in maniera decisiva però, non è solo e tanto la fenomenologia di stampo husserliano, ma la particolare curvatura *affettiva*⁴¹ che la fenomenologia assume in un allievo di Husserl, Max Scheler. Per lui, scriverà Weizsäcker in

³⁷ V. von Weizsäcker, *Antropologia medica*, cit., p. 63.

³⁸ Fin dagli anni dell'università Weizsäcker sviluppa un interesse per la filosofia così appassionato da indurlo a mettere in discussione la stessa prosecuzione degli studi di medicina. Cfr. V. von Weizsäcker, *Natur und Geist*, cit., pp. 110 e sgg.

³⁹ V. von Weizsäcker, *Natur und Geist*, cit., p. 23.

⁴⁰ Cfr. V. von Weizsäcker, *Empirie und Philosophie*, cit., in cui emerge anche la sua attenzione per il neo-kantismo che, secondo lui, ha tentato di nascondere la "crepa" tra filosofia e esperienza aperta da Kant.

⁴¹ "Nessun comportamento *primario* rispetto al mondo in generale (non solo rispetto al mondo esterno, ma *anche* al mondo interno, non solo rispetto ad altri io, ma anche rispetto al nostro proprio io), si esaurisce in un carattere "rappresentazionale", del prender per *vero*, ma al tempo stesso e *primariamente* (...) è sempre un comportamento percettivo assiologico-emozionale" (M. Scheler, *II*

un'opera della maturità, la fenomenologia più che come un metodo da applicare o una scienza rigorosa, si configurava come “un occhio aperto, una mano aperta, una disposizione ad accogliere l'ordine dell'amore”⁴².

Il valore quasi destinale⁴³ assunto dall'incontro di Weizsäcker con Max Scheler emerge con chiarezza da quanto il medico tedesco scrive in *Natur und Geist* ricordandone la figura e i colloqui intercorsi tra di loro a partire dalla primavera del 1923⁴⁴. La capacità scheleriana di far interagire filosoficamente saperi diversi e apparentemente distanti, la sua autentica vocazione interdisciplinare – che lo aveva portato anche a iscriversi per alcuni semestri anche a medicina⁴⁵ –, sono aspetti del suo filosofare che incontrano pienamente gli interessi di Weizsäcker, orientato sin dagli anni della sua formazione e ancor più nel suo percorso intellettuale in direzione di un costante quanto intenzionale intreccio di pratica medica e riflessione filosofica. Allo stesso tempo, la tormentata spiritualità scheleriana colpisce particolarmente la sensibilità di Weizsäcker che, dopo la guerra, avverte sempre più fortemente la necessità di un rinnovamento spirituale e religioso⁴⁶, capace di investire anche la scienza e salvaguardarla dall'inaridimento cui la esponeva una crescente tecnicizzazione. È lui stesso, del resto, ad indicare con precisione quelli che considera i numerosi punti di “simpatetica risonanza”⁴⁷ con il filosofo di Monaco: la valorizzazione della *logique du coeur*, le indagini sull'essenza della simpatia, la critica al pragmatismo scientifico-naturale e alla filosofia trascendentale kantiana⁴⁸.

formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori, trad. it. a cura di R. Guccinelli, Bompiani, Milano 2013, p. 393). Sull'apriorismo dell'emozionale in Scheler cfr. A. Donise, *Valore*, Guida, Napoli 2008, pp. 90 e sgg.; G. Cantillo, *Con sé / oltre sé. Ricerche di etica*, Guida, Napoli 2009, pp. 152 e sgg.

⁴² V. von Weizsäcker, *Pathosophie*, cit., p. 76.

⁴³ Cfr. W. Küttemeyer, *Viktor von Weizsäcker zum Gedächtnis*, in V. von Weizsäcker, D. Wyss, *Zwischen Medizin und Philosophie*, cit., p. 12. Secondo Küttemeyer la costellazione spirituale e teorica che Scheler personificava sembrava ergersi “come un destino sulla professione medica di Weizsäcker” (*ibidem*).

⁴⁴ Cfr. V. von Weizsäcker, *Natur und Geist*, cit., pp. 29 e sgg. Dal resoconto piuttosto dettagliato offerto da Weizsäcker in queste pagine traspare l'ammirazione per un uomo che, secondo il medico tedesco, non poteva lasciare indifferenti i propri interlocutori e per un filosofo che incarnava, tentando di superarle, la crisi e le inquietudini del proprio tempo.

⁴⁵ In proposito si veda almeno G. Cusinato, *La psicopatologia di Karl Jaspers e i disturbi dell'“ordo amoris” nella prospettiva di Max Scheler*, in M. Anzalone, P.A. Masullo (a cura di), *Medicina tra scienza e filosofia*, cit., pp. 35-58.

⁴⁶ In questo contesto si colloca la fondazione nel 1926, insieme a Martin Buber e Joseph Wittig, della rivista *Die Kreatur* sulla quale apparvero anche i primi saggi di antropologia medica di Weizsäcker. Riguardo agli aspetti religiosi della sua riflessione epistemologica, cfr. Ch. Link, *Die Einführung des Subjekts. Ein methodischer Umbruch in Medizin und Theologie*, in R.-M.E. Jacobi, D. Janz (hrsg.), *Zur Aktualität Viktor von Weizsäcker*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, pp. 227-245.

⁴⁷ V. von Weizsäcker, *Natur und Geist*, cit., p. 31.

⁴⁸ Cfr. V. von Weizsäcker, *Antropologia medica*, cit., p. 71.

Limitandoci all'analisi del peso che l'antropologia scheleriana ha avuto nell'elaborazione del progetto di un'antropologia medica e, nello specifico, nell'interrogazione sulla questione della soggettività che ne è alla base, possiamo seguire un'indicazione offertaci dallo stesso neurobiologo tedesco. In *Grundfragen medizinischer Anthropologie* (1948), tracciando il bilancio dell'antropologia medica e ripercorrendone le fasi di sviluppo, egli afferma che Scheler, insieme a Freud, ne è stato "testimone" o meglio vero e proprio "ostetrico"⁴⁹.

In effetti, fu proprio il filosofo di Monaco, nel febbraio del 1927, ad invitare Weizsäcker a tenere una relazione al convegno della *Kölner Kant-Gesellschaft*, relazione che divenne una sorta di presentazione pubblica del progetto dell'antropologia medica⁵⁰. In molti degli scritti weizsäckeriani della seconda metà degli anni Venti, del resto, traspare chiaramente la presenza del confronto con Scheler e con la sua volontà di rispondere a quella che, sulla scia di Kant, può essere considerata "la domanda" in cui "tutti i problemi filosofici convergono (...) 'che cos'è l'uomo?'"⁵¹.

L'interrogazione sull'uomo e l'elaborazione di un'antropologia filosofica rappresenta per Scheler "il compito filosofico che la nostra epoca chiede di risolvere con particolare urgenza"⁵². Come Weizsäcker, infatti, egli è convinto che il vasto patrimonio di conoscenze sull'uomo non abbia prodotto una reale conoscenza dell'uomo su se stesso. In questa prospettiva, fare antropologia significa innanzitutto mettere in discussione la natura e lo statuto del sapere antropologico, muovendo da una preliminare considerazione critica di tutti quei paradigmi epistemologici (l'uomo animale razionale, l'uomo figlio di Dio, etc.), accettati ciecamente - in virtù della forza che hanno assunto nella tradizione occidentale - tanto dalla coscienza comune quanto dalla scienza. Lo sforzo scheleriano, che Weizsäcker segue con interesse e condivisione, è di non soccombere *tout court* alle posizioni evoluzioniste, né di lasciarsi irretire dall'"assurda" antitesi tra *homo naturalis* e *homo rationalis*, ma di individuare una nuova e originale prospettiva di ricerca in campo antropologico. L'obiettivo dichiarato di Scheler è infatti trovare un "fondamento ultimo

⁴⁹ Cfr. V. von Weizsäcker, *Questioni fondamentali di antropologia filosofica*, cit., p. 100.

⁵⁰ La relazione, intitolata *Über medizinische Anthropologie*, venne pubblicata, nello stesso anno, sulla rivista «Philosophischer Anzeiger. Zeitschrift für die Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaft», 2 (1927/28), pp. 236-254 (trad. it. in V. von Weizsäcker, *Antropologia medica*, cit.).

⁵¹ M. Scheler, *Concezione filosofica del mondo*, trad. it. a cura di G. Mancuso, in *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, Franco Angeli, Milano 2009, p. 158. "Fin dal primo destarsi della mia coscienza filosofica domande come 'Che cosa è l'uomo?' o 'Qual è la sua posizione nell'essere' mi hanno coinvolto più intensamente e ampiamente di qualsiasi altra questione filosofica" (M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, trad. it. dell'edizione originale del 1928 a cura di Guido Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, p. 85; questa traduzione corrisponde al testo della conferenza del 1927 che Weizsäcker ebbe modo di leggere sulla rivista «Der Leuchter» e per distinguerla dal titolo della raccolta curata da M.T. Pansera, useremo la seguente dicitura: *La posizione dell'uomo nel cosmo* [1928]).

⁵² M. Scheler, *Uomo e storia*, trad. it. a cura di G. Mancuso, in *Formare l'uomo*, cit., p. 91.

di natura filosofica (...) a tutte le scienze che hanno a che fare con l'oggetto 'uomo', siano esse "scienze naturali e mediche, preistoriche, etnologiche, storiche e sociali", o si tratti di "psicologia generale" o di "caratterologia"⁵³.

In questo quadro egli propone una visione antropologica alla cui base sta la convinzione, maturata già durante la stesura del *Formalismo nell'etica* (1913-1916) e dei *Tentativi per una filosofia della vita* (1913), che ogni forma di esperienza umana e, in generale, ogni forma dell'essere abbia un'imprescindibile radice vitale ed organica. L'indagine sull'uomo, quindi, è innanzitutto indagine sul vitale come espressione di concreti rapporti empirici tra organismo e ambiente, indagine che si apre significativamente alla biologia, introducendola nell'ambito della considerazione del soggetto. Questa introduzione, tuttavia, non è per niente ingenua: il riconoscimento dell'importanza della riflessione scientifica sulla vita si lega all'altrettanto profonda consapevolezza della solo presunta obiettività del giudizio scientifico⁵⁴ e, soprattutto, alla considerazione della visione riduttiva della vita propria dell'evoluzionismo di stampo positivista, dove lo sviluppo del vivente si configurava come meccanica relazione di adattamento tra l'organismo e l'ambiente. Alla vita va, piuttosto, riconosciuto, come ha fatto Nietzsche, il suo carattere di attività, il suo essere "tendenza a *plasmare*, a *formare*"⁵⁵. Scheler, come Weizsäcker, prende le distanze tanto dalle visioni meccanicistiche che dal neovitalismo di Driesch, e individua nella psichicità l'essenziale carattere di attività della vita che è innanzitutto *esser-per-sé*⁵⁶, ipseità, capacità di rapportarsi a sé e ad un ambiente esterno. Rapportarsi che è costitutivamente orientato da una sorta di sentire emotivo nei confronti di "*resistenze*" di cui viene recepito il "*valore* di attrazione o di repulsione"⁵⁷, mediante un'attività percettiva che, come un fascio di luce, illumina quella parte dell'ambiente che è rilevante in relazione agli interessi del vivente, lasciando nell'ombra il resto.

In questa visione, in cui ogni dualismo psiche/corpo è bandito, in cui l'orizzonte della psichicità e della stessa soggettività non coincide più con quello della coscienza⁵⁸, ma con l'intero mondo della vita, si danno livelli diversi di organizzazione del fenomeno vivente, a seconda della raffinatezza e complessità dei suoi processi. Si costituisce, così, una *Stufenfolge* che non è un mero succedersi di livelli, ognuno almeno in parte riducibile a quello precedente, secondo uno schema evoluzionistico, ma il presentarsi, ogni volta, di un riposizionamento del vivente rispetto alla

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Cfr. M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M.T. Pansera, Armando Editore, Roma 2010, p. 97.

⁵⁵ *Ivi*, pp. 83-84.

⁵⁶ Mentre l'essere psichico è *esser-per-sé*, l'essere fisico è *essere-per-un-altro*. Cfr. M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlass, III: Philosophische Anthropologie*, in *Gesammelte Werke XII*, Bouvier, Bonn 1987, p. 177.

⁵⁷ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* [1928], cit., p. 105.

⁵⁸ Poiché "essere psichico" non vuol dire essere "in riferimento all'io" ma "essere in riferimento a se stesso" (M. Scheler, *Philosophische Anthropologie*, cit., p. 177).

vita. In questo senso, l'interrogazione sull'uomo non può che configurarsi nei termini di una domanda sulla sua "posizione", domanda che, nel denunciare l'essenziale relazione del vivente uomo al mondo vegetale e animale, non rinuncia, com'è noto, a individuarne l'altrettanto essenziale "eccedenza" nella sua capacità di distanziarsi, in quanto persona, dal suo centro vitale e di essere, nel contempo, centro spirituale di atti personali.

Weizsäcker fa esplicito riferimento a questa concezione della soggettività in un saggio del 1928 intitolato *Kranker und Arzt*. Qui, riflettendo sulle rappresentazioni dell'uomo che emergono dalle scienze naturali e che sono alla base anche della progressiva tecnicizzazione del sapere medico, chiama in causa l'antropologia di Scheler, attribuendogli il grande merito di aver introdotto all'interno della considerazione del soggetto l'elemento biologico e corporeo dell'uomo. L'insistenza scheleriana sull'unità psico-fisica⁵⁹ del vivente non solo consente di superare l'antitesi tra meccanicismo e vitalismo, ma implica il riconoscimento alla vita stessa di quel carattere di soggettività su cui Weizsäcker richiamerà l'attenzione lungo tutto il suo itinerario teorico rivendicando, per lo studio del vivente, metodi di indagine autonomi e diversi rispetto a quelli usati nello studio della natura inorganica.

In questa prospettiva, le premesse teoriche da cui muove l'antropologia di Scheler sono pienamente condivise da Weizsäcker che, però, mostra di non ritenere altrettanto persuasivi e convincenti gli esiti cui Scheler è giunto in quella che egli classifica come una "seconda epoca"⁶⁰ del suo pensiero, dove si collocano gli ultimi sviluppi dell'antropologia scheleriana. In essi il medico tedesco vede il frutto di un "movimento regressivo"⁶¹ sia rispetto ai presupposti da cui Scheler era partito sia agli obiettivi cui aveva mirato. Se è vero che Scheler, sottolineando il valore dell'indagine sulla dimensione biologica del soggetto, ha profondamente messo in crisi la visione astratta e teoreticistica della soggettività⁶², egli, però, ha finito per cedere all'"idealismo"⁶³. Riferendosi esplicitamente al testo della conferenza *Die Sonderstellung des Menschen*⁶⁴, Weizsäcker osserva che questo cedimento si è realizzato

⁵⁹ La stessa spiritualità di Scheler era, secondo Weizsäcker, di natura "psicofisica" e faceva sì che egli filosofasse non solo con il cervello ma anche con il cuore, la "pancia" e tutta la sua "carne", cosa che lo rendeva "l'animale più spirituale che io abbia mai visto" (V. von Weizsäcker, *Natur und Geist*, cit., p. 32).

⁶⁰ Si tratterebbe, secondo Weizsäcker, del periodo che inizia nel 1919 con l'insegnamento di Scheler a Colonia. Cfr. V. von Weizsäcker, *Kranker und Arzt*, in *GS* 5, p. 229.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Sulla critica scheleriana a una visione puramente gnoseologica e teoreticistica del soggetto cfr. G. Cantillo, *La soggettività tra "logos" e "pahtos"*, in D. Bosco, R. Garaventa, L. Gentile, C. Tuozzolo (a cura di), *Logica, ontologia ed etica. Studi in onore di R. Ciardone*, Franco Angeli, Milano 2011, pp. 172-188.

⁶³ V. von Weizsäcker, *Kranker und Arzt*, cit., p. 229.

⁶⁴ La riflessione antropologica scheleriana trova nel testo di questa conferenza, tenuta a Darmstadt nell'aprile del 1927 e pubblicata pochi mesi dopo sulla rivista «Der Leuchter», la sua formulazione più nota. Più nota ma certamente non esaustiva rispetto alla ricchezza e alla vastità della riflessione di

con l'individuazione nel *Geist* della peculiarità dell'uomo, della "spiritualizzazione" come "via dell'uomo a se stesso" e momento della sua "liberazione" dalla pressione dell'elemento vitale⁶⁵. Affermando che lo spirito "si trova al di fuori di tutto ciò che possiamo generalmente definire vita", che è un "principio opposto alla vita nel suo complesso"⁶⁶, Scheler ha prodotto una cesura tra la dimensione vitale e quella spirituale. La sua concezione dello spirito evidenzia, inoltre, una "dipendenza" dalle "categorie dell'intelletto" che sono "superate", ma non "eliminate"⁶⁷.

Molto probabilmente, nel muovere quest'ultimo appunto a Scheler, Weizsäcker si riferisce alle pagine de *La posizione dell'uomo nel cosmo* in cui il filosofo di Monaco, introducendo il concetto di persona come centro degli atti spirituali, distinto anche dai centri psichici, si richiama a Kant come a colui che, con la dottrina dell'appercezione trascendentale, "ha posto per primo lo 'spirito' al di sopra della 'psiche'"⁶⁸, poiché ha posto il fondamento di ogni esperienza del soggetto, anche di quella psichica, al di là della psiche, nella funzione unificatrice dell'Io penso. Per Weizsäcker questo riferimento all'Io penso kantiano, in cui la coscienza di sé si esprime dal punto di vista trascendentale nei termini di "una rappresentazione intellettuale pura"⁶⁹, è indicativo di quanto in Scheler, che pure ha compiuto per molti versi un decisivo passo in avanti rispetto al trascendentalismo di Kant, agiscano ancora molte delle sue categorie che finiscono per strutturare anche il suo concetto di spirito.

La conclusione che ne trae Weizsäcker è piuttosto netta: *La posizione dell'uomo nel cosmo* offre, in definitiva, l'immagine di un uomo che non ha "i piedi per terra"⁷⁰, bensì compie un movimento di elevazione che sembra di fatto coincidere con una presa di distanza dal suo radicamento biologico. Per giungere ad una "dot-

questo pensatore sui temi dell'antropologia filosofica, cui intendeva dedicare un'opera più ampia (come del resto testimonia il vol. III del *Nachlass*). Sulla complessa vicenda editoriale di questa conferenza si veda G. Cusinato, *Guida alla lettura*, in M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* [1928], cit., pp. 7 e sgg.

⁶⁵ V. von Weizsäcker, *Kranker und Arzt*, cit., p. 229.

⁶⁶ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* [1928], cit., pp. 119-120.

⁶⁷ V. von Weizsäcker, *Kranker und Arzt*, cit., p. 229.

⁶⁸ "Già Kant, nella sua profonda dottrina sull'appercezione trascendentale, ha sostanzialmente messo in luce una nuova *unità del cogitare* intesa come 'condizione di ogni possibile esperienza e con ciò anche di ogni oggetto d'esperienza' (...) unità quindi che ci rende accessibile la nostra vita interiore. *In tal mondo egli ha posto per primo lo 'spirito' al di sopra della 'psiche'* rifiutando espressamente di ricondurre tale unità al gruppo di funzioni di una presunta sostanza psichica, che potrebbe essere fittiziamente supposta solo come reificazione ingiustificata dell'*unità attuale dello spirito*" (M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* [1928], cit., p. 133).

⁶⁹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 2005, B 422, p. 347.

⁷⁰ V. v. Weizsäcker, *Kranker und Arzt*, cit., p. 229.

trina della realtà effettuale dell'uomo (non dello spirito)", è necessario, invece, secondo il medico tedesco "rovesciare"⁷¹ quell'ordine tradizionale dei valori di natura e spirito che in Scheler continua, nonostante tutto, a sussistere.

Se dunque Weizsäcker non esita nel riconoscere che Scheler, con le sue teorie, è venuto incontro al "bisogno di antropologia medica su quasi tutti i punti"⁷², in lui matura già alla fine degli anni Venti, la consapevolezza che all'antropologia medica spetta il compito di "costruire da sé la gerarchia dei suoi valori"⁷³.

3. SOGGETTIVITÀ E RELAZIONE

Come abbiamo avuto modo di rilevare, uno dei punti di più significativo contatto tra Scheler e Weizsäcker, considerato a tutt'oggi il fondatore della medicina psicosomatica, è rappresentato senz'altro dalla comune affermazione dell'unità psico-fisica del vivente e dall'esigenza scheleriana di "assumere l'ordine dell'orizzonte affettivo-pulsionale della vita come l'originario ineludibile che introduce la psichicità della vita"⁷⁴, esigenza che per molti versi sostanzierà la successiva elaborazione weizsäckeriana del concetto di patico⁷⁵. Ma, proprio con lo sviluppo di questa fondamentale categoria dell'antropologia medica e della teoria del *Gestaltkreis*⁷⁶, la presa di distanza critica da Scheler si delinea in maniera più risoluta. In particolare, in *Pathosophie* - opera che, negli intenti di Weizsäcker doveva costituire il compimento del progetto di un'antropologia medica - emergerà chiaramente uno dei piani sul quale la sua prospettiva antropologica diverge profondamente da quella di Scheler. Questo piano è rappresentato dall'interrogazione in cui si radica la loro antropologia: se per Scheler dobbiamo chiederci cos'è l'uomo, nel tentativo di trovare un'essenza⁷⁷ che ne legittimi la specifica "posizione" nel cosmo, per

⁷¹ *Ivi*, pp. 228-229. Il termine usato da Weizsäcker è *Umsturz* e appare come un diretto riferimento al volume scheleriano *Umsturz der Werte* (1919) e quindi a quel "primo" Scheler che egli mostra di preferire.

⁷² Cfr. V. von Weizsäcker, *Antropologia medica*, cit., p. 71.

⁷³ V. von Weizsäcker, *Kranker und Arzt*, cit., p. 229.

⁷⁴ P.A. Masullo, *Il patico come modo essenziale della "forma-vita"*, «Thaumazein», 2 (2014), p. 442.

⁷⁵ Su questo tema si veda il recente contributo di H. Wiedebach, *Pathische Urteilskraft*, Karl Alber, Freiburg-München 2014.

⁷⁶ Il *Gestaltkreis* rappresenta per Weizsäcker il carattere essenziale dell'accadere biologico, il suo divenire attraverso il contrasto, il suo permanere nel mutamento, il suo ordine non lineare, "comparabile ad una retta, ma ad un cerchio, (...) al suo ritorno in se stesso" (V. von Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa*, cit., p. 256). La circolarità che emerge sul piano epistemologico è in realtà il "riflesso" della struttura stessa del divenire del vivente, la "forma" del suo accadere. In questo senso il *Gestaltkreis* è teoria solo se per teoria intendiamo, con Weizsäcker, "un comportamento del pensiero che segue il suo oggetto", che prende parte, quindi, al suo divenire, lo incontra e lo esperisce (V. von Weizsäcker, *L'intento principale della mia vita*, trad. it. a cura di S. Spinsanti, in S. Spinsanti, *Guarire tutto l'uomo*, cit., p. 145).

⁷⁷ L'antropologia filosofica è una "scienza fondamentale dell'essenza e della struttura essenziale dell'uomo" (M. Scheler, *Uomo e storia*, cit., p. 91).

Weizsäcker fare antropologia non significa tanto trovare “una struttura comune a tutti gli uomini”, dire “cos'è l'uomo”, ma, piuttosto, “cosa diventerà”⁷⁸.

In Weizsäcker è proprio l'impossibilità di determinare l'uomo, in quanto vivente, a rappresentare il tratto caratteristico e originale della sua proposta teorica. Come mostrerà in *Der Gestaltkreis*, nell'incontro con la *Umwelt* l'organismo si comporta *soggettivamente*, in modo non casualmente prevedibile e, nel contempo, si sperimenta come costantemente esposto all'instabilità, alla trasformazione, se non proprio alla crisi, allorché *incontra* situazioni che, irrompendo impetuosamente, “minacciano” l'io, mettono in discussione l'unità del vivente, gli richiedono di trasformarsi, di passare “dalla finitezza instabile alla stabilità di una finitezza”⁷⁹. In queste situazioni di crisi⁸⁰ emerge come la stessa soggettività dell'organismo, la sua unità come io, non sia un dato di fatto, non sia “un possesso fisso”⁸¹ ma una continua conquista. La soggettività e l'unità dell'io si “costituisce soltanto nella sua incessante restaurazione lungo la strada dell'instabilità e della crisi”⁸².

L'esser soggetto del vivente si rivela, quindi, non come un attributo ontico ma come espressione dell'essenziale carattere patico della vita stessa. Quest'ultimo, infatti, “non indica l'essere, ma il subire (*das Leiden*)”, non indica una datità, ma un divenire che si manifesta “tanto nel fisico che nello psichico”⁸³. In *Der Gestaltkreis*, con l'attributo patico, Weizsäcker condensa e esprime la “situazione” e la “maniera di esistere del vivente” introducendo sostanzialmente una *Spaltung* tra due diversi modi di esistere: quello ontico e, per l'appunto, quello patico. “Lo stato patico è in fondo sinonimo della scomparsa dell'ontico” e nelle crisi di trasformazione patite dal vivente, in cui il vivente, potenzialmente è “tutto” ma “attualmente” è “niente” possiamo osservare proprio “la lotta a morte ingaggiata tra l'attributo patico e quello ontico”⁸⁴.

In quanto radicalmente patico, il vivente, e quindi anche l'uomo come vivente, non si dà come un ente, ma come un diveniente; anzi lo “stato patico”, segnando il tramonto dell'ente, segna la fine dell'indagine sull'uomo inteso come ente ed evidenzia i limiti delle categorie scientifiche tradizionalmente utilizzate in tale indagine. L'alterità tra ontico e patico, infatti, è tale da richiedere registri linguistici e categorie di studio diverse. Se gli enti, gli oggetti, le mere cose, per essere rappresentati, non

⁷⁸ V. von Weizsäcker, *Pathosophie*, cit., p. 224.

⁷⁹ V. von Weizsäcker, *La struttura ciclomorfà*, cit., p. 241.

⁸⁰ “Fa piacere quando noi possiamo spiegare in modo causale una paralisi attraverso l'interruzione dei nervi (...). Ma vi sono condizioni o eventi nei quali il processo vitale sembra interrompere le strade così indicate dalla catena causale. Possiamo conoscere un esempio del fenomeno che vogliamo riassumere col nome di *crisi*” (*Ivi*, p. 240). Sulla connessione tra crisi e soggettività, cfr. V. Rasini, *Antropologia della soggettività. Il destino dell'ente “patico” e l'uomo*, in «S&F_ scienzae filosofia.it», 3 (2010), pp. 118-125.

⁸¹ V. von Weizsäcker, *La struttura ciclomorfà*, cit., p. 244.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ivi*, pp. 256-257.

⁸⁴ *Ivi*, p. 258.

hanno bisogno di nessun'altra determinazione “che il loro semplice esserci”⁸⁵ (di una pietra, dirò che è grande, è grigia, è levigata), per esprimere qualcosa di essenziale in relazione ad un oggetto che è anche soggetto, ad un essere vivente quale è l'uomo, non saranno sufficienti il verbo essere e una serie di enunciati assertivi: “Qualora io prenda in considerazione me stesso o qualche altro essere vivente, più che il mio esserci sarà molto più essenziale il mio vivere”; e in questo vivere, continua Weizsäcker, io “non dico infatti ‘io sono’, ma io *vorrei* o *voglio*, oppure io *posso*, *devo*, mi è *lecito*, mi *sento obbligato* o al contrario, *non* voglio questo, *non* mi è lecito quell'altro, etc.”⁸⁶.

La biologia e la medicina ampliano così di molto il campo delle categorie di comprensione della vita includendovi le categorie patiche (*können*, *wollen müssen*, *sollen*, *dürfen*) intese da Weizsäcker come “modi” del soggetto che si concretizzano su qualcuno nella sua relazione con qualcun altro e svelano così, l'essenziale relazionalità della vita stessa, il suo fondamento sociale e intersoggettivo.

Appare evidente che, nella prospettiva assunta dall'antropologia medica weizsäckeriana, l'uomo non è tanto oggetto di conoscenza, ma soggetto di un'esperienza: l'esperienza della malattia, che ogni volta si decide e si configura nell'imprevedibilità della risposta alla crisi che essa determina, così come nelle possibilità aperte dall'incontro e dalla relazione tra medico e paziente. Alla luce di quella che Weizsäcker non esita a definire come la “struttura intersoggettiva dell'organico” in cui si radica l'originaria apertura intersoggettiva del soggetto⁸⁷ e la costitutiva eticità dell'umano, la sua antropologia medica non muove dallo studio di “un essere, ma di un incontro”⁸⁸, mette al centro non tanto l'uomo ma l'indefinita dinamica del suo mutamento.

Nella relazione terapeutica tra medico e malato questa dinamica si configura in un processo reciproco quanto speculare che, investendo entrambi i protagonisti della relazione, manifesta esemplarmente il carattere *bipersonale*⁸⁹ o *duale* del soggetto individuale. Esso agisce dal piano dei legami vitali e biologici fino a quello dei legami morali e spirituali, rivelando l'esistenza di una sorta di vincolo originario tra

⁸⁵ V. von Weizsäcker, *Anonyma Scriptura*, trad. it. di T. Henkelmann in *Filosofia della medicina*, cit., p. 178.

⁸⁶ *Ibidem*. Sulle categorie patiche nel rapporto medico-paziente, cfr. D. Janz, *Sul pentagramma patico di Viktor von Weizsäcker come linea direttrice pratica nelle relazioni tra medico e paziente*, in «Teoria», XXXI/1 (2011), pp. 93-101.

⁸⁷ “L'atto biologico, è già, in quanto tale, apertura intersoggettiva, poiché esso, in quanto *atto*, è immediata *relazione-con* qualcosa di altro da sé” (P.A. Masullo, *Patosofia*, cit., p. 77).

⁸⁸ V. von Weizsäcker, *Pathosophie*, cit., p. 103.

⁸⁹ “(...) ogni terapia e direzione dell'anima non è un atto causale unilaterale, ma sorge sulla base di una originaria dualità, tanto dal punto di vista biologico, perché ogni relazione ha il destino che le assegna il tipo di legame vitale sussistente tra due persone, e dal punto di vista metafisico perché la norma etica rivela il suo reale significato soltanto se è espressa nel rapporto tra due persone, senza di cui resta un mero apparire privo di essere” (V. von Weizsäcker, *Biologia e metafisica*, trad. it. a cura di P.A. Masullo, Edizioni 10/17, Salerno 1987, p. 89).

i viventi, per cui Weizsäcker, in un ciclo di lezioni tenute nel 1926⁹⁰, giunge ad affermare che noi: “non siamo originariamente un individuo (...), ma siamo originariamente persone legate, né *I'io* è l'assoluto metafisico, bensì il *noi*”⁹¹. Nella relazione medico-paziente questo legame si presenta nei termini di una sorta di “solidarietà metafisica” che rende possibile l’*“Ausgleich”*⁹² tra medico e paziente: essi non sono un *soggetto* e un *oggetto* (di studio o di cura), ma due soggetti che condividono tanto l'evoluzione quanto la responsabilità del processo terapeutico.

Opera qui su Weizsäcker, in maniera potente, la lezione scheleriana dell'inoggettivabilità della persona, dell'impossibilità di ridurla a una cosa⁹³. Ma, come lo stesso Scheler riconoscerà, riferendosi proprio al ciclo di lezioni del 1926, Weizsäcker “applica all'antropologia medica la teoria della ‘solidarietà degli atti personali’ esposta nel *Formalismo*”⁹⁴. Riprende, cioè, la “dottrina dell'originaria *corresponsabilità* d'ogni persona per la salvezza morale della totalità degli ambiti personali (principio di solidarietà)”⁹⁵, secondo la quale ogni atto spirituale è caratterizzato da “oggettiva reciprocità”⁹⁶; di conseguenza, ogni singolo individuo condivide con gli altri la responsabilità di realizzare, attraverso il suo agire, l'ordine dei valori, così come i meriti o le colpe che da tale agire conseguono.

È nell'orizzonte di queste dottrine scheleriane che può essere inquadrata compiutamente la critica condotta nel 1926 da Weizsäcker a quelle prospettive teoriche, filosofiche e terapeutiche⁹⁷ che guardano all'io nella sua isolatezza e astrazione, tralasciando il fatto che la persona “è essenzialmente e originariamente per l'altro”⁹⁸, sia da un punto vista fisico, vitale che spirituale. È, invece, solo dall'originaria

⁹⁰ Si tratta delle lezioni tenute nel 1926 presso il Seminario apologetico di Helmstedt. Esse furono raccolte e pubblicate nel 1926 con il titolo *Seelenbehandlung und Seelenführung. Nach ihren biologischen und metaphysischen Grundlagen betrachtet* (cfr. *GS* 5), poi ripubblicate nel 1955 con il titolo *Menschenführung. Nach ihren biologischen und metaphysischen Grundlagen betrachtet* (trad. it. a cura di P.A. Masullo in *Biologia e metafisica*, cit.). In esse Weizsäcker, come ricorderà anni dopo, aveva cercato di costruire un “ponte tra la psicoterapia medica di impianto psicoanalitico e la cura spirituale dell'anima” (V. von Weizsäcker, *Begegnungen und Entscheidungen*, in *GS* 1, p. 318).

⁹¹ V. von Weizsäcker, *Biologia e metafisica*, cit., p. 129.

⁹² V. von Weizsäcker, *Begegnungen und Entscheidungen*, cit., pp. 318 e 319.

⁹³ Cfr. M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 460. Sull'apparente aporia tra l'impossibilità di oggettivare la persona e il progetto di un'antropologia filosofica, cfr. almeno H.R. Sepp, «*Esse in actu*». *Margini dell'antropologico nell'ultimo Scheler*, «Discipline filosofiche», XX-2 (2010), pp. 21-132.

⁹⁴ M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 35.

⁹⁵ *Ivi*, p. 15. Scrive ancora Scheler, difendendo il suo personalismo dall'accusa di individualismo, “non la persona ‘isolata’ ha un valore morale (...) ma la persona che sa di essere originariamente unita a Dio, che si sente orientata verso il mondo nell'amore solidale con l'intero mondo dello spirito e dell'umanità” (*ibidem*).

⁹⁶ Cfr. M. Scheler, *Politica e morale*, trad. it. a cura di L. Allodi, Morcelliana, Brescia 2011, p. 136.

⁹⁷ I due riferimenti critici di Weizsäcker in queste pagine sono Kant e Freud.

⁹⁸ V. von Weizsäcker, *Biologia e metafisica*, cit., p. 128.

unità degli uomini” che “ogni antropologia può ancora partire⁹⁹: se non si assume questo punto di vista, se si rimane nella prospettiva di una conoscenza oggettivante diretta a una realtà data, definita e isolata, il problema da cui è scaturita la riflessione antropologica weizsäckeriana – chi è colui che dice io? – rimane “insoluto”¹⁰⁰.

Per tentare di risolverlo, o quanto meno di non perderlo di vista, l’antropologia medica compie un mutamento di ordine epistemologico¹⁰¹, individuando nell’incontro e nella relazione (tra psiche e corpo, tra io e *Umwelt*, tra medico e malato) il “nucleo concettuale” di una nuova concezione della scienza e della scientificità della medicina, che “introduce” il soggetto al suo interno. Ma, in una prospettiva del genere, lo scheleriano riconoscimento della “soggettività” come qualità propria di tutti gli organismi viventi, non si traduce in una superficiale negazione o limitazione dell’oggettività. Introdurre il soggetto in biologia e quindi anche in medicina, significa, piuttosto, tener fermo il legame indissolubile tra soggettivo e oggettivo, che non possono più essere nettamente distinti. Scrive infatti: “Non si tratta né di una pura soggettività né di una pura oggettività bensì dell’unione di ambedue. Proprio per questo è (...) da sottolineare un cambiamento del concetto di scienza. Questo significa che scienza non vale qui semplicemente come “conoscenza oggettiva”! Ma scienza vale come un *corretto modo di relazione di soggetti e oggetti*”¹⁰².

⁹⁹ *Ivi*, p. 138.

¹⁰⁰ V. von Weizsäcker, *Il medico e il malato*, cit., p. 95.

¹⁰¹ Si tratta di un mutamento che, come lo stesso Weizsäcker sosterrà, si inserisce nell’orizzonte più ampio di una rivoluzione epistemologica che ha prodotto una nuova concezione della scienza, visibile già nella fisica quantistica. Con il principio di complementarietà di Bohr e quello di indeterminazione di Heisenberg veniva in primo piano sia il comportamento dell’oggetto osservato sia l’azione del soggetto osservante che, così facendo, veniva “introdotto” in fisica. Sulle analogie tra le riflessioni epistemologiche weizsäckeriane e le teorie di Bohr e Heisenberg cfr. C.F. v. Weizsäcker, *Gestaltkreis und Komplementarität*, in P. Vogel (hrsg.), *Viktor von Weizsäcker. Arzt im Irrsinn der Zeit. Eine Freundesgabe zum 70. Geburtstag am 21.4.1956*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956, pp. 21-53; Id., *Viktor von Weizsäcker zwischen Physik und Philosophie*, in P. Hahn, W. Jakob (hrsg.), *Viktor von Weizsäcker zum 100. Geburtstag*, Springer, Berlin 1987, pp. 72-79. Indaga la possibile ma non molto probabile influenza esercitata da Weizsäcker su Bohr, K. M. Meyer-Abich, *Komplementäre Erfahrung von Ganzheit im Gestaltkreis*, in R.-M. E. Jacobi (hrsg.), *Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in der Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften*, Duncker & Humblot, Berlin 1997, pp. 21-39.

¹⁰² V. von Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa*, cit., pp. 14-15.

IS 'HISTORY' REPEATING ITSELF? THE CASE OF FISH AND ARTHRO- PODS' SENTIENCE AND WELFARE

BARBARA DE MORI

Padua University, Italy

Department of Comparative Biomedicine and Food Science

barbara.demori@unipd.it

SIMONA NORMANDO

Padua University, Italy

Department of Comparative Biomedicine and Food Science

simona.normando@unipd.it

ABSTRACT

Animal welfare is an important concern in modern society. The most common ethical underpinning of animal welfare is the concept of sentience. However, there is no agreement yet on the definition of sentience and on which features are essential for a species to be classified as sentient. Unsurprisingly, hot debates flare up periodically about whether a certain species could be considered as sentient and thus on whether its welfare should be granted. In the present paper, we outline the repetitive tendency of such debates, using fish and arthropods as an example. Up to now, these debates tend to end with the vast majority of researchers either recognising sentience in the target species or advising the use of the precautionary principle and thus tentatively act as if the species is sentient in order to take decisions regarding its welfare status. The debate then usually moves to a species progressively less similar to humans and the cycle of the 'sliding scale' begins anew. In view of this tendency, we discuss whether it would be advisable to reject the idea of a sliding scale when welfare relevant decisions are at stake.

KEYWORDS

Fish, invertebrate, animal sentience, ethics, animal welfare.

INTRODUCTION

Animal welfare is at the centre of growing concern in society today and has received much scientific and ethical interest in the last decades, generating an interdisciplinary approach to it¹. Although there is disagreement on whether access to

¹ See Håstein, Scarfe and Lund, 2005; Fraser, 2008.

welfare should be linked to consciousness or just sentience², the most common ethical underpinning of animal welfare is based on the concept of sentience. If there are scientific evidences supporting that an animal is sentient, it deserves ethical consideration³ and its welfare can be impaired.

Of course, this link between ethics and animal welfare depends on how sentience is conceived. Different definitions of sentience imply different moral considerations for different animals. The absence of a universally agreed upon definition of sentience and of consciousness and of the differences between the two, does not help in this matter⁴. In this paper, we will refer mainly to sentience, deeming it outside the scope of the argumentation to discuss in depth the relationship between it and higher ‘degrees’ of consciousness⁵.

Unsurprisingly, hot debates flare up periodically about whether a certain species could be considered as sentient and thus on whether we have any obligations to grant it a life worth living. In a recursive trend, reminiscent of one of the social behaviour themes Rosnow identifies in Gianbattista Vico’s writings⁶, most of the sentience debates tend to develop through a similar pattern. They tend to go from unawareness regarding the issue, through hot scientific and ethics debates, to a final stage in which there is a near consensus on the matter, and up to now usually sentience has been recognised. Of course, even in this final stage, some authors irreducibly disagreeing could still be found, and the implementation of equal welfare consideration in practice can still need time even if sentience has been agreed upon. The debate then tends to move on to concern a non-human animal type progressively less similar to human being, regarding which the cycle begins anew.

In more or less recent times, such a debate has concerned even mammals and human infants, also deemed until recently to have only reflective responses due to nociception⁷. However, the repetitive pattern of sentience debates is becoming more and more evident in recent times when debates are not so far apart in time. A good example is the recent controversy concerning arthropods (e.g., insects, crustaceans, arachnids)⁸, which closely resembles the not so temporally distant one concerning fish⁹ and is undermined by the same controversies¹⁰.

² See Dawkins, 2017.

³ As defined in Bovenkerk and Meijboom, 2012.

⁴ See, for example, Yue Cottee, 2012.

⁵ At least since the Cambridge Declaration (see Panksepp *et al.*, 2012) it seems there is a general agreement about the idea that feelings that are involved in the perception of pain, suffering and pleasure need not necessarily be referred to as the presence of a higher/access consciousness, which is able to elaborate a notion of self. Notwithstanding, the controversy still remain. See below for some hints.

⁶ See Rosnow, 1978.

⁷ See Bellieni, 2012.

⁸ See, for example, Broom, 2013; Carruthers, 2007; Horvath *et al.*, 2013; Mason 2011; Perry and Baciadonna, 2017.

⁹ See, for example Sneddon *et al.*, 2018.

¹⁰ See, for example, Porcher, 2018.

1. SENTIENCE AND ANIMAL WELFARE: THE CASE OF FISH AND ARTHROPODS

Researchers in animal welfare science have made it progressively evident that animal welfare strongly depends on how an animal *feels* and responds to its living conditions¹¹: sentience appears to be the step from which to start studying animal welfare. For the animals traditionally admitted in the realm of sentience, animal welfare has been investigated as a *state* of the individual animal¹², and to determine it, it has been investigated not only its functional and physiological responses, but also its ethological and cognitive responses. In this sense, the observation of the animal's subjective needs has turned out to be not only a professional demand, but also a moral one, giving the animal an inherent value and telling us how it perceives its living conditions from its perspective¹³. As an expression of good science and social responsibility, in 2009 the Farm Animal Welfare Council (FAWC), the most important international organization for an independent research on animal welfare, proposed to define animal welfare as a 'life worth living' for the animals¹⁴. Echoing ethical reflections on animals' dignity and inherent value¹⁵, this definition shifts the focus of scientific research from measuring external parameters and the environment in which animals live to the animals themselves, using animals' indicators to evaluate their living conditions¹⁶. Animals have become subjects *of their life*, as Tom Regan has already stated in animal ethics in the Eighties¹⁷, and animal welfare science and research need to focus directly on individual animals in order to evaluate their responses in terms of welfare. To be the subject of its own life for an animal it means that its life may be better or worse *to it*, regardless of the objective and external measurements and judgements we can formulate.

What to do, then, regarding animals about whom there is no consensus on their status as sentient beings? In past times, this question has justified the *a priori* exclusion of some categories of animals, for example fish, from being granted the same animal welfare status of other species. The debate on whether it was ethically and scientifically legitimate to include fish in the realm of sentience flared in the first decade of the 21st century. At present, most scientists/academics either acknowledge fish sentience or state that there is enough evidence to say that some fish may be

¹¹ See, for instance, Duncan, 1993, 2016; for a general overview on animal welfare research see Fraser, 2008, 2009.

¹² See Broom, 1991.

¹³ See Stamp Dawkins, 1980; 1990.

¹⁴ See FAWC, 2009.

¹⁵ See, for instance, Van de Veer, 1983; Regan, 1983.

¹⁶ On the development of animal indicators as a tool to assess animal welfare, e.g., Whay et al., 2003.

¹⁷ See Regan, 1983.

sentient and thus justify the use of the precautionary principle¹⁸. Also the majority of the general public now tends to deem fish as sentient beings¹⁹, and hot debates, such as that sparked by Key's denial of fish ability to feel pain, still flare up²⁰.

The main objection to fish sentience has always been that fish lack the neocortex, a six layered type of cortex present only in mammals, which is involved in human capacity for conscious awareness²¹. A similar, stronger, objections stands for arthropods, which have a simpler nervous system, consisting of less neurons, located in several distributed ganglia, which is deemed likely to limit advanced information processing²². However, there is no known minimum brain size requirement for the emotional experience of pain²³, and convergent evolution (i.e., the fact that in different species different structures evolve for the same function) is well accepted²⁴. Moreover, both fish and arthropods present nervous system differentiation²⁵.

Analogies between fish/arthropods and mammals can be found also at other levels. A neuro-endocrine stress response analogous to that in mammals, resulting in the liberation of adrenaline and noradrenaline and of cortisol, is found in teleost fish²⁶ and it is influenced by stressor predictability as is in other animals²⁷. A stress hormone, called the Crustacean Hyperglycaemic Hormone (CHH), converting glycogen into glucose and causing increased lactate concentration, as corticosteroids do in vertebrates, has been found in decapods²⁸. A rapid rise in glucose and lactate in response to tissue damage, analogous to the vertebrate stress response was found in the edible crab (*Cancer pagurus*)²⁹.

¹⁸ See, for instance, EFSA, 2009; Braithwaite et al., 2013; Bshary & Brow, 2014; Bshari, Gingsins & Vail, 2014; Smith, 2014; Brown, 2015; Feinberg & Mallat, 2016; Seber, 2016; Lucon-Xiccato & Bisazza, 2017; Vila Pouca & Brown, 2017; Woodruff, 2017; Demin et al., 2018; Graham, von Keyserlingk & Franks, 2018a,b; Knutsson and Munthe, 2018; Sneddon et al 2018; Colson *et al.*, 2019.

¹⁹ See, for instance, Santiago Rucinke, Oliveira Souza & Maiolino Molento, 2017. However, disagreement remains (e.g., Rose et al., 2014; Key, 2015, 2016; Rose, 2016).

²⁰ See Key 2016.

²¹ See Rose, 2002.

²² See Bullock et al., 1977.

²³ See Adamo, 2016a.

²⁴ See Yue Cottee, 2012; Edelman, 2016; Jones, 2016.

²⁵ For fish, regarding lateralization, dopaminergic connections and pallium specialized areas: Bisazza, Pignatti & Vallortigara, 1997; Portavella, Vargas, Torres & Salas, 2002; Broglio et al., 2005, Portavella and Vargas, 2005; Vargas, Bingman, Portavella, López, 2006; De Santi, Sovrano, Bisazza & Vallortigara, 2001; Karenina, Giljov & Malashichev, 2013, O'Connell, Fontenot, & Hofmann, 2011. For arthropods, regarding the specialized high-order associative functions of the mushroom bodies in the supraesophageal ganglia: Strausfeld, 2002; Avarguès-Weber and Giurfa, 2013; Giurfa, 2013.

²⁶ See Sumpter, 1997; Brydges, Boulcott, Ellis, Braithwaite, 2009.

²⁷ See Galhardo, Vital, Oliveira, 2011a.

²⁸ See Lüschen *et al.*, 1993.

²⁹ See Elwood, 2012.

Nociception and Pain in fish and arthropods

What seems immediately obvious is that, if we are scientifically justified in applying the notion of sentience and, consequently, of welfare also to fishes, our moral obligation to the protection and promotion of their welfare applies first and foremost to the thorny question regarding their ability to experience *pain* and *suffering*. As famously stated by Jeremy Bentham, “the matter is not ‘Can they reason? Can they talk?’ rather ‘Can they suffer?’”³⁰.

The third of the well-known Five freedoms, which constituted a landmark in the animal welfare scientific literature until recently³¹, explicitly underlined that to promote the welfare of animals the ‘freedom from pain and suffering’ is crucial, as is the ‘freedom to express normal behaviour and to have pleasurable experiences’. In general, pain, though very well investigated, is still a very difficult topic to be understood, both from the phylogenetic point of view and in accordance to its ‘evolutionary’ aims. Is an objective evaluation of it even possible? Though it may seem easy to interpret it according to the survival of the individual being, the impact of its chronic symptoms are not easy to interpret, and so are the ways of occurrence in the different animal species. Furthermore, pain may be of different kinds: it may be acute or chronic, mild or severe, but most of all it is a *subjective* experience, which can be shown on both sensorial and emotional grounds, and consequently needs to be investigated not only from a neurophysiological standpoint, but also a behavioural one.

Thus, if today, in the light of the development of research, we might refer to pain as an unpleasant experience, not only sensorial but also emotional, we must look at the issue of suffering in order to complete its meaning and its importance³². With reference to the emotional sphere, what pain as a subjective experience can cause, is *in primis* a suffering condition (which, however, can emerge independently of pain), as well as a psychological disease condition, whose chronicity may change according to the variation in both internal and external conditions.

From an ethical point of view, the scenario gets even more complicated: if welfare mainly concerns the way an animal feels, the state of suffering and feeling pain (but also pleasure) determines, on the emotional ground, a qualitatively relevant change in its life condition, i.e. in the subjective quality of individual existence. Therefore, if we recognize that an animal with an even slight perception of pain and pleasure is the *subject of its own life*, its subjectivity acquires a crucial importance in demanding it to be considered. The main interest of animals capable of feeling pleasure and

³⁰ Bentham, 1907, p. 312.

³¹ The *Five Freedoms* is the official definition of Animal Welfare that was offered in 1979 by FAWC, the Farm Animal Welfare Council, the same Institution that in 2009 has defined welfare as “a life worth living”. Cfr. Farm Animal Welfare Council, 1979.

³² Pain is currently defined as an unpleasant sensory and emotional experience associated with actual or potential tissue damage. Cfr. IASP 1979.

pain, seems to be that of not feeling pain and suffering, and to experience pleasure instead³³.

The argument here does not evidently require us to deal with issues that are harder to consider, such as those concerning their supposed – or not – belonging to the moral community, the recognition of rights for them, their having (or not having) consciousness, and so on. Rather, the appeal is directed to our obligation to respect and provide them for a life worth living. As stated in 2010 by C. Whates, President of the FAWC, paraphrasing Bentham, “*The question is not just, “Do they suffer:?” nor, “Are their needs met:?” but rather, “Do they have a life worth living:?”*”³⁴. It becomes crucial, therefore, from both a scientific and ethical point of view, to understand their perspective and to acquire an access, even indirectly, to their subjective experiences.

The presence of functional nociception mechanisms and pathways and of the related behavioural responses is generally recognised to both fish and arthropods³⁵. More debated is whether fish and arthropods feel pain, especially the emotional component of it. Already in 2003, Sneddon, Braithwaite and Gentle, however, supported the hypothesis that fish could also have pain perception, as a negative mental state³⁶. They found irritants injected trout showed reduced neophobia when exposed to a novel object compared to controls injected with saline, whereas a third group of trout, also acetic acid-injected, but then also administered morphine, acted more similar to controls. The authors interpreted their findings as suggesting that fish had pain perception because higher order behaviour patterns, such as attention, were changed by the administration of the noxious stimulus³⁷. Other studies supporting the ability of teleost fish to feel pain were performed in the following years, mostly using the fear induced avoidance learning paradigm³⁸. This paradigm consists in training fish to form classical associations between neutral stimuli and negative (unconditioned) experiences (usually either being electric-shocked or being netted) and then measure their avoidance of the conditioned stimulus in absence of the negative one to which it had been associated. Fish also showed modulation of their avoidance response to have access to a resource³⁹. Such modulation was influenced by a cost/benefit ratio⁴⁰, using food as the resource and varying both food

³³ See Boissy *et al.*, 2007.

³⁴ Whates, 2010, p. 469.

³⁵ See for fish: Dunlop and Lamig, 2005; Taylor *et al.* 2017; Nordgreen *et al.*, 2007; Sneddon, Braithwaite and Gentle, 2003a; Braithwaite, 2010; Sneddon, 2002; Roques *et al.* 2012; for arthropods: Johnson & Carder, 2012 Lozada *et al.* 1988; Walters, 2018.

³⁶ See Sneddon, Braithwaite and Gentle, 2003b.

³⁷ See Braithwaite, 2010, p 51.

³⁸ See Yue *et al.*, 2004; Dunlop, Millsopp, and Laming, 2006; Millsopp and Laming, 2008; Millot *et al.*, 2014.

³⁹ See Dunlop, Millsopp, and Laming, 2006.

⁴⁰ See Millsopp and Lamig, 2008.

deprivation levels and shock intensities, supporting the idea that shock avoidance in fish is not purely a reflex action, but an elastic response subjected to trade-off phenomenon⁴¹. In 2012, Martins and co-authors, revising the cited evidence, could state that it suggested that fish respond to stimuli in manners that indicate that they are likely to find and perceive them as unpleasant, thus showing the capacity of experiencing negative affective statuses, such as pain and fear.

Evidence of nociceptive sensitization and pain-like states in arthropods have been also accumulating⁴². Already in 1988, Denti and co-authors trained crabs (*Chasmagnathus granulatus*) with a paradigm similar to that used to induce inhibitory avoidance in vertebrates, finding that crabs learned to avoid entering a light compartment in which they had previously been shocked, and retained learning for at least for 3 hours⁴³. Perrot-Minnot and colleagues induced an anxiety-like state (expressed through increased sheltering behaviour in the absence of predation risk) in *Gammarus fossarum* using electric shocks⁴⁴. Increasing the number of electric shocks increased also refuges' use and delayed behavioural recovery. The effect was mitigated by pre-treatment with a metabotropic glutamate receptor group II/III agonist. Elwood and Appel found that the response of hermit crabs (*Pagurus bernhardus*) to a noxious stimulation was not solely reflexive in nature (i.e., due to nociception)⁴⁵. The crabs' responses were traded off against other motivational requirements (retaining a preferred shell), and the experience resulted in future avoidance of the situation, suggesting the experience was remembered and had a negative connotation attached to it.

2. THE DEFINITION OF SENTIENCE AND THE CASE OF FISH AND ARTHROPODS

Even in the light of such evidence, for a long time, a *scientific ideology*⁴⁶ has characterized the way in which science evaluated subjective experiences in animals, denying evidence of pain, suffering and pleasure, and of any form of consciousness, or at least stating that mental states could not be scientifically investigated in animals⁴⁷. In 2012, a group of neuroscientists signed the well known *Cambridge Declaration on Consciousness*, unmistakably declaring that “convergent evidence indi-

⁴¹ See Dunlop *et al.*, 2006.

⁴² See Walters, 2018.

⁴³ See Denti, Dimant and Maldonado, 1988.

⁴⁴ See Perrot-Minnot, Banchetry and Cézilly, 2017.

⁴⁵ See Elwood, Appel, 2009.

⁴⁶ See Rollin, 1989.

⁴⁷ See Dawkins, 2015.

cates that non-human animals have the neuroanatomical, neurochemical, and neurophysiological substrates of conscious states along with the capacity to exhibit intentional behaviors”⁴⁸.

Researchers, like Ian Duncan or Marian Stamp Dawkins among others, starting at least from the Eighties, devoted their studies to developing ways to access animals’ subjective states. They developed tools for ‘asking questions to animals’ interpreting behavioural responses to painful and pleasurable experiences from the animals’ point of view. These tools included preference tests or consumer demand studies, thus progressively providing indirect access to their inner states⁴⁹. Recent qualitative behavioural assessments have enhanced these researches by attempting to consider the animal *as a whole* and not only for isolated behavioural responses⁵⁰.

All these researches highlight the importance of considering animals in accordance to the Cambridge Declaration: the idea of an *automata* animal, as it was attributed to René Descartes (emblem of the scientific revolution of the Seventeenth century) more and more has set the pace towards the Darwinian revolution. However, to decide what animals are sentient seems to depend on the definition of sentience that is adopted: to what extent is it necessary to refer to awareness or consciousness to understand sentience, in order to explain pain, suffering and pleasure in animals?

It seems clear that, in the presence of a central nervous system, as well as of the development of the thalamo-cortical system of a certain kind, and of ways of transmitting feelings and emotions similar to ours, we are in some way forced to recognize similarities in the ways in which pain, suffering and pleasure are perceived. As Voltaire vigorously stated during the Eighteenth century, addressing the mechanist, “you discover in it the same organs of feeling that are in you. Answer me, oh mechanist, has hence nature arranged all the feeling springs inside it for it not to feel?”⁵¹. But what about animals that are not equipped in the same way?

It is undeniable that the debate around the issue of an animal’s capacity of perceiving pain, suffering and pleasure has frequently been affected by the resorting to an ambiguous theory of consciousness. The difficulties concerning the definition of animal consciousness have given rise to a literature which is often characterized by prejudices. Starting at least with J. Griffin in the Seventies⁵², the development of studies concerning animal cognition helped clarify such a complex issue, but the problem of having a ‘practical’ definition of sentience and consciousness, able of dealing with specific issues of welfare remained unsolved.

⁴⁸ See Panksepp *et al.*, 2012.

⁴⁹ See Duncan and Dawkins, 1983.

⁵⁰ See Wemesfelder, 2001.

⁵¹ Voltaire, 1968, p. 108.

⁵² See Griffin, 1976.

Different ways to approach the problem have been developed⁵³. One way has been to accept the idea that consciousness is, basically, 'a living aid', an extremely important 'adaptation phylogenetically acquired in the course of evolution'⁵⁴. Doing so, it is not hard to share the assumption that the degrees of consciousness we can attribute to animals differ from species to species, and that the feelings that are involved in the perception of pain, suffering and pleasure need not necessarily be referred to as the presence of a higher consciousness which is able to elaborate a notion of self⁵⁵. By consciousness it is sufficient to denote the subjective and interior states of an individual in regards to feelings, emotions and attitudes, thus referring to various degrees of mental complexity to which various ways of pain, suffering and pleasure perceptions correspond.

Another approach has been that of focusing on sentience alone as something specific and different from consciousness, and linking welfare to it as its essential component⁵⁶. Dawkins takes it further by arguing that we should leave the problem aside and focus on a consciousness-free definition of animal welfare instead: "Animal welfare can be defined objectively in terms of animal health and what animals want". Such a definition, from her point of view, is "practical enough to point out what factual scientific information is needed in any given case"⁵⁷.

The debate is far from resolved⁵⁸, but regardless of that, what is important is to recognize a special dignity – and, as a consequence, admit a moral obligation – to the living entities being *capable* (independently of the degree of such a *capacity*) of perceiving pain and pleasure, and of having memory of pleasurable or painful experiences. Which features are essential for a species to be classified as *capable* of perceiving pain and pleasure, and eventually of having memory of pleasurable or painful experiences? If sentience is deemed to correspond to phenomenal consciousness (i.e., awareness of feelings)⁵⁹, there could be some disagreement on, for example, whether the ability of forming mental representation and of thinking about one own actions are relevant features for it. Braithwaite in her milestone book about fish pain, listed three feature as the most cited for being essential for sentience⁶⁰: the ability to experience mental states (i.e., sensations and emotions), the ability to form mental representations, and the ability of thinking about one own actions. Interestingly enough, although some pioneer advocated insect sentience already in 1987⁶¹,

⁵³ As already stated, for the purpose and extent of this paper, this question will only be touched on and not discussed in depth.

⁵⁴ See Morton 2000.

⁵⁵ See Panksepp 2005.

⁵⁶ See Duncan 2016.

⁵⁷ Dawkins, 2016, p. 1.

⁵⁸ See, for example, Broom, 2014; Birch, 2017.

⁵⁹ See Dawkins, 2015.

⁶⁰ See Braithwaite, 2010.

⁶¹ See Lokwood, 1987.

investigation of all these features in fish and arthropods peaked from the last years of the 20th century.

2.1 Mental states (i.e., sensations and emotions) in fish and arthropods

It has been noted that emotions are likely to have evolved in fish for the same function as in other vertebrates⁶², and behavioural variables routinely employed to investigate subjective mental states in other vertebrates have been successfully demonstrated in fish⁶³. The results of the already mentioned studies using fear induced avoidance learning or showing the fish ability to use ‘trade-offs’⁶⁴ together to the existence of limbic structure analogues in the fish brain together with dopaminergic connections⁶⁵ further bear on this topic. Fish have also been shown to have preferences⁶⁶, motivational states⁶⁷, appraise relevant aspects of the environment⁶⁸, and show play behavior⁶⁹ and social modulation of welfare challenges’ consequences⁷⁰. Interestingly, Yue, Duncan and Moccia successfully supported the presence of the negative emotion “fear” in the rainbow trout using the conditioned-suppression paradigm, an approach commonly used to assess levels of anxiety or fear in other vertebrates⁷¹. This procedural paradigm consists of the suppression, by means of a fear-evoking, conditioned stimulus, of a stable and repetitive operant behaviour that is maintained by positive reinforcement. Emotion-like states have been studied also in bees and other insects. Perry and colleagues⁷² found out that pre-test sucrose affected a dopamine-modulated response of bumblebees to an ambiguous cue to reward as well as a response to a simulated attack⁷³. Authors reliably controlled for confounding so that the findings are suggestive of sucrose inducing a positive mental state in the bees, which altered subsequent responses. Gibson and colleagues⁷⁴ found that flies’ (*Drosophila*) defensive responses to moving overhead translational stimuli (i.e., “shadows”) were not purely reflexive, but had characteristics which suggested they expressed underlying emotion states (scalable responses, persistency, delay in resuming previous activities proportional to number of negative

⁶² See Kittilsen, 2013.

⁶³ See Yue Cottee, 2012.

⁶⁴ See Yue, Moccia and Duncan, 2006; Milsopp and Laming, 2008.

⁶⁵ See O’Connell, Fontenot, Hofmann, 2011.

⁶⁶ See, for instance, Kistler *et al.*, 2012; Sullivan, Lawrence and Blache, 2016)

⁶⁷ See Galhardo *et al.*, 2011b.

⁶⁸ See Galhardo *et al.*, 2011a.

⁶⁹ See Burghardt, 2013.

⁷⁰ See White *et al.* 2017.

⁷¹ See Duncan and Moccia, 2008.

⁷² See Perry *et al.*, 2016.

⁷³ See Plowright, 2017.

⁷⁴ See Gibson *et al.*, 2015)

stimuli), suggesting a graded decaying internal defensive state, possibly analogous to fear in mammals.

2.2 Mental representations

Already in 1990, fish had been found to have the ability to differentiate between a cooperative and a non-cooperative partner fish, adjusting their behaviour accordingly⁷⁵. In 1999, Mizukami and co-authors⁷⁶, designed a study to investigate whether goldfish could make abstract mental representation, pairing a food reward to a situation in which no food was visible and vice versa. The author reasoned that in this paradoxical setting, the fish needed to make the conceptualisation food=no food and vice versa in order to solve the task successfully. The fish succeeded in solving the task, choosing the compartment in which there was no visible food over the one in which they could see it. In the same year, Topál and Csányi used a conditioned fear paradigm and showed interactive learning in paradise fish, which appeared able to associate two temporally distinct, uncorrelated events (shock and view of an unfamiliar potentially predator fish) to construct a mental representation of a 'potentially dangerous predator' and acted accordingly⁷⁷. Grosenick Clement and Fernald⁷⁸ showed that fish (*Astatotilapia burtoni*) had the ability of for transitive inference in social contexts, making inferences about the relative rank of two other fish that had never been paired before, based on the fact that one of them had won and the other had lost when paired with the same other fish. The authors' interpretation of the findings was that the fish had formed an abstract representation of the hierarchy among the other individuals. Fish have also shown to have the ability for quantity discrimination⁷⁹. However, the most frequently cited examples of mental representations in animals are spatial maps⁸⁰. Fish have been shown to be able of spatial orientation and to use it to approach places where appetitive stimuli have been found and avoid those where aversive stimuli have occurred⁸¹. As far as arthropods are concerned, bees have well known spatial orientation abilities⁸² and studies on social transmission of spatial orientation in bees were at the basis of Karl von Frisch's Nobel Prize already in 1973. Using an elegant experiment, in which a group of displaced bees were anaesthetised for several hours in order to induce a shift in the sun compass, Chesemann and colleagues⁸³ gave further support to the already

⁷⁵ See Milinski, Kullin and Kettler, 1990.

⁷⁶ See Mizukami et al., 1999.

⁷⁷ See Topál and Csányi, 1999.

⁷⁸ See Grosenick Clement and Fernald, 2007.

⁷⁹ See Stancher et al., 2013; DeLong et al., 2017.

⁸⁰ See Braithwaite, 2010.

⁸¹ See Broglio, Rodriguez and Salas, 2003; Lee et al., 2012.

⁸² See Menzel et al., 2006.

⁸³ See Chesemann et al., 2014

extensive evidence for the use of a metric cognitive map in bees, ruling out the sun-referenced home-vector alternative hypothesis. From the point of view of the present paper, about the tendency of some sort of debate to repeat itself with different animal species, it is interesting to note that the authors write that “half a century ago, the claim that any non-human animal had a cognitive map was deeply controversial [...] Now that it is well established by behavioural and neurobiological evidence that rodents have a metric cognitive map, the question of whether insects do is a frontier question”⁸⁴. Abstract representation in bees is not limited to maps⁸⁵. Bees have been found to learn abstract concepts such as sameness/difference, above/below, right/left and combinations of above/below or right/left with sameness/difference⁸⁶. Bees were also successful in discriminating both face-like and non-face-like stimuli and categorized appropriately novel stimuli into these two classes using configural information⁸⁷.

2.3 The ability of thinking about one own actions in fish and arthropods

Bshary Horner, Ait-el-Djoudi and Frickle described non-random cooperative hunting (an ability deemed to have high cognitive requirements), including the use of signals, between grouper fish (*Plectropomus pessuliferus*) and a giant moray eel (*Gymnothorax javanicus*) to hunt prey which has found refuge in holes in the reef to which the grouper had no access to⁸⁸. Their finding support the idea that fish were likely to be able to think abstractly about their actions⁸⁹.

One way to investigate the ability to think about one own actions is assessing metacognition. Metacognition can be defined as the knowledge of one’s internal representations (i.e., the knowing to know) and is investigated by paradigms, which evaluate whether animals perform introspective evaluation of their knowledge before engaging or not in a difficult task, behaviourally “asking” the animal to report on its own degree of confidence in its behaviour⁹⁰. Already in 2013, Perry and Barron, in a carefully controlled study, found out that honeybees displayed metacognitive-like processes, selectively avoiding (i.e., “opting-out”) difficult tasks (i.e., ones for which they lacked the information allowing them to successful solve a discrimination)⁹¹. They were also able to transfer the concept of opting out to a novel task.

⁸⁴ *Ivi*, p. 8949.

⁸⁵ As reviewed by Avarguès-Weber and Giurfa, 2013.

⁸⁶ See Giurfa et al. 2001; Muszynski and Couvillon, 2015.

⁸⁷ See Avarguès-Weber et al., 2010.

⁸⁸ See Bshary Horner, Ait-el-Djoudi and Frickle, 2006.

⁸⁹ See Braithwaite, 2010.

⁹⁰ See Giurfa, 2015.

⁹¹ See Perry and Barron, 2013; Giurfa, 2015.

Notwithstanding, as the scientific evidence that fish express behaviour suggestive of their experiencing affective states using mental representations and possibly thinking about their actions was accumulating⁹², a new challenge arose.

3. THE ARTIFICIAL INTELLIGENCE (AI) CONTROVERSY AND THE LIMITS OF SENTIENCE AS A CRITERION FOR MORAL CONSIDERATION

Artificial Intelligence (AI) studies have developed rapidly in recent years. They showed that AI have modifiable pain systems, can show complex learning and motivational responses to nociception without having (as far as we know) the related subjective experience that are usually inferred from the former⁹³. Some robots even have circuits mimicking emotions by altering their responsiveness to inputs and thus produce context dependent behaviour⁹⁴. As a consequence, Adamo stated that presence of the aforementioned abilities in fish could not be used to infer sentience in these animals⁹⁵. The debate is increasing. However, AI is programmed by people, for example using a programming code telling the AI to express a series of responses leading to the termination of a certain situation the AI is programmed to detect. Even programs composed of artificial neural networks, which have been shown to be able to learn to play games by experience alone, without explicitly feeding them a program code of the rules/strategies to follow, still depend on some initial programming to function. Inert matter does not become AI without human intervention. So, the question become the following: if AI are programmed (more or less directly) to function in a way that causes them to show the behavioural correlates of mental states, how are fish programmed/induced to behave in a way suggestive of pain perception, fear and other mental states? In an evolutionary perspective, emotions/mental states are thought to have an adaptive function and to have evolved to aid in decision-making and thus motivating behaviour that is advantageous in terms of fitness⁹⁶. In a sense, if we still want to use the analogy with AI, and simplifying things for sake of clarity, emotions/mental states are exactly the programming sequence/code/language that give a (flexible) instruction to animals on how to behave in a certain situation. It is therefore not surprising that, together studies on patterns of neural activities using modern precision techniques⁹⁷, the understanding

⁹² See Chandroo, Duncan and Moccia, 2004.

⁹³ See Adamo, 2016a,b, 2018.

⁹⁴ See Adamo, 2016.

⁹⁵ See Adamo, 2018.

⁹⁶ See Kittilsen, 2013; Perrot-Minnot et al, 2017.

⁹⁷ See Adamo, 2018; Storm *et al.*, 2017.

of the evolutionary role of mental states and emotions in various kinds of animals is advocated as the way to give a final answer to the question of sentience⁹⁸.

However, apart from the AI controversy, other, more or less obvious, factors should be considered. First, sentience, being an inner feature is an elusive entity, so it is unlikely (even impossible) that any scientific study can give absolute certainty or proof/evidence of its existence, even in other humans⁹⁹. Considering the existence of such ultimate evidence as a requirement for granting some kind of animals welfare-oriented protection is not even scientifically correct. It is straightforward that we should allow fish and arthropods, or even other kind of beings, to be considered sentient if they show the same behavioural and physiological correlates for sentience that had been accepted as supporting that other kind of animals (e.g., mammals) had it. Therefore, and as said by many¹⁰⁰ if there is “sufficiently qualified uncertainty”¹⁰¹ regarding a species’ sentience, or its ability to be affected by the quality of its life, it should be enough to consider that species as worth be granting moral status and welfare protection under a “precautionary principle”.

Second, often sentience (in the form of its correlates) is denied to a species only because the issue has not been investigated properly. When appropriate carefully controlled experiments are performed, often animals, even the ones deemed to be “less cognitively developed”, show responses that support the hypothesis that they are likely to have the requirements that the scientific world has established to be indicative of sentience. In this regard, it is important that scientific evidence be examined to rule out methodological weaknesses¹⁰² or confounding variables¹⁰³, for example regarding the possibility that a supposed pessimistic bias in bees was indeed only a mechanical effect on octopamine levels. The latter is usually done in reference to the Lloyd Morgan’s canon, saying that in no case may we interpret an action as the outcome of the exercise of a higher psychological faculty, if it can be interpreted as the outcome of the exercise of one which stands lower in the psychological scale¹⁰⁴. In the context of the animal sentience debates, Lloyd’s canon is often invoked to deny animals “higher” mental abilities (i.e., those linked to sentience) when findings could be explained by “lower” ones. However, this often-misinterpreted canon¹⁰⁵, does not say that one can rule out the existence of a “higher” mental faculty when findings can be explained as the outcome of a “lower one”, but just that one cannot say that that animal has such higher faculty. As many authors support¹⁰⁶,

⁹⁸ See Kittilsen, 2013.

⁹⁹ See, for example, Wadiwel, 2016; Woodruff, 2017; Birch 2017.

¹⁰⁰ See Birch, 2017.

¹⁰¹ Knutsson and Munthe, 2017, p. 214.

¹⁰² See, Diggle, 2018 for crustacean.

¹⁰³ See, for instance, Giurfa, 2013; Bateson *et al.*, 2011.

¹⁰⁴ See Morgan, 1903.

¹⁰⁵ See Thomas, 2001.

¹⁰⁶ See, for instance, Edelman and Seith, 2009.

“absence of evidence” does not need to be, and should not be accepted to be, “evidence of absence” in regard to animal sentience. If a person absentmindedly touches a hot iron, and immediately retracts his/her hand, we can easily explain the response in terms of a nociceptive reflexive response (i.e., a “lower” faculty than pain perception), but we cannot use this finding to support that humans do not have pain perception. What is ridiculously straightforward in humans tends not to be applied when “lower” animals are concerned.

Third, do “less sentient” animals always suffer less? Another approach to deny “lower animals” access to the moral protection granted to “higher animals” in the face of their fulfilling the requirements of sentience is advocating a difference “not in kind”, but “in degree” of sentience between animal species, and using it to justify different treatment. This approach is also used in the 3R Tenet¹⁰⁷, where substituting animals that are deemed to have lower degree of sentience to ones with a higher ones whenever possible, constitutes a requirement, in terms of ‘replacement’, for acceptability of a scientific research¹⁰⁸. Does a “lower degree” of sentience actually mean that that animal suffers less? Paradoxically it could be the opposite, at least in some situations. If today a human should endure a day of hardship, he/she can think about the abstract idea of a better tomorrow, make plans to reach it and have hopes about it. Even just thinking about better days can be a form of distraction. If the present is all a given animal is able to feel, perceive and think about, would not a harsh present be worse for him/her than for a human who can escape it at least in his/her thoughts? One would say that the inability to have hopes, or even just thoughts of something different from a dreadful eternal present is likely to make the harsh situation even harder, not easier, for the “less sentient” animal. In this situation, under an Unequal Interests Model of Degrees of Moral Status the experiential well-being of the “less sentient” being becomes more morally relevant than the analogous situation in a “higher sentient” one¹⁰⁹.

Fourth, is sentience the limit? What we call sentience is a set of mental abilities that make humans able be deeply affected by situations and to assess whether a set of situations, a life, is “worth living” or not. What if animals, the ones we do not consider sentient, or not sentient enough, have another method, a method we cannot even imagine, to assess whether something is worth living? What if they are as deeply affected by the result of their “detection” method as humans are, when, using sentience, they assess the situation as not worth living? Is this reliance of sentience to grant moral status to animals the ultimate frontier of anthropocentrism?¹¹⁰

¹⁰⁷ See, for instance, Fenton, 2012.

¹⁰⁸ See *The European Parliament and the Council Directive 2010/63/EU of 22 September 2010 on the protection of animals used for scientific purposes.*

¹⁰⁹ See De Grazia, 2008.

¹¹⁰ See Fenton, 2012.

4. CONCLUSION. FISH AND ARTHROPODS' WELFARE AS A MATTER OF OVERRIDING THE SLIDING SCALE AND OF ADOPTING A PRE-CAUTIONARY PRINCIPLE

As said previously, there is a tendency to repeat the same pattern when sentience is investigated in a species in order to decide whether it should be granted the same welfare concern as others, which have already gone through the process and been recognised as sentient. It is symptomatic that these debates are “progressive”, i.e., tend to focus each time on beings which are perceived to be lower on the so called “*scala naturae*” schema, than the ones previously investigated. The “*scala naturae*” is an anthropocentric construct, ranking animals for cognition and sentience, which scientists and general public tend to conform to, but which has no evolutionary/scientific logic¹¹¹. Unsurprisingly, the ranking tends to be influenced by how similar an animal species is to a human being (e.g., primates) and/or how familiar and emotionally important it is to humans (e.g., dogs). As stated, such a scale is reflected in the official norms suggesting replacement in laboratory experiments and in a corresponding view that conceives of moral considerability as a sliding scale¹¹².

The scientific validity of the “*scala naturae*” has been rejected by the scientific community, because all existing species have had the same success on evolutionary terms. One wonders whether it is time to grant equal moral consideration to all beings for which there is “sufficiently qualified uncertainty”¹¹³ about their ability to be affected, even slightly, by the quality of their life¹¹⁴. Thus, we could focus less on debates that give the idea of a search for beings that we could be morally allowed not to protect, and devote more resources on improving the life of the animals we “use” for our purposes. Much avoidable pain and suffering is still caused to animals in human care. Ethical commitment to animal welfare ought to be considered a common and essential objective, aimed at unifying the different perspectives, and urge an ongoing debate around society. The welfare and treatment of the animals we use for our interests need to be conceived with no hesitation as a matter which we are compelled to account for in ethical terms, and not only in scientific, economical or professional ones.

¹¹¹ See Morris *et al.*, 2012; Fenton, 2012.

¹¹² Fenton, 2012; Meijboom and Bovenkerk, 2013.

¹¹³ Knutsson and Munthe, 2017, p. 214.

¹¹⁴ Of course, in this paper we have focused on a sentientist approach to moral importance and we have investigated the moral importance of animals on the basis of the fact they may be able to have morally relevant negative mental states. As stated by De Grazia, a capacity to feel pain, as it implicates a capacity to be harmed and to fare badly, may not confer high moral status, but it does confer some moral status (see DeGrazia 2008).

ACKNOWLEDGEMENTS

The authors wish to thank Anne McBride for sparking SN's interest in fish sentience and Linda Ferrante for help in locating some of the references.

BIBLIOGRAPHY

Adamo, S. A., 2016a. Do insects feel pain? A question at the intersection of animal behaviour, philosophy and robotics. *Animal Behaviour*, 118, 75-79.

Id., 2016b. Consciousness explained or consciousness redefined? *PNAS*, 113(27), p. 3812.

Id., 2017. The "Precautionary Principle" - A work in progress. *Animal Sentience* 2017.025.

Id., 2018. Sentience, the final frontier. *Animal Sentience* 2018.118

Allen, C., 2013. Fish Cognition and Consciousness. *Journal of Agriculture and Environmental Ethics* 26, 25-39, DOI 10.1007/s10806-011-9364-9

Avarguès-Weber, A, Giurfa, M., 2013. Conceptual learning by miniature brains. *Proceedings of the Royal Society B*, 280, 20131907.

Avarguès-Weber, A, Portelli, G., Benard, J., Dyer, A., Giurfa, M., 2010. Configural processing enables discrimination and categorization of face-like stimuli in honeybees. *The Journal of Experimental Biology*, 213, 593-601.

Bateson, M. et al., 2011. Agitated honeybees exhibit pessimistic cognitive biases. *Curr. Biol.* 21, 1070-1073, as in Giurfa, M. (2013). Cognition with few neurons: higher-order learning in insects. *Trends in Neurosciences*, 36, 285-294.

Belliemi, C. V., 2012. Pain assessment in human fetus and infants. *The AAPS Journal*, 14(3), 456-461.

Bentham J., 1907. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford Clarendon Press.

Birch, J., 2017. Animal sentience and the precautionary principle. *Animal Sentience* 2017.017

Bisazza, A., Pignatti, R. & Vallortigara, G. 1997. Detour tests reveal task- and stimulus-specific neural lateralization in mosquitofish (*Gambusia holbrooki*). *Behavioural Brain Research*, 89, 237-242.

Boissy, A., Manteuffel, G., Bak Jensen, M., Oppermann Moe, R., Spruijt, B., Keeling, L. J., Winckler, C., Forkman, B., Dimitrov, I., Langbein, J., Bakken, M., Veissier, I., & Aubert, A., 2007. Assessment of positive emotions in animals to improve their welfare. *Physiology & Behavior*, 92, 375-397.

Bovenkerk, B., Meijboom F. L. B., 2012. The Moral Status of Fish. The importance and limitations of a fundamental discussion for practical ethical questions in fish farming. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 25, 843–860.

Braithwaite, V., 2010. *Do Fish Feel Pain?* Oxford University Press, Oxford, UK.

Braithwaite, V.A., Huntingford, F., van den Bos, R., 2013. Variation in emotion and cognition among fishes. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 26, 7–23, DOI 10.1007/s10806-011-9355-x

Broglia C, Gómez A, Durán E, Ocaña FM, Jiménez-Moya F, Rodríguez, R, Salas C., 2005. Hallmarks of a common forebrain vertebrate plan: specialized pallial areas for spatial, temporal and emotional memory in actinopterygian fish. *Brain Res Bull*, 66:277–281.

Broglia C, Rodríguez, R, Salas C., 2003. Spatial cognition and its neural basis in teleost fish. *Fish and Fisheries*, 4, 247–255.

Broom, D.M., 1991. Animal Welfare. Concepts and Measurement, *Journal of Animal Science*, 69, pp. 4167–4175.

Id., 2013. The welfare of invertebrate animals such as insects, spiders, snails and worms. In *Animal Suffering: From Science to Law*, International Symposium, ed. Kemp, T. A. van der and Lachance, M., 135–152. Paris: Éditions Yvon Blais. Broom, D., 2014. *Welfare and Animal Sentience*. CABI Publishing, Wallingford, UK.

Brown, C., 2015. Fish intelligence, sentience and ethics. *Animal Cognition*, 18(1), 1–17.

Brydges, N.M., Boulcott, P., Ellis, T., Braithwaite, V.A., 2009. Quantifying stress responses induced by different handling methods in three species of fish. *Applied Animal Behaviour Science*, 116, 295–301.

Bsary, R., Brown, C., 2014. Fish cognition. *Current Biology*, 24(19), R948.

Bshari, R., Gingsins, S., Vail, A. L., 2014. Social cognition in fishes. *Trends in Cognitive Sciences*, 18(9), 465–471.

Bshary, R., Horner, A., Ait-el-Djoudi K., Frickle, H., 2006. Interspecific communicative and coordinated hunting between groupers and giant moray eels in the Red Sea. *Plos Biology*, 4(12), 2393–2398, e431, DOI: 10.1371/journal.pbio.0040431.

Bullock, T. H., Orkand, R. and Grinnell, A. 1977. *Introduction to nervous systems*. San Francisco, CA: W. H. Freeman.

Burghardt, G., 2013. The origins of play. IEC2013 abstract book, p. 18.

Carruthers, P., 2007. Invertebrate minds: a challenge for ethical theory. *The Journal of Ethics*, 11, 275–297.

Chandroo, K. P., Duncan, I. J. H., Moccia, R. D., 2004. Can fish suffer? Perspectives on sentience, pain, fear and stress. *Applied Animal Behaviour Science*, 86, 225–250.

Cheeseman, J. F., Millar, C. D., Gregger, U., Lehmann, K., Pawley, M. D. M., Gallistel, C. R., Warman, G. R., Menzel, R., 2014. Way-finding in displaced clock-shifted bees proves bees use a cognitive map. *PNAS*, 111, 24, pp. 8949–8954.

Colson, V., Mure, A., Valotaire, C., Le Calvez, J. M., Goardon, L., Labbé, L., Leguen, I., Prunet, P., 2019. A novel emotional and cognitive approach to welfare phenotyping

in rainbow trout exposed to poor water quality. *Applied Animal Behaviour Science*, 210, 103-112.

Dawkins, M.S., 1980, *Animal Suffering: the Science of Animal Welfare*, London, UK: Chapman and Hall.

Id., 1990, From an animal's point of view: motivation, fitness, and animal welfare, "Behavioural Brain Science", 13, pp.1-9 and 54-61.

Id., 2015. Chapter Two - Animal Welfare and the Paradox of Animal Consciousness. *Advances in the Study of Behavior*, 47, 5-38.

Id., 2017, Animal welfare with and without consciousness, "Journal of Zoology", 301, 1, pp. 1-10.

De Grazia, D., 2008. Moral status as a matter of degree. *The Southern Journal of Philosophy* XLVI, 181-198.

DeLong, C. M., Barbato, S., O'Leary, T., Wilcox, K. T., 2017. Small and large number discrimination in goldfish (*Carassius auratus*) with extensive training. *Behavioural Processes*, 141, 172-183.

Demin, K. A., Lakstygai, A. M., Kalueff, A. V., 2018. Time to (finally) acknowledge that fish have emotionality and pain. *Animal Sentience*, 2018.146

Denti A, Dimant B and Maldonado, H. 1988. Passive avoidance learning in the crab *Chasmagnathus granulatus*. *Physiology and Behavior*, 43: 317-320. [http://dx.doi.org/10.1016/0031-9384\(88\)90194](http://dx.doi.org/10.1016/0031-9384(88)90194)

De Santi, A., Sovrano V.A.; Bisazza A.; Vallortigara G., 2001. Mosquitofish display differential left- and right-eye use during mirror image scrutiny and predator inspection responses. *Animal Behaviour*. 61(2): pp. 305-310.

Diggles, B. K., 2018. Review of some scientific issues related to crustacean welfare. *ICES Journal of Marine Science*, doi:10.1093/icesjms/fsy058

Duncan, I. J. H., 1993. Welfare is to do with what animals feel, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 6, pp. 8-14.

Id., 2016. Is sentience only a nonessential component of animal welfare? *Animal Sentience*, 52, pp. 1-6.

Duncan I.J.H., Stamp Dawkins M., 1983. The problem of assessing "wellbeing" and "suffering" in farm animals, in D. Smidt (ed.), *Indicators relevant to farm animal welfare*, Martinus Nijhoff, The Hague, pp. 13-24.

Dunlop, R., Laming, P., 2005. Mechanoreceptive and nociceptive responses in the central nervous system of goldfish (*Carassius auratus*) and trout (*Oncorhynchus mykiss*). *Journal of Pain*, 6: pp. 561-568

Dunlop, R., Millsopp, S., Laming, P., 2006. Avoidance learning in goldfish (*Carassius auratus*) and trout (*Oncorhynchus mykiss*) and implication for pain perception, *Applied Animal Behaviour Science*, 97: pp. 255-271.

Edelman, D. B., 2016. Leaving the door open for fish pain: Evolutionary convergence and the utility of 'just-so stories'. *Animal Sentience*, 2016.062

Edelman, D. B., Seth, A. K., 2009. Animal consciousness: a synthetic approach. *Trends in Neurosciences*, 32(9), 476-484.

EFSA, 2009. Scientific Opinion of the Panel on Animal Health and Welfare on a request from European Commission on General approach to fish welfare and to the concept of sentience in fish. *The EFSA Journal*, 954, 1-26.

Elwood, L.W., 2012. Evidence for pain in decapod crustaceans. *Animal Welfare*, 21(S2): 23-27.

Elwood, R. W., Appel, M., 2009. Pain experience in hermit crabs? *Animal Behaviour*, 77, 1243-1246.

FAWC (Farm Animal Welfare Council), 1979, *First Press Notice*, 5/12, London, MAFF.

Id., 2009. Farm Animal Welfare in Great Britain: Past, Present and Future, London, UK: FAWC. Accessed at: <http://www.ongehoord.info/wp-content/uploads/2017/12/11-1.pdf>, on 15/06/2019.

Feinberg, T. E., Mallat, J., 2016. The nature of primary consciousness. A new synthesis. *Consciousness and Cognition*, 43, 113-127.

Fenton, A., 2012. On the need to redress an inadequacy in animal welfare science: toward an internally coherent framework. *Biology of Philosophy*, 27:73-93; DOI 10.1007/s10539-011-9291-1.

Fraser D., 2008. Understanding Animal Welfare. Science in its cultural context, UFAW, Blackwell.

Id., 2009. Assessing animal welfare: different philosophies, different scientific approaches, *Zoo Biology*, 28, 6, pp. 507-518.

Galhardo, L., Vital, J., Oliveira R.F., 2011a. The role of predictability in the stress response of a cichlid fish. *Physiology & Behavior*, 102, 367-372

Galhardo L, Almeida O, Oliveira R.F., 2011b. Measuring motivation in a cichlid fish: an adaptation of the push-door paradigm. *Applied Animal Behavioural Science*, 130:60-70.

Gibson, W. T., Gonzalez, C. R., Fernandez, C., Ramasamy, L., Tabachnik, T., Du, R. R., Felsen, P. D., Maire, M. R., Perona, P., Anderson, 2015. Behavioral responses to a repetitive visual threat stimulus express a persistent state of defensive arousal in *Drosophila*. *Current Biology*. 25, 1401-1415, <http://dx.doi.org/10.1016/j.cub.2015.03.058>

Giurfa, M, Zhang, S, Jenett, A, Menzel, R, Srinivasan, M. V. 2001. The concepts of 'sameness' and 'difference' in an insect. *Nature*, 410, pp. 930-933, doi:10.1038/35073582

Giurfa, M., 2013. Cognition with few neurons: higher-order learning in insects. *Trends in Neurosciences*, 36, 285-294.

Giurfa, M. 2015. Learning and cognition in insects. *WIREs Cogn Sci*, 2015, 6:383-395. doi: 10.1002/wcs.1348

Graham, C., von Keyserlingk M. A. G., Franks, B., 2018a. Zebrafish welfare: Natural history, social motivation and behaviour. *Applied Animal Behaviour Science*. 200, 13-22.

Graham, C., von Keyserlingk M. A. G., Franks, B., 2018b. Free-choice exploration increases affiliative behaviour in zebrafish. *Applied Animal Behaviour Science*. 203, 103-110.

Griffin D.R., 1976. The question of animal awareness, Rockefeller University Press.

Grosenick, Logan; Clement, Tricia S.; Fernald, Russell D. (2007). Fish can infer social rank by observation alone. *Nature*, 445(7126), 429-432, DOI: 10.1038/nature05511.

Håstein T., Scarfe A.D., Lund V.L, 2005, Science-based assessment of welfare: aquatic animals. *Rev. sci. tech. Off. int. Epiz.*, 24(2), 529-547.

Horvath, K., Angeletti, D., Nascetti, G., Carere, C., 2013. Invertebrate welfare: an overlooked issue. *Annali dell'Istituto Superiore di Sanità*, 49(1), 9-17

IASP (International Association for the Study of Pain), 1979. Pain terms: a list with definitions and notes on usage. *Pain*, 6, 249-252.

Johnson W. A., Carder J. W., 2012. *Drosophila* nociceptors mediate larval aversion to dry surface environments utilizing both the painless TRP channel and the DEG/ENaC subunit, PPK1. *PLoS One*, 7:e32878. 10.1371/journal.pone.0032878

Jones, R.C., 2016. Fish sentience and the precautionary principle. *Animal Sentience*, 2016.016

Karenina K. A., Giljov, A. N., Malashichev, Y. B., 2013. Eye as a key element of conspecific image eliciting lateralized response in fish. *Animal Cognition*, 16, 287-300

Key, B., 2015. Fish do not feel pain and its implications for understanding phenomenal consciousness. *Biology & Philosophy*, 30(2), 149-165.

Key, B., 2016. Why fish do not feel pain. *Animal Sentience*, 2016.003.

Kistler C, Hegglin D, Würbel H, König B., 2011. Preference for structured environment in zebrafish (*Danio rerio*) and checker barbs (*Puntius oligolepis*). *Applied Animal Behaviour Science*, 135, 318- 327.

Kittilsen, S., 2013. Functional aspects of emotions in fish. *Behavioural Processes* 100, 153- 159.

Knutsson, S., Munthe, C., 2018. A Virtue of Precaution Regarding the Moral Status of Animals with Uncertain Sentience. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 30(2), 213-224.

Lee, SA; Vallortigara, G; Ruga, V; Sovrano, VA., 2012. Independent effects of geometry and landmark in a spontaneous reorientation task: a study of two species of fish. *Animal Cognition*, 15(5), 861-870.

Lockwood, J. A., 1987. The moral standing of insects and the ethics of extinction. *The Florida Entomologist*, 70(1), 70-89.

Lozada, M., Romano, A., Maldonado, H., 1988. Effect of morphine and naloxone on a defensive response of the crab *Chasmagnathus granulatus*. *Pharmacology Biochemistry and Behavior*, 30(3), 635-640.

Lucon-Xiccato, T., Bisazza, A., 2017. Individual differences in cognition among teleost fishes. *Behavioural Processes*, 141, 184-195.

Lüschen W, Willig A, Peter P and Jaros P.P., 1993. The role of biogenic amines in the control of blood glucose level in the decapod crustacean, *Carcinus maenas* L. *Comparative Biochemistry and Physiology Part C: Comparative Pharmacology*, 105: 291-296

Martins C. I. M., Galhardo L., Noble C., Damsgård B., Spedicato M.T., Zupa W., Beauchaud M., Kulczykowska E., Massabuau J-C., Carter T., Rey Planellas S., Kristiansen, T., 2012. Behavioural indicators of welfare in farmed fish. *Fish Physiol Biochem*, 38:17-41.

Mason. G. J., 2011. Invertebrate welfare: where is the real evidence for conscious affective states? *Trends in Ecology and Evolution*, 26(5), 212-213.

Meijboom, F. L. B., Bovenkerk, B., 2013. Fish Welfare: Challenge for Science and Ethics—Why Fish Makes the Difference. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 26, 1-6.

Menzel, R., De Marco, R. J., Greggers, U., 2006. Spatial memory, navigation and dance behaviour in *Apis mellifera*. *Journal of Comparative Physiology A*, 192, pp. 889-903.

Milinski, M., Kulling, D. and Kettler, R., 1990. Tit for Tat: sticklebacks (*Gasterosteus aculeatus*) "trusting" a cooperating partner. *Behavioral Ecology*, 1(1), 7-11.

Milsopp, S. Laming, P., 2008. Trade-offs between feeding and shock avoidance in goldfish (*Carassius auratus*). *Applied Animal Behaviour Science* 113, 247-254

Millot, S., Cerqueira, M., Castanheira, M. F., Øverli, Ø., Martins, C. I. M., Oliveira, R. F., 2014. Use of conditioned place preference/avoidance tests to assess affective states in fish. *Applied Animal Behaviour Science* 154, 104-111.

Mizukami E, Gunji YP, Migita M., 1999, Learning process by goldfish and its use of a local site as a map. *Biosystems* 54: 91-104

Morgan, C. L., 1903. An introduction to comparative psychology. London, U.K. W. Scott.

Morris, P., Knight, S. and Lesley, S. 2012. Belief in animal mind: does familiarity with animals influence beliefs about animal emotions? *Society & Animals* 20(3): 211-224.

Morton D.B., 2000. Self-consciousness and animal suffering, *Biologist*, 47 (2), 77-80.

Muszynski, N. M., Couvillon, P. A., 2015. Relational learning in honeybees (*Apis mellifera*): Oddity and nonoddity discrimination. *Behavioural Processes*, 115, 81-93.

Nordgreen, J., Horsberg, T. E, Ranheim B., Chen C. A. N., 2007. Somatosensory evoked potentials in the telencephalon of Atlantic salmon (*Salmo salar*) following galvanic stimulation of the tail. *Journal of Comparative Physiology A* 193: 1235-1242.

O'Connell, L.A., Fontenot, M.R., Hofmann, H.A., 2011. Characterization of the Dopaminergic System in the Brain of an African Cichlid Fish, *Astatotilapia burtoni*. *The Journal of Comparative Neurology*, 519, 75–92.

Panksepp J., 2005. Affective consciousness: Core emotional feelings in animals and humans, *Conscious Cognition*, 14, 1, 30-80.

Perrot-Minnot, M. J., Banchetry, L., and Cézilly, F., 2017. Anxiety-like behavior increases safety from fish predation in an amphipod crustacea. *R. Soc. Open Sci.*, 4:171558. doi: 10.1098/rsos.171558.

Perry, C. J., Baciadonna, L., 2017. Studying emotion in invertebrates: what has been done, what can be measured and what they can provide. *Journal of Experimental Biology*, 220, 3856-3868.

Perry, C. J., Baciadonna, L., Chittka, L. (2016). Unexpected rewards induce dopamine-dependent positive emotion-like state changes in bumblebees. *Science*, 353(6307), 1529–1531.

Perry CJ, Barron AB., 2013. Honey bees selectively avoid difficult choices. *Proceeding of the National Academy of Science, USA*, 110:19155–19159.

Plowright, C. M. S., 2017. Bumblebees at work in an emotion-like State. *Learning & Behavior*, 45(3), 207–208.

Porcher, I. F., 2018. Fish sentience, consciousness, and AI. *Animal Sentience*, 119.

Portavella, M., Vargas, J.P., Torres, B., Salas, C. (2002) The effects of telencephalic pallial lesions on spatial, temporal, and emotional learning in goldfish. *Brain Research Bulletin*, 57:397–399.

Portavella, M., Vargas, P., 2005. Emotional and spatial learning in goldfish is dependent on different telencephalic pallial systems. *European Journal of Neuroscience*, 21, 2800–2806.

Regan, T., 1983, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, CA: University of California Press.

Rollin, B., 1989, *The unheeded cry. Animal consciousness, animal pain and science*, Oxford University Press.

Rose, J.D., 2002. The neurobehavioral nature of fishes and the question of awareness and pain. *Reviews in Fisheries Science*, 10(1): 1–38.

Rose, J.D., Arlinghaus, R., Cooke, S.J., Diggles, D.K., Sawynok, W., Stevens, E.D. & Wynne, C.D.L. (2014). Can fish really feel pain? *Fish and Fisheries*, 15.1, 97-133. doi: 10.1111/faf.12010

Rose, J. D., 2016. Pain in fish: Weighing the evidence. *Animal Sentience* 2016.032

Rose, J. D., Arlinghaus, R., Cooke, S. J., Diggles, B. K., Sawynok, W., Stevens, E. D., Wynne, C. D. L., 2014. Can fish really feel pain? *Fish and Fisheries*, 15, 97–133.

Roques, J. A. C., Abbink, W., Chereau, G., Fournayron, A., Spanings, T., Burggraaf, D., van de Bos, R., van de Vis, H., Flik, G., 2012. Physiological and behavioral responses to an electrical stimulus in Mozambique tilapia (*Oreochromis mossambicus*). *Fish Physiol Biochem*, 38, 1019–1028, DOI 10.1007/s10695-011-9586-9

Roques, J.A.C., Abbink, W., Geurds, F., van de Vis, H., Flik, G., 2010. Tailfin clipping, a painful procedure: studies on Nile tilapia and common carp. *Physiology & Behaviour*, 101, 533-540.

Rose JD, Arlinghaus R, Cooke SJ, Diggles BK, Sawynok W, Stevens ED, Wynne CDL, 2014. Can fish really feel pain? *Fish*, 15:97-133.

Rosnow, R. L. (1978). The prophetic vision of Giambattista Vico: Implications for the state of social psychological theory. *Journal of Personality and Social Psychology*, 36(11), 1322-1331. <http://dx.doi.org/10.1037/0022-3514.36.11.1322>

Santiago Rucinque, D., Oliveira Souza, A. P., Maiolino Molento, C. F., 2017. Perception of Fish Sentience, Welfare and Humane Slaughter by Highly Educated Citizens of Bogotá, Colombia and Curitiba, Brazil. *PLoS One*, 12(1), 0168197.

Seber, H., 2016. Why babies do not feel pain, or: How structure-derived functional interpretations can go wrong. *Animal Sentience*, 2016.033.

Smith, S. A. (2014). Welfare of Laboratory Fishes. *Laboratory Animal Welfare*, pp. 301-311.

Smith, A., Gray, H. (2011). Goldfish in a tank: the effect of substrate on foraging behaviour in aquarium fish. *Animal Welfare*, 20: 311-319.

Sneddon, L. U., Braithwaite, V. A., Gentle, M. J., 2003a. Do fish have nociceptors? Evidence for the evolution of a vertebrate sensory system. *Proceedings of the Royal Society London B*, 270, pp. 1115-1121.

Sneddon, L. U., Braithwaite, V. A., Gentle, M. J., 2003b. Novel Object test: examining pain and fear in the rainbow trout. *Journal of Pain*, 4: 431-440.

Sneddon, L.U. 2002 Anatomical and electrophysiological analysis of the trigeminal nerve in the rainbow trout, *Oncorhynchus mykiss*. *Neurosci. Lett*, 319, 167-171.

Sneddon, L.U., 2012. Clinical anesthesia and analgesia in fish. *Journal of Exotic Pet Medicine*, 21, pp. 32-43.

Sneddon, L. U., Lopez-Luna1, J., Wolfenden, D. C. C., Leach, M. C., Valentim, A. M., Steenbergen, P. J., Bardine, N., Currie, A. D., Broom, D. M., Brown, C., 2018. Fish sentience denial: Muddying the waters. *Animal Sentience*, 2018.115.

Stancher, G Sovrano, VA Potrich, D Vallortigara, G., 2013. Discrimination of small quantities by fish (redtail splitfin, *Xenotoca eiseni*). *Animal Cognition*, 16(2), pp. 307-312.

Sullivan, M., Lawrence, C., Blache, D., 2016. Why did the fish cross the tank? Objectively measuring the value of enrichment for captive fish. *Applied Animal Behaviour Science*, 174, pp. 181-188.

Storm, J.F., Boly, M., Casali, A.G., Massimini, M., Olcese, U., Pennartz, C.M.A. & Wilke, M. (2017) Consciousness regained: Disentangling mechanisms, brain systems and behavioral responses. *Journal of Neuroscience*, 37(45): 10882-10893.

Strausfeld, N. J. (2002). Organization of the honey bee mushroom body: representation of the calyx within the vertical and gamma lobes. *Journal of Comparative Neurology*, 450, pp. 4-33.

Sumpter, J.P., 1997. The endocrinology of stress. In: Iwama, G.K., Pickering, A.D., Sumpter, J.P., Schreck, C.B. (Eds.), *Fish Stress and Health in Aquaculture*, Society for

Experimental Biology, Seminar Series 62. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 95-118.

Taylor, J. C., Dewberry, L. S., Totsch, S. K., Yessick, L. R., DeBerry, J. J., Watts, S. A., Sorge, R. E., 2017. A novel zebrafish-based model of nociception. *Physiology & Behavior* 174, 83-88.

The European Parliament and the Council Directive 2010/63/EU of 22 September 2010 on the protection of animals used for scientific purposes. [Online]. [Accessed 15 June 2019]. Available from: <http://eur-lex.europa.eu/>

Thomas, R., 2001. Lloyd Morgan's canon: A history of misrepresentation. *History & Theory of Psychology Eprint Archive*. <https://faculty.franklin.uga.edu/rkthomas/sites/faculty.franklin.uga.edu.rkthomas/files/MCPrintOptimal.pdf>, last retrived 15-06-2019

Topál J, Csányi V., 1999. Interactive learning in the paradise fish (*Macropodus opercularis*): an ethological interpretation of the second-order condition paradigm, *Animal Cognition*, 2:197-206.

Van de Veer, D., 1983, Interspecific justice and animal slaughter, in H.B. Miller, W.H. Williams (eds.), *Ethics and animals*, Clifton, NJ: Humana Press, pp. 147-164.

Vargas, J.P., Bingman, V.P., Portavella, M.I, López, J.C. (2006). Telencephalon and geometric space in goldfish. *European Journal of Neuroscience*, 24: 2870-2878.

Vila Pouca, C., Brown, C., 2017. Contemporary topics in fish cognition and behaviour. *Current Opinion in Behavioral Sciences*, 2017, 16:46-52.

Voltaire C., 1753. (trad. it. 1968), *Dizionario filosofico*, Milano, Mondadori.

Wadiwel, D., 2016. Fish and pain: The politics of doubt. *Animal Sentience* 2016.038

Walters, E. T. (2018). Nociceptive biology of molluscs and arthropods: evolutionary clues about functions and mechanisms potentially related to pain. *Frontiers in Physiology*, 9, 1049.

Wemesfelder, F., 2001, Assessing the 'whole animal': a free-choice profiling approach, *Animal Behaviour*, 62 (2), pp. 209-220.

Whates, C., 2010, "Lives worth living?", *Veterinary Record*, 166, pp. 468-469.

Why, H. R., Main, D. C. J., Green, L. E., & Webster, A. J. F. (2003). Animal-based measures for the assessment of welfare state of dairy cattle, pigs and laying hens: Consensus of expert opinion. *Animal Welfare*, 12(2), 205-217.

White, L. J., Thomson, J. S., Pounder, K. C., Coleman, R. C., Sneddon, L. U., 2017. The impact of social context on behaviour and the recovery from welfare challenges in zebrafish, *Danio rerio*. *Animal Behaviour*, 132, 189-199.

Woodruff, M. L., 2017. Consciousness in teleosts: There is something it feels like to be a fish. *Animal Sentience*, 2017.010

Yue Cottee, S., 2012. Are fish the victims of 'speciesism'? A discussion about fear, pain and animal consciousness. *Fish Physiol Biochem*, 38, pp. 5-15.

Yue, S., Moccia, R. D., Duncan, I. J., H., 2004. Investigating fear in domestic rainbow trout (*Oncorhynchus mykiss*), using avoidance learning task. *Applied Animal Behaviour Science*, 87:343-354.

Yue, S., Duncan, I.J.H., Moccia, R.D., 2008. Investigating fear in rainbow trout (*Oncorhynchus mykiss*) using the conditioned-suppression paradigm. *Journal of Applied Animal Welfare Science*, 2008;11:14-27.

DALLA ZOE AL BIOS NORMALIZZAZIONE ANTROPOLOGICA E NATURALIZZAZIONE DELLE GERARCHIE SOCIALI IN ARISTOTELE

ANTONINO FIRENZE

Universitat Pompeu Fabra, Barcelona
Departament de Humanedades
antonino.firenze@upf.edu

ABSTRACT

This paper will show how the normalization of the forms of life that governs the political anthropology of Aristotle leads to a naturalization of the social hierarchies typical of the *polis* of his time. Toward this end, the first part of this paper highlights how in the *Politics*, the realization of the rational-political nature of Man implies the necessary declension of life (*zoe*) toward the living well (*eu zen*) of the *polis*. Subsequently, the paper will focus on how this living well, which characterizes the political form of life (*bios politikos*), relates to the condition of *autarkeia*, conceived by Aristotle not so much in the sense of economic and material or juridical and political self-sufficiency, but rather as the teleological realization of human nature. Finally, we will show that in the *Nicomachean Ethics* the Stagirite conceives of the nexus between the *autarkeia* and happiness and the living well as an ontological prerogative exclusive to the good man (*spoudaios*), thereby justifying his anthropological and moral superiority over other naturally subaltern forms of life.

KEYWORDS

Aristotle, political anthropology, *autarkeia*, teleology, *spoudaios*.

1. DALLA ZOE AL BIOS: PER UN APPROCCIO TELEOLOGICO

Com'è noto, secondo la classica definizione antropologica proposta da Aristotele nel primo libro della *Politica* «l'uomo è per natura un animale politico» (*physei politikon ho anthropos zoon*) perché «soltanto l'uomo, tra gli animali, ha la parola» (*logon de monon anthropos echei ton zoon*).¹ Se si considerasse questa prerogativa antropologica dal punto di vista teleologico che soggiace, come suo fondamento

¹ Cfr. rispettivamente *Pol. I*, 2, 1253a2-3 e 1253a9-10. L'edizione con testo greco a fronte di cui ci serviamo in questo lavoro è Aristotele, *La politica, Libro I*. Istituto italiano per la storia antica. Direzione di L. Bertelli e M. Moggi. Testo a cura di M. Curnis, Introduzione, Traduzione e Commento di G. Besso, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2011.

ontologico, all'intera filosofia della natura aristotelica, si potrebbe chiarire che questa natura politica e linguistico-razionale non si dia già realizzata sin dall'inizio ed una volta per tutte in ogni individuo. Piuttosto, la sua realizzazione deve darsi progressivamente a partire dalla sua forma più imperfetta fino ad arrivare alla sua forma più perfetta.²

Sulla base di tale premessa, si comprende allora che affinché possa darsi la piena e perfetta realizzazione della natura umana è necessario, come sua condizione teleologica, che tale processo di acquisizione di una forma ogni volta più perfetta si svolga all'interno di una comunità. E, come sappiamo, per Aristotele non si tratta di una comunità qualsiasi ma di quella forma di comunità perfetta rappresentata giustamente dalla *polis*.

Detto altrimenti, affinché tale natura politico-linguistica dell'uomo possa esplicitarsi nella forma più adeguata all'interno della *polis*, è teleologicamente necessario che si dia un passaggio qualitativo dal semplice vivere comune a tutti gli esseri viventi al vivere bene proprio dell'uomo. La *polis*, infatti, come indica lo stagirita, «è sì nata in funzione del vivere (*zen*), ma sussiste in funzione del vivere bene (*eu zen*)».³

La specificità ontologica dell'umano inteso in questo modo va dunque associata ad un *telos* concreto quale è il vivere bene (*eu zen*) che caratterizza la *polis*, concepito a sua volta in contrapposizione con il semplice vivere (*zen*) degli altri animali. Questi ultimi, infatti, hanno solo la voce (*phone*) mediante la quale si comunicano reciprocamente le sensazioni di dolore e piacere, a differenza dell'uomo che possedendo il *logos*-parola può concepire il giusto e l'ingiusto, l'utile ed il nocivo fino a generare il senso morale del bene e del male.

Pertanto, la realizzazione di tale natura umana comporta necessariamente una specifica declinazione della vita animale in senso generico (*zoe*) verso una "forma di vita politica e pratica" (*politikos kai praktikos bios*) esclusivamente umana.⁴

² Sulla centralità ontologica della causa finale o teleologica nel pensiero aristotelico si veda C. Natali, *Aristotele*, Carocci, Roma 2014, pp. 85-109, in part. p. 97: «L'uomo è ente naturale, e il finalismo cosciente che caratterizza il suo agire non è altro che la forma più evoluta e consapevole di un teleologismo che permea tutti i mutamenti naturali compiuti». Dello stesso autore cfr.: *Problemas de la noción de causa final en Aristóteles*, in *Anuario Filosófico*, 1999, 32, pp. 39-57. Si vedano inoltre: L. Repici, *Fisica e Cosmología*, in E. Berti (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 103-141; J. M. Cooper, *Aristotle on natural teleology*, in M. Schofield, M.C. Nussbaum (a cura di), *Language and Logos*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 197-222. Tuttavia, seguendo Aubenque, si potrebbe affermare che la causa finale o teleologica occupa il luogo dell'essere supremo assolutamente completo e perfetto qual'è dio come motore immobile che muove senza essere a sua volta mosso. Cfr. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris 2005 (1962), in part. il paragrafo «signification de la doctrine de Dieu cause finale», pp. 355-368.

³ *Pol.* I, 2, 1252b30.

⁴ Cfr. *Pol.* VII, 2, 1324a27. Citiamo dalla seguente edizione: Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2007 (1973). Tale riferimento si inserisce in un contesto in cui Aristotele discute su quale sia il modo di vita più desiderabile (*bios hairetotatos*), ovvero se il pratico-politico (*bios politikos-praktikos*) o il filosofico-contemplativo (*bios theoretikos*). Su questa tematica centrale

Realizzando, infatti, dal punto di vista del suo peculiare ambito ontologico la finalità (*telos*) che impregna la natura nel suo insieme, l'umano in quanto *anthropos* genericamente inteso risponde alla necessità naturale di differenziarsi dagli altri animali. Gli animali, in effetti, dovuto al loro modo di vita comunitaria pseudo-politica, perché essenzialmente gregaria, a causa dell'assenza di *logos* non possono andare oltre il comunicarsi il contenuto immediatamente corporeo-fisiologico della loro esperienza.

È chiaro allora perché l'uomo è un animale politico più di ogni ape e di ogni animale che vive in greggi. La natura infatti, come diciamo noi, non fa nulla inutilmente; soltanto l'uomo, tra gli animali, ha la parola. La voce è segno del dolore e del piacere, per ciò la possiedono anche gli altri animali: infatti la loro natura giunge fino a questo punto, ad avere la sensazione del dolore e del piacere e a manifestarla l'uno all'altro; la parola invece serve a mostrare l'utile e il nocivo, come anche il giusto e l'ingiusto. Questo infatti è proprio dell'uomo rispetto agli altri animali: essere l'unico ad avere la sensazione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e delle altre cose del genere. La condivisione di queste cose costituisce famiglia e città.⁵

Quindi, il vivere proprio dell'uomo, ovvero consono alla sua natura onto-teleologica, è un vivere bene, perché moralmente determinato, nella misura in cui si svolge nel quadro della comunità politica quale si realizza nella *polis*. Per tale ragione si potrebbe dunque dire che per Aristotele vivere bene vuol dire vivere politicamente.

Ora, è importante rilevare che quando Aristotele struttura il suo discorso sull'origine della comunità politica sembrerebbe farlo seguendo il suo consueto metodo analitico. Per studiare adeguatamente la realtà politica si rivelerebbe indispensabile, allora, cominciare dagli elementi più semplici che la compongono, ed una volta diviso il tutto-*polis* nei suoi elementi basilari si potrebbe raggiungere più facilmente una visione scientificamente coerente dell'oggetto in questione:

(...) e quel che si viene dicendo sarà chiaro se si indaga sulla scorta del metodo proposto, perché come negli altri casi è necessario dividere il composto fino alle parti semplici - queste sono infatti le parti più piccole del tutto - così, esaminando anche la città nelle parti dalle quali è composta, osserveremo meglio anche riguardo a queste

per il pensiero politico aristotelico, sulla quale per evidenti ragioni di spazio non è qui possibile soffermarci, si vedano: S. Gastaldi, *Bios Hairetotatos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 19-65; Id., *Il dibattito dialettico sui generi di vita nel cap. 2 del libro VII della Politica di Aristotele*, in F.L. Lisi (a cura di), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Academia Verlag, Madrid 2004, pp. 167-178; L. Bertelli, *L'elogio del bios praktikos in Politica VII di Aristotele*, in F.L. Lisi (a cura di), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, cit., pp. 179-199; F. Calabi, *Il teorico e il politico in Aristotele*, in AAVV, *Aristotele e la crisi della politica*, Liguori Editore, Napoli, 1977, pp. 61-81.

⁵ *Pol. I, 2, 1253a7-18.*

in che cosa differiscano le une dalle altre e vedremo se è possibile dire qualcosa di scientificamente fondato riguardo a ciascuna delle figure sopra dette.⁶

Tuttavia, immediatamente dopo il passaggio appena citato, Aristotele sembrerebbe contraddirsi quando abbraccia uno schema metodologico di tipo genetico: «Se allora si indagassero le cose evolversi fin dal principio (*ex arches*), anche in questi ambiti di ricerca, come negli altri, si potrebbero in questo modo fare le migliori osservazioni».⁷

Sulla base di tale premessa metodologica di tipo genetico, e sulle orme delle sue ricerche biologiche, Aristotele sembrerebbe dunque sostenere che bisogna teorizzare sull'oggetto *polis* seguendo il processo di formazione di tale realtà così come si è data sin dal principio (*ex arches*). Si dovrebbe insomma mostrare il senso della realtà *polis* mediante la ricostruzione teorica del suo ordine di costituzione. Da questo punto di vista, gli elementi empiricamente primi che costituirebbero cronologicamente l'origine della *polis* sarebbero la coppia maschio-femmina, finalizzata alla riproduzione biologica della specie, e quella padrone-schiavo, finalizzata alla conservazione della vita materiale. E queste concorrerebbero in tal modo a dar luogo al primo nucleo della comunità, ovvero la famiglia (*oikia*). A sua volta la progressiva unione di varie famiglie darebbe luogo al villaggio (*kome*), e l'unione di vari villaggi renderebbe finalmente possibile la comunità perfetta (*koinonia teleios*) rappresentata dalla *polis*.

Ora, a ben vedere, com'è stato opportunamente rilevato, questo schema metodologico sarebbe solo apparentemente genetico. In effetti, Aristotele non partirebbe da certi presupposti materiali per procedere poi «a una loro progressiva aggregazione», dato che, in realtà, tali dati materiali verrebbero continuamente integrati «col punto di vista del fine e della funzione».⁸ In questo senso, sebbene si tratti di condizioni materiali già disposte per natura, si dovrà comunque tener presente che tale nozione di natura materiale deve essere però compresa alla luce di una nozione di natura formale che le è ontologicamente superiore.⁹

Pertanto, gli elementi semplici da cui prende inizio la ricostruzione della genesi della *polis* devono essere compresi in anticipo all'interno di un quadro razionale e formale secondo il quale ciò che è primario non è l'aspetto cronologico-empirico

⁶ *Pol. I*, 1, 1252a18-23.

⁷ *Pol. I*, 1, 1252a24-26.

⁸ Cfr. P. Accattino, *Il problema di un metodo biologico nella Politica di Aristotele*, in *Atti della Accademia delle scienze di Torino*, Torino 1978, 112, pp. 169-195, in part. p. 178.

⁹ Cfr. Ivi, p. 179: «nel nostro testo il termine *physis* denota qualcosa che va oltre l'immediatamente dato. (...) Natura è qui sinonimo di ordine, ma c'è ordine soltanto dove c'è articolazione, dove le possibilità offerte dalla natura materiale vengono sfruttate per realizzare un ordine che è naturale a maggior diritto delle condizioni naturali di partenza». Per una lettura orientata a sottolineare la priorità della dimensione genetica su quella teleologica cfr. W. Kullmann, *Man as a Political Animal in Aristotle*, in D. Keyt, F.D. Miller, Jr. (a cura di), *A Companion to Aristotle's Politics*, Blackwell, Oxford 1991, pp. 94-117.

ma la *polis* in quanto forma perfetta e completa risultante da uno specifico processo teleologico.¹⁰

Tomando ora all'analis testuale, si tratta di osservare come procede l'argomentazione aristotelica e tentare così di mostrare le conseguenze più pregnanti da un punto di vista concettuale di tali premesse metodologiche di tipo teleologico.

La comunità perfetta (*koinonia teleios*) formata da più villaggi è la città, la quale ha ormai raggiunto il limite della piena autosufficienza (*autarkeias*), per così dire; essa è sì nata in funzione del vivere (*zen*), ma sussiste in funzione del vivere bene (*eu zen*). Perciò ogni città esiste per natura (*physei*), se tali sono anche le comunità precedenti. In effetti questa è il fine (*telos*) di quelle, e la natura è il fine (*physis telos estin*); infatti quale ciascuna cosa è, quando si sia compiuto il suo processo di formazione, questa diciamo essere la sua natura (*physisin*); così diciamo di un uomo, di un cavallo, di un edificio. E ancora, "ciò in vista di cui" (*to ou eneka*) e il fine (*telos*) rappresentano il meglio (*beltiston*); e l'autosufficienza (*autarkeia*) è sia il fine (*telos*) sia il meglio (*beltiston*).¹¹

Come si può evincere dalla lettura di questo frammento, che per il nostro proposito riveste certamente un'importanza capitale, la nozione di natura (*physis*) finisce chiaramente per coincidere con quella di fine (*telos*), essendo il fine giustamente "il meglio" (*beltiston*) da un punto di vista ontologico relativo all'umano.

In questo senso, non si tratta di rinvenire nella famiglia e poi nel villaggio le condizioni di possibilità materiale dell'esistenza della *polis*, quanto, piuttosto, di comprendere l'esistenza della *polis* come condizione di possibilità formale e teleologica degli elementi semplici che la compongono.

Secondo lo stesso Aristotele, infatti, al di fuori dell'orizzonte teleologico della *polis*, famiglia e villaggio sarebbero tali solo nominalmente e non realmente, così come una mano separata dal corpo sarebbe tale solo per il nome che le attribuiremmo, perdendo però allo stesso tempo la sua perfezione naturale nella misura in cui la separassimo dal resto del corpo, impossibilitando così l'esplicitazione delle sue funzioni.

Allo stesso modo, allora, l'individuo separato dalla comunità sarebbe come una parte-organo separata dal corpo, cessando per questo di essere pensabile come

¹⁰ A questo riguardo, possono risultare alquanto illustrative le considerazioni svolte da un'altra autorevole interprete del pensiero politico aristotelico: «La *polis* non si configura come il punto di arrivo di un processo che trova i suoi inizi in una qualche forma di "stato di natura", bensì come punto di partenza: l'ordine cronologico, che prevede un prima e un dopo, e come tale un passaggio dal disordine e dalla selvatichezza all'ordine e alla civiltà, lascia il posto a un ordine concettuale. Il modello che Aristotele adotta è di tipo teleologico: la *polis* è il *telos* del processo della civilizzazione umana e, in quanto tale, preesiste al processo tendente alla sua formazione e lo orienta verso la sua perfetta realizzazione». Cfr. S. Gastaldi, *L'origine della città nella Politica di Aristotele*, in F. Calabi, S. Gastaldi (a cura di), *Immagini delle origini. La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero antico*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2012, pp. 121-137, in part. p. 121.

¹¹ *Pol.* I, 2, 1252b27-1253a1.

umano e venendo piuttosto assimilato negativamente ad un'animale o iperbolicamente alla divinità che non ha bisogno di null'altro che di se stessa.¹²

Invero la città secondo l'ordine naturale viene prima della famiglia e di ciascuno di noi. Perché necessariamente l'intero viene prima della parte: in effetti, tolto l'intero, non vi sarà più né piede né mano, se non per omonimia, come nel caso in cui ci si riferisca a una mano di pietra – sarà infatti in una tale situazione quando sarà morta – ; tutte le cose sono definite dalla funzione e dalla capacità, sicché non bisogna dire che sono le stesse, quando non sono più tali, ma solo che hanno lo stesso nome. È chiaro dunque che la città è per natura e viene prima di ciascun individuo; se infatti un individuo, isolato, non è autosufficiente, sarà rispetto all'intero nella stessa relazione delle altre parti; e allora chi non è in grado di far parte di una comunità (*koinonēin*) o in virtù della sua autosufficienza (*autarkeia*) non manca di nulla, non è parte di una città, e quindi è o una belva o un dio.¹³

Ora, questi due ultimi frammenti mostrano uno degli aspetti più problematici, ma non per questo meno decisivi, dell'antropologia politica aristotelica sul quale si vorrebbe in questa sede rivolgere specialmente la nostra attenzione. Ci riferiamo alla centralità della nozione di autosufficienza (*autarkeia*) in quanto questa rappresenta chiaramente il fine (*telos*) ed il meglio (*beltiston*) della natura umana così come si dà nella comunità perfetta (*koinonēia teleios*) quale è la comunità politica identificata con la *polis*.

Dato che generalmente questo concetto nel contesto della *Politica* è stato inteso, in modo inadeguato e parziale, almeno così ci sembra, nel senso di autosufficienza economico-materiale o giuridico-politica,¹⁴ si tratterà di soffermarsi sul significato profondo che, a nostro giudizio, finisce per acquisire in relazione al vivere bene (*euzenē*) quale fine (*telos*) della forma di vita umana che si realizza pienamente e perfettamente nella *polis*.

¹² D'altro canto, la divinità, essendo perfetta e completamente realizzata nella sua essenza, non ha carenze e imperfezioni, e per tale ragione non ha neanche la necessità, propria dell'uomo, di valorizzazioni morali circa il bene e il male.

¹³ *Pol. I*, 2, 1253a19-29.

¹⁴ Cfr. V. Goldschmidt, *Aristote: le concept d'autarcie*, en Id., *Écrits*, Tome 1, Études de philosophie ancienne, Vrin, Paris 1984, pp. 85-87. Questo testo, nonostante la sua estrema brevità, risulta di una certa utilità perché offre una rassegna alquanto esaustiva delle principali tendenze interpretative relative alla nozione aristotelica di *autarkeia*, tra le quali, per l'appunto, sono state privilegiate quella economico-materiale e quella giuridico-politica.

2. L'AUTARKEIA DELLO SPOUDAIOS: LA NORMA VIVENTE DELL'EUZEN

Da quanto si è potuto constatare sulla scorta delle analisi fin qui svolte, appare chiaro che per Aristotele la famiglia (*oikia*) e con essa la casa (*oikos*), sorgono per soddisfare le necessità elementari legate alla vita biologica; ovvero, le funzioni di riproduzione (maschio-femmina) e produzione destinata alla conservazione della vita (padrone-schiavo), intese entrambe quali pilastri della dimensione domestica.

In questo modo, così come è stato mostrato, la casa-famiglia affonderebbe le sue radici nella *zoe* in quanto vita non ancora qualificata antropologicamente e politicamente, dato che il suo modo d'essere sarebbe quello della comunità biologica del semplice vivere (*koinonia tes zoes*) che l'uomo libero condividerebbe, a questo livello prepolitico, tanto con gli animali come con gli schiavi.¹⁵

Dunque, sarebbe giustamente a causa di questa inquietante prossimità del modo di vita dell'uomo libero con tali forme di vita ontologicamente inferiori che, per Aristotele, tale comunità del semplice vivere (*koinonia tes zoes*) dovrebbe essere superata e perfezionata dalla forma di comunità politica (*politike koinonia*) propria della *polis*.

Detto altrimenti, la *polis* esiste precisamente per permettere questo salto ontologico della vita animale alla vita propriamente umana perché vita politicamente determinata.¹⁶

D'altro canto, l'autosufficienza di cui parla Aristotele in queste pagine non sarebbe neanche da intendere, così come a suo tempo era stato fatto, in un senso strettamente biologico quale sarebbe quello legato a determinate dimensioni della popolazione necessarie alla delimitazione territoriale della *polis*.¹⁷

Piuttosto, come si cerca qui di chiarire, questa nozione rimanda direttamente a una dimensione onto-teleologica. Ovvero, alla finalità ultima della natura umana in quanto vivere bene (*eu zen*), e cioè politicamente, contrapposta al semplice vivere proprio di animali e schiavi.

In questo senso, è pur vero che se si analizzassero le numerose occorrenze di questo termine all'interno del *Corpus Aristotelicum*, si potrebbe rintracciare una varietà di significati ai quali la nozione di *autarkeia* rimanderebbe in funzione degli

¹⁵ Cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, pp. 251-252.

¹⁶ È dunque in questo senso che Agamben intende l'*autarkeia* aristotelica come l'operatore biopolitico *par excellence* nella misura in cui includendo la nuda vita nell'ambito propriamente umano, allo stesso tempo, la esclude da questo perché la riabilita in quanto vita politica. L'*autarkeia*, in effetti, da questo punto di vista, sarebbe proprio ciò che «permette o nega il passaggio dalla comunità di vita alla comunità politica, dalla semplice *zoe* alla vita politicamente qualificata». Cfr. Ivi, p. 252.

¹⁷ Cfr. V. Goldschmidt, *Aristote: le concept d'autarcie*, cit., p. 86: «Ce qu'est essentiellement l'autarcie, (...) c'est le nombre optimum à trouver pour la population et pour la délimitation du territoire».

ambiti scientifici a cui di volta in volta andrebbe associata (etico-politico, biologico, fisico e metafisico).¹⁸

Tuttavia, come è stato rilevato, nonostante tale plurivocità del termine, per lo meno nell'ambito dell'*autarkeia* relativa alle cose umane, ci si potrebbe spingere fino ad identificare un nucleo di significato unitario e costante quale sarebbe, per l'appunto, quello legato alla realizzazione del fine-bene più proprio dell'uomo.¹⁹ In questo modo, il significato antropologico di *autarkeia* finirebbe per coincidere con quello di atto (*energeia*) in cui si realizza in modo esplicito la potenzialità della natura razionale e politica dell'essere umano. Difatti, se ci si limitasse al frammento del primo libro della *Politica* poc'anzi citato, «“ciò in vista di cui” (*to ou eneka*) e il fine (*telos*) rappresentano il meglio (*beltiston*); e l'autosufficienza (*autarkeia*) è sia il fine (*telos*) sia il meglio (*beltiston*)», potremmo notare facilmente come sia lo stesso Aristotele a porre sullo stesso piano l'*autarkeia* con il fine più elevato.

E questo ci sembra un aspetto teoricamente decisivo. Il concetto di *autarkeia* non può essere concepito in senso ristretto né come un concetto economico-politico né come un concetto biologico, giacché rimanda ad una autosufficienza di tipo formale-teleologico.

In altre parole, tale vivere bene caratteristico del *bios* umano è intimamente legato ad una condizione di *autarkeia* da intendere nel senso della piena e perfetta realizzazione della natura razionale e politica dell'uomo.

L'ipotesi che qui proponiamo troverebbe un'ulteriore conferma testuale nell'esplicita equiparazione, proposta da Aristotele nel primo libro dell'*Etica Nicomachea*, dell'*autarkeia* come fine con la felicità e la vita buona, possibili per l'uomo solo nello spazio della *polis*.

Ma leggiamo un ampio frammento del testo in questione per seguire nel dettaglio l'argomentazione aristotelica, che, com'è noto, prende avvio dalla domanda centrale su cosa sia quel bene (*agathon*) che funge da fine (*telos*) essenziale dell'agire umano, e che egli identifica chiaramente con la felicità (*eudaimonia*).

(...) torniamo di nuovo a indagare il bene (*agathon*) cercato, cosa mai esso sia. (...) in ogni azione e scelta è il fine (*telos*), infatti tutti compiono tutto per esso. (...) Siccome è evidente che i fini sono numerosi, (...) è chiaro che non tutti i fini sono perfetti, ma il fine più alto è evidentemente qualcosa di perfetto (*to d'ariston teleion ti phainetai*). Di modo che, se è uno solo il fine perfetto, questo verrà a essere ciò che cerchiamo, se invece sono più d'uno, ciò che cerchiamo sarà il più perfetto (*teleiotaton*) di tutti. Ma ciò che è perseguito per sé è detto 'più perfetto' di ciò che è perseguito a causa di altro, e ciò che mai è perseguito a causa di altro viene detto 'più perfetto' delle cose che sono perseguite sia per sé, sia a causa di esso; allora in assoluto è perfetto (*teleion*) ciò che è sempre scelto per sé e mai a causa di altro. E si stima che tale

¹⁸ Ci riferiamo all'ammirevole lavoro di S. Gullino, *Aristotele e i sensi dell'autarchia*, Cleup, Padova 2013.

¹⁹ Ivi, pp. 11-47.

sia soprattutto la felicità (*eudaimonia*): infatti la scegliamo sempre per sé e mai per altro.²⁰

Appare chiaro, allora, che per lo Stagirita il bene (*agathon*) che egli cerca qui di delimitare concettualmente nell'ambito della vita pratica debba essere pensato come fine (*telos*), giacché la felicità (*eudaimonia*) è giustamente ciò verso cui, in un modo o in un altro, le azioni umane si orientano.

Certamente ci sono fini di diversa natura che diverse tipologie di individui considerano degni di essere perseguiti, ma per Aristotele è evidente che solo uno può essere considerato filosoficamente come il fine-bene degno di essere ricercato. Tale bene deve infatti coincidere con ciò che è ricercato per se stesso e non in funzione di un ulteriore bene che, assegnandoli un valore aggiuntivo, lo renderebbe solo allora degno di essere perseguito. Insomma, è proprio tale carattere di unicità del bene da perseguire in modo assoluto che lo renderebbe un fine assolutamente perfetto (*aplos teleion*). Ed, in ultimo, sarebbe tale unicità assoluta del fine-bene perseguibile a farlo coincidere con il contenuto della nozione di felicità che si vuole qui definire.

Nonostante ciò, Aristotele aggiunge un ulteriore attributo fondamentale al concetto di felicità qui articolato, ovvero, come si è detto poc'anzi, quello dell'autosufficienza. Leggiamo dunque il frammento che segue immediatamente a quello appena citato, giacché risulta decisivo per la nostra ipotesi.

È evidente che a partire dalla nozione di autosufficienza (*autarkeias*) si ottiene lo stesso risultato, infatti si ritiene che il bene perfetto (*teleion agathon*) sia autosufficiente (*autarkes*). Noi non usiamo il termine 'autosufficiente' (*autarkes*) in relazione a un singolo individuo che vive una vita solitaria, ma in relazione anche a genitori, figli, moglie e in generale agli amici e concittadini, poiché per natura l'uomo è animale politico (*physei politikon ho anthropos*). (...) stabiliamo che autosufficiente è ciò che, anche da solo, rende un modo di vivere degno di essere scelto, e fa sì che non gli manchi nulla. Tale, a nostro parere, è la felicità, e inoltre è la cosa degna di essere scelta più di tutte le altre, e non va sommata ad altro. (...) Qualcosa di perfetto (*teleion*) e autosufficiente (*autarkes*) ci appare quindi la felicità (*eudaimonia*), dato che è il fine (*telos*) delle azioni che compiamo.²¹

Dunque, in questo contesto, precisamente parlando della felicità (*eudaimonia*) intesa quale fine-bene più desiderabile per l'uomo, il filosofo sottolinea esplicitamente la profonda prossimità concettuale di tale felicità con l'*autarkeia*. Questa viene declinata qui in senso aggettivale, in quanto attributo essenziale del «bene perfetto» (*teleion agathon*) che per esser tale deve pensarsi giustamente come «autosufficiente» (*autarkes*).²²

²⁰ *EN*, I, 7 1097a14-35. L'edizione, con testo greco a fronte, di cui qui ci serviamo è Aristotele, *Etica Nicomachea*, Traduzione, Introduzione e Note di C. Natali, Laterza, Bari-Roma, 2007.

²¹ *EN*, I, 7 1097b7-21.

²² Cfr. *EN*, I, 7 1097b8.

Ora, a questo riguardo è importante sottolineare che questo fine-bene, qui considerato desiderabile grazie alla perfezione ed autosufficienza quali suoi attributi qualificativi fondamentali, è perseguito dall'individuo nel quadro del vivere proprio della comunità politica, proprio perché, come il filosofo esplicitamente afferma, «per natura l'uomo è animale politico» (*physei politikon ho anthropos*).²³ Dunque, tale fine-bene identificato con la felicità è desiderabile in modo assoluto perché, essendo perfetto (*teleion*) e autosufficiente (*autarkes*), non abbisogna di essere accompagnato da altri beni-supplemento per essere considerato un «modo di vivere degno di essere scelto» e, proprio per tale ragione, è «il fine (*telos*) delle azioni che compiamo» nel quadro della comunità politica di cui in quanto *anthropoi* facciamo parte.²⁴

Detto questo, resta da spiegare, insiste Aristotele, in che consista esattamente tale fine-bene assolutamente desiderabile perché perfetto (*teleion*) ed autosufficiente (*autarkes*). Per rispondere a tale esigenza teorica si deve allora chiarire che nel caso dell'*anthropos*, come si afferma ancora in queste pagine, «il bene umano» qui in questione deve essere concepito in intima relazione con la «attività dell'anima secondo virtù». Ma questa virtù dell'attività animica umana non potrà certamente essere circoscritta in modo generico, dovendo piuttosto essere pensata a partire da quella virtù «migliore e più perfetta» che per Aristotele deve venire associata all'attività più propria dell'uomo quale è «l'attività dell'anima secondo ragione». Per cui, si dovrà ammettere che «l'operare proprio dell'uomo sia un certo tipo di vita, la quale consiste in un'attività dell'anima e in un agire razionale» e che ciò vale a maggior ragione «per un uomo eccellente (*spoudaiou*), ma in modo buono e nobile».²⁵

A quanto pare, allora, la principale conseguenza di tutta l'argomentazione aristotelica è che la virtù umana perfetta non potrà che essere intimamente legata a quella attività umana perfetta identificata con l'attività razionale espletata da tale uomo eccellente (*spoudaios*) nella *polis*.

Appare qui in tutta la sua pregnanza esemplare la figura, così importante per l'etica aristotelica, dell'uomo moralmente buono ed eccellente (*spoudaios*) che è tale perché riassume in sé precisamente il paradigma della felicità perfetta e della virtù perfetta che l'accompagna.²⁶ Lo *spoudaios*, insomma, è felice perché è

²³ *EN*, I, 7 1097b11.

²⁴ Cfr. *EN*, I, 7 1097b15-16 y 1097b20-22.

²⁵ Cfr. *EN*, I, 7 1098a16-18 y 1098a7-9.

²⁶ Su questo aspetto centrale dell'etica aristotelica si veda il fondamentale contributo di S. Gastaldi, *Lo spoudaios aristotelico tra etica e poetica*, in *Elenchos*, VIII, 1, 1987, pp. 63-104; cfr. in part. p. 73: «Riformulando la nozione tradizionale di virtù, Aristotele indica proprio nello *spoudaios* il suo depositario, una figura paradigmatica che non solo possiede l'*arete*, ma che ne incarna la norma». Com'è noto, il ruolo teorico centrale svolto dallo *spoudaios* come paradigma della virtù morale rimanda chiaramente alla piega antiplatonica che la filosofia pratica aristotelica assume come propria motivazione di base. Come ha mostrato con precisione Aubenque, dinanzi al carattere trascendente dei valori morali che faceva da fondamento alla filosofia del suo maestro, Aristotele predilige chiaramente un approccio esemplaristico che comporta la sostituzione delle idee-valori con il modello

virtuoso; ed è virtuoso proprio perché realizza in modo completo e perfetto l'attività propria di questo essere razionale e politico per natura quale è l'*anthropos*.

Sulla base di tale premessa si può adesso circoscrivere in modo più adeguato l'esigenza fondamentale delle riflessioni aristoteliche sull'*autarkeia* come fine completo e perfetto del vivere politico. In effetti, come suggerisce lo stesso Aristotele, se non si decidesse di assegnare il primato teleologico alla ragione-*logos*, in quanto prerogativa ontologica dell'*anthropos*, a tale uomo eccellente (*spoudaios*), si ridurrebbe l'attività dell'anima umana alle funzioni proprie dell'anima vegetativa o dell'anima sensitiva (comuni tanto agli uomini come agli animali).

Invero, ci si esporrebbe ad un errore teorico serissimo: la definizione di umano così formulata finirebbe per perdere di vista giustamente quello che qui si sta perseguendo, ovvero delimitare concettualmente ciò che è propriamente, ed in modo perfetto e completo, umano.

È evidente che il semplice vivere (*zen*) è comune anche alle piante, e che quello che si cerca è qualcosa di specifico (*idion*). Bisognerà dunque escludere anche la vita consistente nel nutrirsi e nel crescere; dopo di questa viene un certo tipo di vita fatta di sensazioni, ma è evidente che anch'essa è comune sia al cavallo che al bue e a tutti gli animali. Allora rimane solo un certo tipo di vita attiva, propria della parte razionale.²⁷

Ora, dato che, come suggerisce lo stesso Aristotele, «la felicità è una certa attività (*energeia*) dell'anima secondo virtù completa (*areten teleian*)»²⁸, non vi dovrebbe essere alcun dubbio che anche il soggetto di tale attività perfetta dovrà essere un individuo completo e perfetto nel senso dell'eccellenza funzionale e morale propria dell'uomo in quanto essere per natura razionale e politico. E questo, chiaramente, non può che essere lo *spoudaios*.²⁹

paradigmatico di una figura concreta, essendo questa per l'appunto capace di realizzare con la sua azione il canone vivente e la norma incarnata dell'azione moralmente eccellente. Cfr. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris 2004 (1963), pp. 41-51, in part. p. 45: «la valeur du *spoudaios* n'est pas mesurée à quelque Valeur transcendante», giacché «il est lui-même la mesure de la valeur». Su questo punto si veda anche M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 159-168.

²⁷ Cfr. *EN*, I, 7 1097b36-1098a4.

²⁸ *EN*, I, 13, 1102a5-6.

²⁹ Le considerazioni sullo *spoudaios* fin qui svolte si riferiscono evidentemente alla virtù etica. Nonostante, dato che esula dai fini di questo lavoro, non si può prendere in considerazione il problema interpretativo relativo alla differenza tra virtù etica e virtù dianoetico-pratica articolata da Aristotele nel contesto dell'*Etica Nicomachea*. Se infatti nel primo caso il campione della virtù etica è chiaramente lo *spoudaios*, è pur vero che nel caso della virtù dianoetico-pratica la figura normativa di riferimento è, come ha segnalato con precisione Aubenque, il *phronimos*. Cfr. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, cit., in part. pp. 50-51. Su questo aspetto si veda anche il classico studio di C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989, pp. 73-102. D'altro canto, per la stessa ragione, non ci è qui possibile prendere in considerazione la nota discussione relativa alla superiorità della forma di vita teoretica rispetto alla forma di vita pratica esposta canonicamente da Aristotele nell'*Etica Nicomachea* (X, 7-8), e sulla quale autorevoli interpreti hanno già scritto molto. Su questo

Detto questo, si potrebbe adesso rivolgere la nostra attenzione alla figura di tale uomo eccellente (*spoudaios*) così come è trattata nella *Politica*, dato che qui Aristotele lo mette in stretta relazione con la capacità razionale di deliberare e scegliere in vista del fondamentale “vivere bene” proprio della *polis*.

A questo proposito risulta particolarmente illustrativo il passaggio con cui si apre il secondo capitolo del libro I, in cui Aristotele descrive la capacità di previsione razionale in quanto prerogativa e, allo stesso tempo, requisito indispensabile per determinare l'ente destinato per natura a realizzare il fine del vivere bene: «Infatti chi è in grado di fare progetti (*prooran*) con l'intelligenza (*dianoia*) comanda per natura ed è padrone per natura, mentre chi è in grado di eseguire quei progetti servendosi del corpo è comandato ed è per natura schiavo».³⁰

Dunque, come indica qui lo stagirita, la qualità richiesta per il comando dell'uomo sull'altro uomo è da ricercare nella presenza della *dianoia* finalizzata a scegliere i mezzi più adatti per agire moralmente bene, ed essendo in tal modo capace di prevedere le conseguenze dell'azione che ci si accinge a compiere. Questa dote naturale è invece assente in chi è destinato ad eseguire con il corpo ciò che l'altro sa comandargli con l'intelligenza. Ed ancora, un altro frammento dello stesso libro I che, nonostante l'estensione, merita di essere citato per intero, può risultare di grande interesse giacché conferma la stessa idea, sebbene con maggiori dettagli sulla concezione della virtù etica dell'anima adatta per natura a svolgere tale funzione di comando:

E questo conduce subito alle questioni riguardanti l'anima: in essa vi sono infatti per natura una parte che comanda, e una parte che è comandata, delle quali diciamo che possiedono una diversa virtù, e cioè quella della parte dotata di ragione e quella della parte irrazionale. È chiaro allora che anche per le altre cose vale lo stesso principio, cosicché per natura nella maggior parte dei casi vi sono elementi che comandano e che sono comandati. Infatti diverso è il modo in cui il libero comanda sullo schiavo, il maschio sulla femmina e l'uomo sul fanciullo, e tutti possiedono le parti dell'anima, ma le possiedono in modo diverso. Lo schiavo infatti non possiede la parte deliberativa (*bouleutikon*) nella sua completezza, mentre la femmina ce l'ha, ma senza potere, e il fanciullo ce l'ha, ma imperfetta. Allora bisogna supporre che necessariamente funzioni allo stesso modo anche per le virtù etiche, e che ne devono partecipare tutti, ma non in egual modo, bensì nella misura adeguata a ciascuno per esercitare la propria attività. Perciò chi comanda deve avere la virtù etica nella sua compiutezza (...), mentre ciascuno degli altri ne deve avere quanto gli spetta.³¹

punto si vedano almeno M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, cit., pp. 202-210, e più in esteso S. Gastaldi, *Bios Hairetotos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, cit., pp. 89-131.

³⁰ *Pol.* I, 2, 1252a31-34.

³¹ *Pol.* I, 13, 1260a4-20.

Da quanto è detto in questo passaggio, si evince chiaramente che la virtù etica perfetta è in possesso non di tutti gli esseri appartenenti al genere *anthropos* ma solo di quelli che all'interno dell'*oikos* sono capaci per natura di comandare sugli altri. E a condizione, però, che questi ultimi, a loro volta, siano capaci solo di ubbidire a tale comando. In tal modo essi darebbero comunque mostra delle particolari virtù relative alla loro funzione, ma da intendere per l'appunto come subordinata e moralmente inferiore, a causa precisamente della presenza imperfetta della ragione nella loro costituzione animica.

Ricordiamo che nel contesto teorico del primo libro della *Politica*, la giustificazione, solo apparentemente genetica, del discorso sull'origine della *polis* era accompagnata da una descrizione delle funzioni che ivi svolgevano gli elementi semplici che compongono l'*oikos*: ovvero il maschio e la femmina ed il padrone e lo schiavo. Ebbene, come sappiamo, questi rimandano all'ambito riproduttivo-produttivo dell'*oikos*, e tuttavia il senso teleologico autentico che soggiace alla loro forma di vita si manifesta adeguatamente solo se si inseriscono le loro funzioni specifiche nel quadro più ampio e fondamentale del vivere bene (*eu zen*) proprio della *polis*.

In questo senso, appare evidente che l'unico possessore della capacità di deliberare e scegliere propriamente è l'uomo adulto, libero e proprietario, che allo stesso tempo è marito, padrone e padre.

Pertanto, il requisito etico assoluto appare qui come una prerogativa dello *spoudaios*, il quale, per natura, incarna il criterio morale che lo legittima a comandare sugli altri esseri viventi con cui condivide una comunità di vita, mentre questi, data la loro costituzione ontologica imperfetta, sono destinati ad obbedire e ad essere comandati, sviluppando in tal modo solo le virtù corrispondenti alla loro posizione di inferiorità antropologica e morale.³²

Sottolineiamo che secondo Aristotele tale struttura gerarchica in cui si vede riflessa la comunità domestica non è il frutto di una decisione maturata storicamente, ma è qualcosa che è tale per natura (*phusei*); una natura il cui ordine implica necessariamente che, come in tutto ciò che è in essa compreso e che da questa riceve il suo senso profondo, vi sia un elemento, razionale, che comanda ed uno, irrazionale, che ubbidisce, e che, giustamente per tale ragione, vi sia una virtù morale propria del comando ed una propria dell'ubbidienza.³³

³² Su questo punto si vedano J. Roberts, *Aristotle and the Politics*, Routledge, New York 2009, pp. 30-55; S. Campese, *Pubblico e privato nella Politica di Aristotele*, in *Sandalion*, 8-9, 1985-1986, pp. 59-83.

³³ La questione della schiavitù in Aristotele meriterebbe di essere sviluppata in modo più organico, cosa che in questa sede purtroppo non ci è possibile. In effetti, una attenta lettura del libro I (4-6) della *Politica* permetterebbe sollevare una serie di questioni sull'istituzione storica della schiavitù che non potrebbero che generare certa perplessità riguardo alla posizione precisa di Aristotele su questo tema. Qui egli ammette infatti che si danno casi in cui qualcuno, ingiustamente, è schiavo per legge-convenzione e non per natura, mostrando una certa apertura rispetto alle posizioni più conservatrici di taluni suoi contemporanei. Su questa problematica si può consultare con profitto R. Laurenti,

Insomma, almeno così ci sembra, è precisamente grazie alla funzione svolta nell'*oikos* da tale individuo eticamente eccellente, perché adatto per natura a comandare su individui inferiori adatti per natura ad ubbidire, che diviene possibile il salto qualitativo di tipo onto-teleologico da una semplice comunità di vita (*koinonias zoes*) ad una comunità politica (*politike koinonia*) quale quella che si realizza come vivere bene e *telos* propriamente umano solo nella *polis*.³⁴

Ora, tale prospettiva ci sembra fortemente confermata da altri passaggi dell'*Etica Nicomachea* in cui, per l'appunto, lo *spoudaios* è considerato il depositario esclusivo del criterio ottimale della scelta morale.

In effetti, sebbene si possa discutere riguardo alla varietà dei fini-beni a cui aspira l'azione e dei mezzi per raggiungerli in base a differenti criteri, corrispondenti a differenti modi di vita,³⁵ tuttavia se si cerca un punto di vista capace di trascendere tale apparente pluralità di fini-beni sarà allo *spoudaios* che si dovrà ancora una volta ricorrere affinché si possa mostrare il retto cammino dell'agire morale.

Di conseguenza, però, se queste conclusioni non ci soddisfano, allora non bisogna forse dire che, in assoluto e secondo verità, oggetto del volere è il bene, ma che per ciascuno è il bene apparente; che per l'uomo eccellente (*spoudaios*) è il bene secondo verità, mentre per l'uomo dappoco (*phaulos*) è ciò che capita. (...) Infatti l'uomo

Psicologia e funzione dello schiavo in Aristotele, in *Giornale di Metafisica*, XXI, 1966, 4-5, pp. 618-640.

³⁴ Dato il carattere limitato di questo contributo, non possiamo affrontare uno dei problemi teorici fondamentali della *Politica*, ovvero: come conciliare la figura dello *spoudaios*, in quanto uomo razionale e moralmente virtuoso in senso assoluto, con quella del cittadino e della sua corrispondente virtù politica, relativa alle differenti tipologie di costituzioni fenomenologicamente ivi descritte? In effetti, se il primo è definito in funzione di un potere domestico che si esercita nell'*oikos* su esseri antropologicamente inferiori che partecipano del *logos* solo nella misura in cui devono obbedire ai suoi comandi (schiavo, donna e figlio), il secondo ha a che fare con un potere "politico" che si esercita sulla base di una rotazione degli incarichi tra individui uguali e liberi. In questo senso, e questo è l'oggetto di uno studio specifico al quale stiamo lavorando, si potrebbe mostrare, prendendo spunto dai cenni alla *ariste politeia* presenti in *Politica* III e VII, che Aristotele, non senza cadere in serie aporie, finisca per identificare l'uomo buono e il buon cittadino nella stessa figura sociale, ovvero l'uomo greco, maschio, adulto, proprietario e libero (ma libero da intendere nel senso di liberato dalla necessità del lavoro materiale). In questo modo, egli opererebbe per l'appunto la giustificazione teorico-ideologica del potere e della dominazione di tale figura sociale sulla massa naturalmente subalterna dell'intera popolazione produttiva. Su questo aspetto centrale della *Politica* si vedano almeno: S. Gastaldi, *L'uomo buono e il buon cittadino in Aristotele*, in *Elenchos*, 1995, 2, 16, pp. 253-290; C. Johnson, *Who is Aristotle's Citizen*, in *Phronesis*, 1984, 29, pp. 73-90; R. Laurenti, *Introduzione alla Politica di Aristotele*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1992, p. 58-71; P. Accattino, *Il regime degli uomini perfettamente virtuosi: aristocrazia e costituzione ottima nella Politica di Aristotele*, in *Etica & Politica*, II, 2, 2000, (https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/5565/1/acattino_E%26P_II_2000_2.pdf); più in esteso Id., *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Tirrenia Stampatori, Torino 1986.

³⁵ Tanto che, come dice il proprio Aristotele, «a persone diverse appaiono bene cose diverse, e, se si dà il caso, contrarie», cfr. *EN* VIII, 6, 1113a21-22.

eccellente (*spoudaios*) giudica ogni cosa in modo corretto, e a lui appare evidente la verità in ogni singolo caso.³⁶

Insomma, com'è stato opportunamente sottolineato, «è la capacità di giudizio dello *spoudaios* la norma corretta della scelta del fine cui subordinare le azioni».³⁷ Questi, allora, è l'unico detentore della virtù morale perfetta nella misura in cui nella *polis* è l'unico essere capace di deliberare sui fini etici da perseguire perché perfettamente virtuosi e di scegliere quali siano i mezzi adeguati a realizzarli in modo eccellente. E tutto ciò perché per natura possiede la parte razionale dell'anima capace di comandare sulla parte irrazionale della stessa, a differenza dell'uomo dappoco (*phaulos*) la cui configurazione psichica lo rende incapace innanzitutto di deliberare sul vero bene da perseguire, lasciandolo costitutivamente in balia di «ciò che capita»; ovvero di un orizzonte di finalità pratiche contrassegnato essenzialmente dal perseguimento irrazionale di beni solo apparenti, generalmente legati ai piaceri evanescenti propri della corporeità.

L'uomo eccellente (*spoudaios*) si distingue soprattutto per il fatto di vedere il vero nei singoli casi, ed essere come un canone e un'unità di misura. La massa, invece, pare che cada in inganno a causa del piacere, che infatti, si mostra essere un bene, anche se non lo è. Quanto meno la gente sceglie il piacere ritenendolo bene, e fugge il dolore ritenendolo male.³⁸

Considerata, dunque, quasi alla stregua dello schiavo in quanto incapace di governare la propria anima in modo razionale, e per tale ragione attratta fatalmente da una nozione fallace di bene-fine coincidente con il piacere del corpo, la massa (*oi polloi*) degli uomini dappoco (*phauloi*) rappresenta il modello rovesciato della perfezione morale del ristrettissimo gruppo composto dagli *spoudaioi*.

Ciò ci aiuta a chiarire come, da un punto di vista argomentativo, per Aristotele la descrizione di tale modello etico dipenda strettamente dal necessario riferimento, per contrasto, al suo opposto speculare. In questo senso, se lo *spoudaios* è capace di azione moralmente eccellente, il *phaulos* appare come strutturalmente incapace di agire in modo virtuoso; se il primo si caratterizza per l'intelligenza applicata al desiderio rivolto al vero ed autentico fine-bene, il secondo si mostra irrimediabilmente sottomesso alla pressione dei desideri più bassi e sprovvisto di lume razionale perché offuscato dalla confusione quasi animale tra bene/piacere e male/dolore.

Ed allora, come nel caso dello schiavo, tale forma di vita (*bios*) finisce per essere risucchiata dall'animalità pre-etica e pre-politica, ovvero dalla semplice vita (*zoe*), mostrando in modo sintomatico l'impossibilità di essere accolta a pieno diritto nella

³⁶ *EN* III, 6, 1113a23-30.

³⁷ S. Gastaldi, *Lo spoudaios aristotelico tra etica e poetica*, cit., p. 75.

³⁸ *EN* III, 6, 1113a31-1113b2.

dimensione teleologica in cui si realizza il vivere bene (*eu zen*) proprio dell'*anthropos*.

3. NATURA E CONTRO NATURA: UN'APORIA INQUIETANTE

Da tutto quello che si è fin qui detto, si potrebbe adesso provare a trarre delle conclusioni, seppur parziali, rispetto al problema principale che ci si era prefissi di elucidare con questo lavoro. Ovvero, mostrare come la normalizzazione delle forme di vita che soggiace all'antropologia politica di Aristotele finisca per sfociare in una naturalizzazione delle gerarchie sociali proprie della *polis* a lui contemporanea.

In particolare, ciò che vorremmo sottolineare per ultimo è la centralità che nei testi aristotelici fin qui esaminati acquista la nozione di natura (*physis*). In effetti, questa sembra servire al nostro filosofo per legittimare teoricamente, ed al contempo giustificare ideologicamente, un determinato ordine sociale sotto l'aura protettrice della prospettiva ontologico-teleologica che abbiamo voluto mettere in risalto in queste pagine.

La natura politico-razionale dell'uomo si può comprendere solo a condizione che il modello normativo di tale natura sia identificato senza titubanze nello *spoudaios*. Questi, come si è visto, incarna in sé la norma ed il paradigma di tale natura politico-razionale perché con il suo comportamento contribuisce a realizzarla teleologicamente.

La natura o essenza politico-razionale dell'umano si vede dunque riflessa nello specchio dello *spoudaios*, il quale diviene in questo modo la norma della specie umana in quanto tale. Detto altrimenti, in quanto forma completa e perfetta dell'animale razionale e politico che è l'*anthropos*, lo *spoudaios* deve essere preso come modello assoluto per la realizzazione di tale essenza politico-razionale.³⁹

Invece, coloro i quali, a causa della loro deficitaria ed imperfetta natura, non hanno la possibilità di seguire questo modello normativo, ed apprendere così dal suo comportamento esemplare a divenire pienamente umani, si ritrovano ad essere radicalmente esclusi non solo dalla comunità politica ma finanche dalla comunità umana in quanto tale.

A questo riguardo si potrebbero riprendere le acute osservazioni di Vegetti: «Qui n'est pas *spoudaios*, n'est pas un "vrai" homme». ⁴⁰ Il che equivale a dire che se non si è un "vero uomo" si finisce irrimediabilmente per rappresentare una

³⁹ In senso affine a queste analisi si era già espresso a suo tempo un interprete prestigioso come McIntyre, secondo il quale Aristotele «saw the forms of social life of the city-state as normative for essential human nature». Cfr. A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-Indiana 2007, p. 159.

⁴⁰ M. Vegetti, *Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote*, in *Etica & Politica*, II, 2, 2000, (https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/5563/1/vegetti_E%26P_II_2000_2.pdf).

degradazione o degenerazione della vera natura umana, comparabile alle anomalie degenerative identificate da Aristotele con il barbaro, lo schiavo, la donna, o l'uomo bestiale (*theriodes*).⁴¹

Tale degenerazione della norma naturale incarnata dallo *spoudaios* è condivisa quindi dall'insieme di queste figure che, con Vegetti, potremmo definire come "non veramente umane" nella misura in cui verrebbero identificate con ciò che va contro natura. Un'eccessiva privazione di ragione è ciò che contraddistingue queste forme di vita depravate, rendendole infine inutili per la realizzazione del *telos* umano.

Il concetto di natura indica insomma la norma prescrittiva di ciò che è propriamente umano dinanzi alle degenerazioni rappresentate da ciò che non potrebbe più essere compreso come tale.⁴²

In conclusione, ciò che si è preteso in queste pagine è stato giustamente mostrare questo dispositivo teorico mediante il quale l'antropologia politica di Aristotele normalizzando la "forma di vita" (*bios*) dello *spoudaios* non poteva non finire per generare una falla interna alla propria visione concettuale dell'*anthropos* e, ancora in modo più generale, una aporia intrinseca alla sua stessa nozione di natura come norma teleologica.⁴³

La *physis* che gli serve per fondamentare la sua visione antropologico-politica, infatti, dovrebbe servirgli anche per garantire da un punto di vista ontologico la perfetta e completa realizzazione sì del *telos* umano in particolare, ma anche del *telos* della stessa natura in generale.

In effetti, questa natura che è perfetta e completa in quanto *telos* lascia emergere al suo interno tali anomalie quali anomalie interne a se stessa, e cioè come momenti di un erroneo processo di formalizzazione teleologica che la rivela essere per questo imperfetta.

Certamente, si potrebbe sempre tentare di giustificare tale aporia ricorrendo ad una visione del *cosmos* intimamente gerarchica secondo la quale è necessario che in natura e per natura ci sia, come si è visto, un elemento dominante ed uno dominato. Ma, in questo modo, non ci sembra che si riesca a sciogliere la contraddizione che si è voluto qui evidenziare.

Infine, e questo quanto meno è ciò che in questa sede abbiamo tentato di mostrare, sembrerebbe che Aristotele sia incapace di comprendere tale *physis* al di fuori di una teoria ridotta a rispecchiamento ideologico delle gerarchie tipiche della

⁴¹ Ivi.

⁴² Cfr. Ivi. In questo senso, Vegetti ha potuto parlare di una «tératologie de l'espèce» come «le dispositif le plus radical et rigoureux d'exclusion de la déviance morale et psychologique que la pensée antique a probablement produit», giacché non si tratta qui di considerare tali figure perverse come moralmente deprecabili ma piuttosto in quanto non-uomini.

⁴³ Sul problema di una falla interna all'intero impianto dell'antropologia aristotelica rappresentata dall'apparizione di tali figure devianti rispetto alla norma incarnata dal "vero uomo" si veda M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Le origini della scienza occidentale*, Il Saggiatore, Milano 1996, in part. pp. 145-154.

società del suo tempo. E, proprio per questo, si rivelerebbe incapace di pensare adeguatamente lo stesso concetto di natura come norma di perfezione e completezza ontologica.

THE LIVABILITY OF A POLITICAL LIFE

ON THE PARADIGMATIC CASE OF VIOLENT ECON- OMIZATION BETWEEN MORAL ECONOMY AND DEBT ENSLAVEMENT

BURKHARD LIEBSCH

Ruhr-Universität Bochum, Germany

Philosophy Department

burkhardliebsch@web.de

ABSTRACT

Political experiences do not yield a clear-cut notion of the political; rather, they call for a hermeneutical articulation of their political dimension in spaces and orders of dissension which in turn require their revision in terms of contested notions of the political. Every definition of the political will be open to further revisions in political dissent, conflict and strife. In this perspective, a hermeneutic circularity between political experiences, interpretations of the political and political orders turns out as unavoidable. My paper refers to recent discussions on the relations between guilt, owing and debts in the context of violent forms of economization (debt enslavement) in order to demonstrate ways in which this circularity works and may prove to be fertile.

KEYWORDS

Forms of life, the political, economization, debts, violence, livability.

I

Human beings did not and do not always live a political life. Where they began to do so, this must be understood as a result of processes of original politicization which engender the institutionalization of political forms of life (*bioi*). Human life, however, cannot be subjected to a *total* politicization. (A phantasma that was time and again – from James Joyce to Aldous Huxley and Emmanuel Levinas – denounced as a nightmare.) Whenever politicization takes place, resistances against total politicization can be observed. Consequently, differences between human life *as object* of politicization on the one hand and the *result* of this process on the other hand always remain more or less visible and inextinguishable. Some phenomenologists maintain that wherever political experience occurs in processes of politicization, *the political* emerges at the same time, that is, political experience makes

evident in what respect it is to be regarded as ‘political’ in the first place.¹ Seen this way, political experience that deserves its name and the foundation (*Stiftung*) of the political coincide.

In contrast to such a position, I claim, referring to Paul Ricoeur, that the phenomenology of the political cannot be grounded on the presupposition that the political becomes by itself obvious in political experience. Phenomenology, Ricoeur maintains, is possible only as phenomenological hermeneutics which admits that the phenomena in question do not interpret themselves²; rather, they call for contestable processes of interpretation (*verstehen, auslegen, interpretieren*) which must be regarded as open to dissension. From this follows that every interpretation of political experience *as political* will be contentious and should accept this.

The political dimension of human experience is not evident. Certain experiences may ‘present themselves’ as ‘obviously’ political. But from a hermeneutical point of view this obviousness is limited to pseudo- or *prima-facie*-evidence which depends on processes of intersubjective approval, validation and rectification. To admit this implies to realize that the political dimension of human experience depends entirely on different perspectives of others and eventually on their consent – at least in the sense that they agree to disagree with respect to a more or less deep misunderstanding, *dissens* or conflict that is at stake – whatever its prospect may be: consensus and pacification or prolonged strife (*Unfriede*), *stásis* (rebellion, *Aufstand, Aufruhr*) and even *pólemos* (war).

It is well known that Carl Schmitt affirmed the polemic potential of any political conflict that deserves its name.³ To exist politically, he claimed, is to be aware of one’s potential enemies and to prepare oneself vis-à-vis their anticipated hostility, misdeeds and atrocities. Any genuine interpretation of political experience *as political*, he claims, must take this polemic potential into account; otherwise it does not deserve to be understood as political at all. In this perspective any true notion of the political comprises a polemological sense. We are free, however, to deny this – without falling into the trap Schmitt has set for us when he claimed that anybody who refuses to accept his definition of the political would ironically be doomed to confirm his position (as an enemy of Schmitt’s notion of the political). We may, rather, accept Schmitt as an adversary, not as a foe or dead enemy, without presupposing that the phenomenology of political experience ‘shows’ by itself or makes it plain that its very political dimension must be interpreted *differently*.

Between political experience that presents itself only *prima facie* as political on the one hand and the notion of the political on the other hand lies a hiatus that

¹ Held 2010: 34.

² Ricoeur 1975; Liebsch 2013a.

³ Schmitt 1996: 31; Liebsch 2015: part B.

leaves open space for *dissens*⁴ which must be held in a certain (already existing, re-established and arranged or reinvented) political order. From this follows in methodological respect that the phenomenology of political experience, the hermeneutics of its very interpretation *as political* and the epistemology of political orders that offer more or less limited scope for heterogeneous experience and interpretation must work together in order to elucidate various configurations of experience and the spaces of its political articulation. Processes of conflicting political articulation, however, should not be regarded as simple expression of the political dimension of the experience under discussion. Rather, they *expose* the sense of the political itself – thereby rendering it open to radical revisions. Currently some of them even go so far as to reject democratic normalizations of a culture of conflict as basically unpolitical or antipolitical.⁵ Especially in contrast to philosophers of consensus, critics of a normalized democratic culture of conflict urge to reconsider radical conflicts that cannot get sublated in political forms of reconciliation. True ‘politics’, they maintain, occurs only where consensus, reconciliation and pacification is impossible and, consequently, not even sought and longed for. I will not go into the details of this rather polemical position here with which I have dealt elsewhere. I refer to it here only as a prominent example for ongoing revisions of the configuration of political experience, its interpretation as political and references to particular (democratic) orders which open at least some latitude for radical criticism of a predominant understanding of ‘politics’ and ‘the political’ as such.⁶

In the following, I propose a different, less polemical way of revision of the triangular configuration of (political) experience, (political) interpretation and (political) order. Instead of proceeding directly from the phenomenology of political experience that takes its political dimension for granted I take recourse to objections against the hegemony of violent orders of economization which are denounced as dominating our political life in an unacceptable way. The prevailing regime of a specific, capitalist system challenges in this view the very livability of our lives and threatens to reduce it to a de-politicized form of existence in a ‘bare’ life that cannot be truly lived. This calls the radical problem to the fore whether we owe every other, strangers included, an answer to the question how his or their life can be truly lived at all. I shall propose to reconsider whether this ‘existential’ question of acceptability with respect to everybody is to be regarded as the minimum that we owe every other. This question brings out into the open that we cannot accept *not* to be indebted to each other at all. The ‘we’ in question is, however, nowhere simply ‘given’. It becomes visible only step by step via lateral communication on what proves to be unacceptable for human beings who want to live a liveable life. My brief re-

⁴ Rancière 2000.

⁵ Mouffe 1999; 2013.

⁶ Agamben et al. 2012.

construction of this discussion is meant to illustrate how negativistic reference to a vigorously criticized political and economic order inspires the phenomenological recourse to corresponding political experiences which do *not* make it *evident* in what respect they make *the political* visible. The *prima facie* political experiences to which I will refer do not yield a clear-cut notion of the political; rather, they call for a hermeneutical articulation of their political dimension in political spaces of dissension which in turn require their revision in terms of contested notions of ‘the political’ – which, at least in my view, will never amount to simple definitions. Every definition of the political will, instead, be open to further revisions in political *dis-sens*, conflict and strife. In this perspective a circularity between political experiences, interpretations and orders turns out as unavoidable.

The following description of recent discussions on the relations between guilt, owing and debts in the context of violent forms of economization present a paradigmatic analysis of the ways in which this circularity works and may prove to be fertile.

II

What are the recent debates on guilt, on owing something to others, on being indebted to them, and on debts all about? Are they only loosely related phenomena? It may seem so, at least.⁷ In German guilt is *Schuld* and debts are *Schulden*. That suggests close etymological, semantic and historical relations between these notions. Recent debates about guilt and debts, *Schuld* and *Schulden*, however, are drifting in two opposite directions – thus obscuring the relatedness of the two phenomena up to a point where they seem to have nothing in common any more. On the one hand, in the past 45 years from Vladimir Jankélévitch’s essay *Pardonner?*⁸ (1971), Paul Ricoeur’s late work *La Mémoire, l’histoire, l’oubli* (2000) to Jacques Derrida’s writings on *Avouer – l’impossible* (2001) the philosophical discourse about guilt has concentrated on extreme, radical and excessive, unforgivable crimes which seem to have nothing in common with debts. The moral im-possibility⁹ of unconditional forgiveness referred to unforgivable guilt, that is, to excessive, fathomless *Schuld* that cannot be measured – least of all in an economic sense.⁹ On the other hand the economic discourse about debts/*Schulden* (which in English and German are regularly put in the plural) has focused on states like Greece which are heavily in debt – without any realistic prospect of ever getting rid of this burden.

⁷ Cf. Terranova 2014; Liebsch 2016.

⁸ Cf. U. Dalferth/Stoellger/Hunziker 2009. The focal point of this volume is a non-privative notion of the im-possible.

⁹ Ricoeur 2000; Jankélévitch 2004; Derrida 2013.

David Malone – who maintains that such a future “awaits us all” – describes this situation explicitly as *debt enslavement*.¹⁰ In both discourses we are confronted with a certain *aporia*: (a) with the im-possibility of any absolution and forgiveness in cases of excessive guilt and (b) with hopeless attempts to find a way out of excessive debts. Apart from this, the moral discourse about guilt on the one hand and the economic discourse about debts on the other hand seem to have nothing in common.

In the following discussion, I shall challenge this and raise the question whether being heavily in debt leads to questions of guilt and *vice versa*. In so doing I do not want to confuse guilt and debts, morality and economics but rather bring to light relations between these notions which may shed light on current processes of violent economization. Thus, I presuppose that, in *distinguishing* guilt and debts, we do not have to *sever* any connection between them systematically and historically. It will be seen that here we do not have to do with phenomena that are *originally* completely different and unrelated.

The same holds true with respect to *perspectives of liberation* from forms of guilt and debts that overburden us. As far as I see, current debates about the notions of guilt and debts undermine any clear-cut and ostensibly comfortable differentiation of the phenomena concerned. It is undeniable that moral discourses very often spread to economic problems in a moralistic manner, for example when trading with debts and speculation with their volatility is denounced as amoral, greedy, short-sighted, totally self-serving, reckless etc. and traced back to *pleonexia*, *hybris* or *addiction* to debts.¹¹ And the strain of states and peoples with debts can be interpreted in terms of debt bondage that seemingly allows for no way out.

Debt bondage, which I will take as a modern form of economic slavery, is not a purely financial problem. On the contrary, this notion points to a moral dimension of the economic realm – a dimension that we should not relegate to a misleading ‘moralization’ of the alleged auto-nomy of economic processes.

For most of us it is probably hard to decipher what is really going on behind the scenes of what is commonly called the current debt crisis (*Schuldenkrise*). Nevertheless, it is this crisis that recently went out of joint and confronted us with the need to challenge the notions of guilt and debt. Whatever is really going on in the backdrop of this crisis and whatever may eventually explain it – it is up to us to try to understand *now* whether it is only a matter of a failure of economic processes or, rather, whether it reveals a deep moral crisis that engenders issues of guilt/*Schuld*.

While our notion of morality is out of joint where we become entangled in unforgiveable guilt (so that forgiveness seems to be im-possible), the economic is out of joint where it produces forms of being heavily in debt which allow for no escape

¹⁰ Malone 2010: 56, 66, 96, 128; Armstrong 2012; Liebsch 2018, part G.

¹¹ Malone 2010: 84, 134.

and amount to an economic slavery that threatens to ruin the very economic system in which we measure and try to balance loans and debts.

Here I only loosely follow the traditional notion of debt bondage as it is applicable to certain forms of exploitation which without doubt have not been overcome once and for all. In India these forms are called *bonded labour*, in Latin America *peonaje*. They refer to an indefinitely extended pawn of one's very life that is doomed to compensate endlessly a debt which the debtor has run up and cannot pay back. This way, the life of the debtor is completely at the mercy of others – comparable to the misery of a slave. When I use the notion debt bondage or debt enslavement, I am not referring to specific legal constructions such as *bonded labour* or *peonaje*. Rather, proceeding from these notions I want to raise the question whether the capitalist excesses of the last four decades require a re-moralization of the economic sphere itself insofar they have amounted to a violent subjugation of peoples which we should not dismiss as a temporary pathology of an otherwise regularly functioning economy. Did this subjugation not make it obvious what *must* happen if we give free reign to the economic in its most 'advanced' forms, radically decoupled from any social and political embeddedness?¹² To let things take their course means with regard to economics: that it becomes – seemingly – autonomous, that it develops beyond *kapēlikē* and *chrēmāistikē*¹³ as forms of profit seeking and ultimately establishes a market economy that leaves any social and political restrictions behind and invents unforeseen mechanisms of capitalizing on money – especially via speculation on interest-bearing debts. “To speculate you don't need any real world stuff at all. It's about betting on derivatives and credit default swaps and other unworldly stuff for rewards that are instantaneous.”¹⁴

The enduring financial crisis of our time makes it clear what this may ultimately amount to: minimizing one's own investments, investing only capital that one need not earn but, instead, borrows from others in order to transfer it to debtors from whose financial returns one lives. Such a mechanism works perfectly if one does not need to earn something beforehand (in terms of productive labour), if as a creditor one invests only other people's capital at their risk and keeps debtors in a position that condemns them to reimbursement without end – that is, without any chance to pay off their permanent debt in full. Someone who invests capital that is not his own and makes sure that the debtors will never be able to pay off what was given to them will be in a very comfortable position forever. Debts and interest rates ... will ideally 'work' for the creditors while making any 'real work' on their part superfluous.

¹² Polanyi 12015: 61–75.

¹³ Polanyi 1979: 182.

¹⁴ Malone 2010: 134.

This mechanism, however, conjures up the breakdown of the entire economic system if the debtors are pressed so hard that they have to refuse any reimbursement as their measure of last resort. If they are clever enough, the creditors will seek to avoid this and slow down any process that runs the risk of a complete meltdown of the economic system. In order to stave off such an ‘unthinkable event’¹⁵, they must learn *to keep* the debtors in their desolate position – without ever letting them off the hook.

“The essence of debt as power for creditors lies in its very permanence.”¹⁶ If they are successful, the debtors will never be able to establish a balanced budget and will be kept in an economic misery that allows for no escape. If the creditors are not successful and are at risk of bankruptcy (as indebted states begin to default), they will demand time and again a bail-out – thereby threatening states that for the time being are wealthy with a bankruptcy that could ultimately amount to “a cascade of indebted nations defaulting on their loans”.¹⁷ If an escalation of this kind will sooner or later inevitably result from a dis-embedded, seemingly autonomous economy that gives free reign to any speculative interest in profit, must we not, then, search for another sort of economy which does *not* conjure up such a form of economic enslavement?

Some critiques of recent capitalism agree with this and welcome the undeniable signs of its dissolution. They want to make us believe that the future has a re-embedded, re-socialised economy or another economy, a radically transformed economy, in store for us. Their opponents are afraid that any attempt to radically transform the prevailing economic system would dash it to pieces. From the very beginning such an attempt would risk, we are told time and again, the immediate loss of the most important, non-economic ‘capital’ on which economic systems must rely: confidence and trust. Not personal trust between social beings, to be sure, but rather the anonymous, systemic trust that depends directly on the ‘nervousness’ of the stock markets and the non-linear volatility of their indexes. Are we, then, all susceptible and subject to blackmail in view of our dependency on this trust? Are we all (at least 99% of ‘us’) slaves in the face of a faceless system that sooner or later engenders irreversible debt bondage and that we must nevertheless try to maintain at all costs? Must we have a far-reaching interest in the maintenance of this system even when we refuse to gain profit from it?

This *double form of enslavement* seems to be the direct and unavoidable consequence of an aroused and inventive economy that leaves its beginnings in *kapēlikē* and *chrēmatisikē* far behind – which, as Aristotle observed, already knew “no limit”.

¹⁵ Ibid., 1.

¹⁶ Di Muzio, Robins 2016: 20.

¹⁷ Ibid.: 56, 66, 96, 128, 153.

After the invention of a “free market economy” that imposes on everything and everybody a price for which alienable land and goods, things and persons can be sold, bought and capitalized, we find ourselves in a state of complete dependence vis-à-vis this system. Just at the point where we begin to realize this, criticism of the prevailing debt economy turns out to be a moral questioning of ‘the economic’ itself. If ‘the economic’ must, after its dis-embedded ‘autonomization’, lead to debt bondage as a new form of enslavement, it puts radically into question whether all those who suffer from it can live any longer a life that can be properly called by this name. What is at stake here is the very *livability* of our lives, something that is never guaranteed from the start.¹⁸ On the contrary, that we can live a life that deserves its name must be *politically secured* – whether we are ‘political animals’ or not. Not even Aristotle, who coined this notion, took it for granted that human beings or members of a *polis* could live a life worth its name simply by themselves.

From Aristotle to Hannah Arendt and Jacques Rancière, theorists of ‘the political’ have made it plain that the liveability of human life must rest on an institutional reality which we must ‘realize’ again and again without ever taking for granted that it is simply ‘given’ and will prove reliable without our own efforts.¹⁹

Before the invention of a market economy (in the 17th and 18th century) no one ever believed that human life can or should be determined solely economically. Paradoxically, it was only the excessive success of an ‘unfettered’ economy that brought this question to the fore: whether and how deeply we are economic beings and nothing else. The questionable success of the modern economization of almost everything and everybody provoked – perhaps for the first time in history – the radically negative answer: we *cannot* and we *do not want* to understand ourselves as purely economic beings.

The prevailing dominance of an economic system that suggests the opposite challenges the very livability of our lives – especially when it comes to a form of dependency on economic conditions which amounts to a new form of slavery. Theorists of the economic, however, have been telling us for years that any ‘moralization’ of the economic with respect to human life would necessarily amount to a misleading anachronism. Did the economic not in fact long ago become a functionally differentiated and autonomous ‘sphere’ of modern societies? Isn’t it anachronistic to re-moralize the economic in terms of valuations such as good vs. bad, right vs. wrong or to ‘blame’ it for faults such as “systemic corruption”²⁰ and to (re-) connect it with questions of guilt and responsibility for violent consequences?

I maintain that this is in fact inevitable insofar as the current debt economy itself brings about moral consequences, especially forms of enslavement, which

¹⁸ Butler 2006.

¹⁹ Cf. Liebsch 2015.

²⁰ Di Muzio, Robins 2016: 206.

contradict the very modernity of this economy.²¹ The modern market economy was from the start designed as a realm of economic freedom, of the free play of economic forces which is supposed to guarantee the wealth of nations.²² Debt bondage, however, which results from a completely disembodied interest in profit amounts to a modern form of slavery that seems to subjugate states like Greece once and for all and threatens to reduce the majority of the population to a ‘bare’, depoliticized life that can hardly be ‘lived’ any longer (at least not in an acceptable sense). In the end, this life must realize that it has been reduced to a state of ‘Vorhandenheit’, of ‘mere’, i. e. politically meaningless life, which no longer ‘counts’ politically. Under the yoke of debt a human, social and political life is in danger of despoliation of its very *livability*.

From this negative collective experience emerges an inevitable re-moralization of the economy. If the latter brings about such a reduction to ‘bare life’ that has no good prospect of liberation from its predicament, the debt economy loses all moral ground. In fact, in the face of such denigrating consequences of the current debt economy we re-discover that there is no (acceptable) future in it unless we make sure that (and how) it rests on a fragile acceptability on the part of indebted peoples. When they can no longer see a way out of their predicament the following questions concerning causes, reasons, responsibility and guilt for the fact that the debt economy has run out of control must inevitably arise and call for answers:

– Do we have to go back to Aristotle’s analysis of *kapēlikē* and *chrēmastikē* in order to understand how a politically limited and embedded economy can escalate via *specific forms of economic transactions* into an excessive dynamics of accumulation of capital?

– Or is it a *moral* problem of usury – as moralists make us believe?

– Or a matter of collective financial *speculation* within the framework of a demoralized market (as in the famous *tulip mania* in the Netherlands [1636–37])?

– Or is it a matter of debt as technology of differential accumulation of power that was invented in the 17th century to subjugate indebted subjects?²³

– Or do we have to look for the deeper reasons in the *constitution of modern societies* as “Systeme des Bedürfnisses” (Georg W. F. Hegel) that for the first time in history have begun to expose everybody to a merciless economic competition for the sake of ever-increasing accumulation of capital of all sorts?²⁴

– Or do we have to look for a convincing explanation of the current debt crisis in more proximate economic constellations such as the global liberalization of the financial sector after the Vietnam War and the abolition of the gold standard?²⁵

²¹ Hegel 1986: 437.

²² Smith 2008.

²³ Di Muzio, Robins 2016: 17, 88, 100, 105.

²⁴ Riedel 1969: 135 ff.; Piketty 2014: 9, 565.

²⁵ Vogl ²2011.

– Or is the recent deregulation of the global economy only the last and most obvious consequence of the specifically modern dis-embedding of the economic as described by Polanyi?

Margaret Thatcher’s famous statement “there is no such thing as society” makes it plain that this liberalization and deregulation was meant as a de-politicisation: The deregulators appeared as alleged liberators of the economic who wanted to release it from any political restrictions. The flip side of the liberation of the economic was a radical individualism. Economic relations purportedly exist only between individuals (a) who are considered to be fundamentally *ontologically unrelated*, (b) who *enter* into economic relations *only on the basis of their free discretion* and (c) who can *quit* their economic relations with others whenever they want. When their accounts with others are settled, they again become fundamentally unrelated to them – as they had been before.

If we maintain, contrary to these individualistic propositions, that we exist as social beings (because we owe our own existence to generative relations, to say the very least in this respect) and that there are in fact societies – even though not as ‘things’ or separate ontological entities as Durkheim would have it²⁶ – we must take into account that the aforementioned questions cannot be reduced to issues of causes and reasons for the fact that the debt economy has run out of control.

This becomes obvious in diverse forms of moral criticism directed against this economy. Many critics have tried to re-moralize the capitalist market system as such. This is evident in criticism of exploitation, estrangement and violation of universal interests brought forward by authors ranging from Karl Marx and Georg Lukács to Peter L. Berger, Jürgen Habermas and Nico Stehr.²⁷

Others have claimed that only certain excesses of the market economy must be put down to human greed, *pleonexia* and *hybris*, which they attribute to single individuals (market fraudsters), to certain cliques, elites or to classes such as “the wealthy” or “the financial class”.²⁸ Authors such as Alasdair MacIntyre, Gertrude Himmelfarb, Georges Soros and Viviane Forrester have suggested that such morally questionable tendencies have run out of control – thereby engendering de-moralizing consequences for the moral substance of whole societies.²⁹

This kind of criticism often goes hand in hand with pleas for the rehabilitation of pro-social virtues – as if a moral answer to the current debt crisis would suffice (an answer that would doubtless leave the market economy intact and unchallenged).

²⁶ Durkheim 1895; Marchart 2013.

²⁷ Habermas ⁵1979; Berger 1986.

²⁸ Malone 2010: 238, 222.

²⁹ MacIntyre ²1984; Himmelfarb 1995; Forrester 1997; Soros 2000: 27; Stehr 2007: 25 ff.; Miegel 2011: 14–19.

Instead of immanent-restorative moralizations of the capitalist market economy cultural anthropologists from Marcel Mauss to Marcel Hénaff have advocated a radical reconsideration of the social basis of any economic behaviour. They claimed to go back to the social origins of the economic itself. In so doing, they wanted to find out how it is (and must be) inherently related to the moral dimension of human coexistence. Otherwise, they suggested, *the economic would turn itself against human relations in violent forms of economization – which can only be criticized on the basis of a negativistic stance.*

This stance basically means that human, social beings *cannot accept* a complete dissociation of their economic and moral life because what makes them ‘social’ beings is precisely an integral conjunction of the moral and the economic. If this conjunction breaks down the very sociality of their co-existence is in danger. Where this danger is felt, a dissociation of the moral and the economic is experienced as a *violent deformation* of human, social co-existence. And when we object to such a deformation we re-claim basically *what we have been* (from *sociétés archaïques* onward) and *what we still are* and *must try to remain* – if we refuse to be reduced to de-socialized beings in an individualized life without society.

This anthropologically oriented criticism does not intend to lend support to a revival of virtues that would leave a disembedded economy unchallenged; instead it goes back to the common origins of the economic and the moral in order to demonstrate that human sociality basically rests on a *moral economy*³⁰ that resists any dissociation of the moral on the one hand and the economic on the other hand. Mauss demonstrates this in his description of archaic exchange processes that interweave debts and feelings of indebtedness which give rise to a sense of duty, obligation and guilt vis-à-vis others with whom one is socially related.

In the second part of my reflections I will try to explicate this in more detail in order to shed light on the question as to whether an anthropological recourse to a seemingly ‘archaic’ moral economy may contribute to a better understanding of a present that confronts us with far reaching dissociations of questions of debts (*Schulden*) on the one hand and questions of responsibility, duties and guilt (*Schuld*) on the other hand.

In view of manifold differentiations of the moral and the economic I take it for granted that we cannot rehabilitate an *identity* of the moral and the economic. But that does not imply that we must come to terms with a *schism* of the moral and the economic. What is at stake is rather whether we can take these differentiations into account without losing sight of how the moral and the economic must *cross over* and thereby prove to be *minimally related* if we are not to forfeit the very sociality of our co-existence.

³⁰ Cf. J. Oldham Appleby 1978: ch. 3.

III

The current debt crisis that obviously affects not only countless individuals but also states and even supra-national political entities such as the EU and the whole economic system of the entire world, inspires diverse authors in their attempts to uncover the ‘original’ and lasting basis of a ‘human’ economy that deserves this name. It is well known that especially Marcel Hénaff and David Graeber referred in this context to Marcel Mauss’ theory of the gift. Mauss demonstrated how closely related three elements of exchange processes were in archaic societies: acts of giving, acts of receiving and moral obligations to reciprocate in order to keep these processes going and to maintain the relations themselves. In Mauss’ perspective the most important aspect is the ‘spirit’ of reciprocity that is itself not given away and wasted in exchange processes but, rather, deepens and strengthens social relations which make the participants feel acknowledged, respected and recognized.

I cannot discuss here whether Mauss was successful in his attempts to fathom the origin of social obligations, duties and debts (i.e. notions which we do not find clearly separated from each other in archaic forms of life).³¹ I wish to draw attention only to the normative kernel of social reciprocity, which is based on the following presumptions: (a) anybody can enter into a social, reciprocal relation as giver and receiver; (b) by way of social exchange a sort of balance can be established that (b.1) avoids any irreversible imbalance and (b.2) allows the exchange for the time being to come to an end so that the partners involved are ‘even’ with each other; (c) this, however, does not dissolve their relation itself. On the contrary, a positive social exchange deepens and strengthens it – insofar as the encounter of the partners took place ‘in the spirit of giving’ which is never given away like things which we give away.

In Mauss’ perspective, this ‘spirit of giving’ is a *moral spirit* that proves to be inseparable from the exchange of things, goods and capital of any kind. And he insists in the conclusion of his famous essay on the gift that this moral spirit must still be the ultimate basis of any economic exchange – unless this exchange is considered to be a ‘purely’ economic (that is: socially meaningless) process.

Hénaff and Graeber seem to agree with Mauss in this respect: the anthropological analysis of reciprocity demonstrates how the moral and the economic belong to each other and how they must go hand in hand in order to prevent a dissolution of the social altogether. Seen that way, severe consequences are to be expected if a seemingly autonomous economy begins to predominate that loses sight of the indispensable internal conjunction between the moral status of social subjects of reciprocity on the one hand and economic exchange relations on the other hand in which acts of giving, receiving and giving in return take place.

³¹ Cf. M. Sahlins 1972; Derrida 1991.

In a de-moralized economy exchange processes become possible which seemingly no longer rely on primordial social relations and which do not lead into such relations. They only presuppose beings who somehow already exist but are basically unrelated (*'vorhandene' Wesen*) and are able to calculate their conduct with respect to the expected behaviour of others and their own advantage. No consideration is given to the questions where these beings 'come from', on what their very being is based and on what it depends.

When economic processes come to a standstill only emptiness reigns unless new economic interests arise which will engender economic processes of the same kind as before. Apart from this, the worst case in this scenario would be becoming indebted to others without being able to pay back. This would amount to irreversible dependence on others, in the extreme case to an economic enslavement that would leave only minimal latitude for free action or even lead to economic death.

This, however, raises no moral problem if the economic has previously been subjected to a thorough de-moralization. In a purely economic perspective on human relations three questions cannot be adequately dealt with: (a) whether (and for what) we are indebted to each other in a non-economic, moral sense of this word; (b) why an economic relation should be protected from any irreversible imbalance; and (c) why economic processes in which participants have settled their debts with each other should not dissolve their relations completely.

To these questions Mauss' theory of reciprocity seemed to offer a comprehensive answer. What is basically at stake in social relations is their very maintenance, he claimed. Thus, they must prevent both the radical dissolution and prolonged imbalances of relations which exist before any concrete exchange and should 'survive' even enduring imbalances.

Theorists who appeal to Mauss today accordingly insist that his analysis of the social-anthropological dimension of exchange processes is not limited to 'archaic' forms of life and that their 'moral economy' applies to modern societies as well – at least insofar as they, too, must resist any radical dissolution of social relations – be it through irreversible economic imbalances, be it by way of settling accounts with each other. The same theorists reject a capitalist economy in which it seems to be a foregone conclusion that enduring economic relations that are one-sidedly disadvantageous and detrimental result in irreversible debts and, consequently, debt bondage.

Graeber, who also draws on Mauss, knows very well that the currently prevailing economic system time and again conjures up phenomena of debt enslavement. Nevertheless, he insists, we will never become really even with each other. He is convinced that underneath the market economy a basic sociality is still functioning as the basis of social relations which were only economized secondarily – without ever being absorbed in purely economic systems. The question is, however, how anthropological insights into the moral economy of archaic societies – provided they

reveal a sociality that still underlies our present life – can challenge the debt economy that is prevalent today.³²

This question cannot be posed adequately unless several cardinal differences (1–5) between archaic forms of life and modern societies are taken into account:

(1) Mauss' moral economy was attributed to *sociétés archaïques*, but not (at least not directly) to modern societies. His concept did not refer to horizons of anonymous co-existence with numerous unknown people.

(2) This raises the question how the 'deep' sociality of reciprocity that Mauss deemed to be observable in archaic forms of life is related to modern forms of social co-existence. Does this sociality still underlie modern life? Must we consider the diachronic pre-history of modern societies to be present in the synchronic vertical dimension of our social and economic life? (Hegel³³)

(3) The way we belong to a (post-)modern society cannot be realized (only) in concrete face-to-face-relations. Consequently, what we owe to each other cannot (only) manifest itself in the direct reciprocity of such relations. What, then, do we owe to each other if we are *not* directly related by way of reciprocal relations? And how can we gain insight into this 'owing' at all? Is it inevitable, in modern societies at least, that 'direct' relations and relations in anonymous coexistence are separate and that this must also apply to the moral and the economic that form an integral unit in archaic forms of life if Mauss' theory holds true?

(4) No, answer the philosophers of the modern state who ascribe the status of moral and legal subjectivity to *citizens*. Only the subjectivity of citizens, they claim, can be indebted, responsible and guilty. The notions of debts (*Schulden*) and guilt (*Schuld*) make sense only with regard to human, civil subjects who can be held responsible for what they owe – either in a moral or in an economic sense of 'owing'. Citizens are born into an *esse morale*³⁴ that expresses itself in moral conscience. At the same time citizens are members of a social community that imposes obligations on them: to be true to one's word, to observe one's duties, to respect contracts (*pacta sunt servanda*) etc.

Since Kant's *Metaphysik der Sitten* and Hegel's *Grundlinien der Philosophie des Rechts* philosophers have debated endlessly about the moral and ethical basis of citizenship. Durkheim was perhaps the last figure to believe in a clear-cut solution to this problem. In his Sorbonne lectures on the sociology of morals³⁵ he came to the well-known conclusion that a life that is economically and morally *truly socialized* is possible only under the quasi-sacred, supreme authority of a collective. In the last instance, he believed, only this authority forces the members of a society to

³² Cf. B. Liebsch 2013b: 29–59.

³³ Hegel 1994: 182 f.

³⁴ Cf. Kobusch 1998: 743–761.

³⁵ Durkheim 1950.

comply with their economic and moral obligations, duties and debts. Compliance with what one owes (morally and/or economically) to others is in this perspective a *societal* phenomenon, and society cannot be understood without taking into account what one owes to others. Thus, Durkheim seems to insist on an *identity of society, morality and economics*. In this perspective, he seems to prove the inner relatedness of modern societies and the aforementioned moral economies which his nephew Mauss some years later described in his theory of the gift with respect to *sociétés archaïques*. In both cases we have to do, at least at first glance, with *faits sociaux totaux* which do not allow for any clear-cut division between guilt, debts and obligations.

The theoretical price Durkheim had to pay for this strategy is quite high, it seems. He almost seamlessly integrated the moral and the economic in his theory of modern societies. Accordingly, he was not able to pay sufficient attention to the phenomenon of indifferent money and capital. Money makes not only everything convertible, exchangeable and subject to calculations. As a medium of commerce it is indifferent with respect to everything that is dealt with economically. This indifference or “Qualitätslosigkeit“ of money – the “alien mediator” – and capital is also transferred, according to Georg Simmel³⁶, to the subjects of commerce – in fact transgressing every border as “raumüberspringende Macht“ (Karl Marx) – so that it ultimately becomes absolutely indifferent where these subjects are, who they are and to which community or society they belong.³⁷

(5) To cut a long story short: money and capital break up any social, societal and political nexus so that they can ‘emancipate’ themselves from any moral-economic embeddedness and sever every tie with questions of ‘owing’, indebtedness, duties and guilt.

In contrast to an a-moral economy diverse philosophers – reclaiming the ‘primacy of the political’ – posit a global society with reference to ancient cosmopolitanism, to scholastic doctrines and especially to Kant’s theory of a *Weltbürgergesellschaft*. If such a society in fact exists – at least *in statu nascendi* – it must confront us with the radical question how we, in horizons of anonymous co-existence, are related to each other, what we owe each other and whether we are indebted to each other. I take it for granted that this question cannot simply be answered via recourse to conceptions of “people like us” (Richard Rorty³⁸) – Europeans and/or Americans – and to a unilateral generalization of their political self-image.

Instead of simply enlarging the circle of ‘us’ via progressive integration of others into ‘our’ political self-image in order to establish a universal ‘we’ (as Rorty would have it) I propose a negativistic approach. This approach does not impose ‘our’

³⁶ Simmel 1989: 61.

³⁷ Cf. Lazzarato 2013.

³⁸ Rorty 1989.

political conceptions on strangers but rather works out what we owe to each other proceeding from the negative experience that any sense of belonging to others, being indebted to them and feeling guilt for their fate is denied, denigrated, devalued or ignored altogether.

In a negativistic perspective, we must subject these experiences to a critical test of their acceptability. Such a test may bring out whether (and in what respect, to what extent etc.) 'we' and others *cannot* at all *accept* that we are *not* indebted to each other, that we owe each other simply *nothing* etc. Nowhere is the 'We' in question simply 'given'. Instead, we must 'work it out' of negative experiences which imply that – at least in the trans-national and global horizon of political co-existence – no 'we' exists at all; at least not as a 'given' phenomenon.

This indeed seems to follow from a global economization that casts states, nations and whole populations into new forms of debt bondage, that is, into new forms of (economic) slavery *without even suggesting that this confronts 'us' with a moral problem*. Within a 'modern' society that denies any form of slavery, irreversible debts *must* pose a moral problem. If, however, a global civil society does not yet exist or is stuck in a prolonged *status nascendi*, it remains open to question whether and how seemingly irreversible economic debts must pose such a problem for others who are not directly involved in them.

IV

Let me now summarize the preceding considerations and resume the discussion of the issue of *violent economization*.

1. Today we cannot take recourse to morally and economically integrated forms of life (as they were studied by Mauss and his admirers). Such forms of life may have characterized archaic societies which resisted a dissociation of debts and reciprocal feelings of moral indebtedness. How a 'moral economy' of this kind may still 'underlie' (post-)modern societies and guarantee their social foundation is far from clear.

2. Modern societies have released an economic dynamics that fragmented any previously integrated society. This does not, however, mean that money and capital of any kind will dominate our life once and for all. This holds true even with respect to societies which suffer under their economic subjugation in new forms of debt bondage, that is, financial enslavement, because like every kind of slavery, debt bondage also harbours an element of voluntariness.

Because of this, enslavement is, at least in principle, reversible, as Étienne de la Boëtié, Michel de Montaigne's friend, taught us. Enslaved peoples may 'forget' this for a long time. But when they no longer see any way out, they may call their political existence to mind and reclaim it in their protest against forms of economization that deny them a truly *liveable* life.

Why should they, then, obey the laws of such an economization? Why should they, apart from tactical and strategic economic reasons, feel obliged to respect their rules? Why should they pay their debts back – even when there is no prospect of significantly reducing enduring poverty and regaining economic freedom? Inevitably, prolonged debt bondage that opens no way out must undermine any motivation to submit to its demeaning conditions. (This is currently made obvious in Greece and others states of southern Europe.)

To be sure, this is not only a matter of collective psychological motivations but rather of the objective absurdity of an economic system which can maintain itself only if it subjugates countless individuals, classes and societies in seemingly endless debt enslavement – in striking contrast to the ‘embedded’ origin of the economic (*oikos/nomos*) and also to the ultimate, dis-embedded modernity that many of its defenders claim for the economic.

For creditors trading with debts in technically sophisticated forms such as high frequency trading this system may prove to be effective for some time. In the long run, however, it cannot avoid revealing how questionable it is from a moral point of view which calls for explanations (with respect to the problem how this system came into being at all), for the attribution of responsibilities (as regards the violent implementation and maintenance of this system) and for a radical reconsideration of the question whether we are only economically related to each other, whether we are not otherwise indebted to each other and even guilty for forgetting this.

This ‘moral point of view’ cannot convincingly reclaim an identity of the moral and the economic. On the contrary, it must take manifold differentiations of the moral and of the economic into account.

However, in the face of a complete and radical dissolution of the moral and the economic that brings to light new forms of slavery it must reclaim the very sociality of human co-existence for which the economic and the moral should prove ‘to be good’. If the moral point of view fails to demonstrate this and if it fails to reclaim the primacy of the very sociality of human co-existence, countless individuals and many societies will be doomed to endure their fate – subjugated in endless debt enslavement and thus to a great extent reduced to a de-politicised and de-moralised existence in which there are no longer any politically and morally non-indifferent and responsible relations between people. In the end, nobody would feel indebted in such an existence.

Seen this way, the current debt economy reveals the economic subjugation of societies that leaves no way out of a condition which no longer has any political significance if nobody reclaims the very liveability of the life of numerous individuals. Nobody could ever accept being exposed to such a life without any hope of overcoming it as soon as possible. If such a life is the inevitable consequence of an autonomous economic system, nobody can ever accept such a system.

To reconsider this *'existential' question of acceptability with respect to everybody* is the minimum that we owe every other. Try the negative crosscheck if you find this unconvincing: If we reject this and deny that we are indebted to any other at least in this minimal sense, the consequence would inevitably be that others would morally cease to exist for us at all – and that the same must hold true for us in relation to them.

I hold only the contrary to be acceptable: that nobody can 'deserve' not to 'count' morally for others at all; that means: *not even to raise the question what we owe him or her. What we owe every other is precisely this: at least to pose this question. This means realizing that we are in a social relation with every other person*, even when he or she belongs to a different, far distant form of life or society. Purely economic discourses about debts seem to ignore this completely. From a purely economic point of view monetary debts do not call for any social understanding of our *being indebted to others as the existential correlate of their very existence. They cease to exist (politically, morally and socially) if nobody thinks we owe them at least a consideration of the question what they owe them.* We are indebted to others at least in the face of this question. Nobody deserves to be ignored with respect to it.

To be sure, this question can only be the beginning of a search for concrete answers that clarify what others need in order to be able to live a liveable life. We do not *only* owe others that we pose the question what we owe them. But if this minimal question is lost from sight we have no chance at all of accounting for what it means to co-exist socially for the sake of a *liveable* life.

In my view, the global economization of human relations that engenders new forms of slavery (debt bondage) produces millions of lives which do not 'count' any longer so that exactly this happens: it is increasingly ignored *that* we owe them at least the question *what* we owe them. Where only the economy of debt reigns, questions of being indebted to others fade away – up to a point where uncounted others who are not accounted for cease to exist socially and politically at least in the perspective of their creditors.

This perspective does not only *describe* the economic reality of our time. The economization on which the latter rests is rather the product of a *previous de-socialization of human relations* which cannot be maintained if we keep in mind the question what we owe others.

On the one hand, a 'regressive' way back into the moral economy of archaic forms of life which seemed to offer a comprehensive answer to this question is no longer open.

On the other hand, the radical 'emancipation' of money and capital of all sorts within a purely economic, global system which sooner or later seems to destroy any limited form of life and integrated society has now reached a stalemate. Its global triumph reveals its violence where the power of the negative brings forth what 'we' cannot accept and raises the question who 'we' is.

In my view, this ‘we’ is neither an anonymous *multitude* nor a perfect society of world-citizens (which does not yet exist). Rather, this ‘we’ becomes visible step by step via lateral communication on what proves to be unacceptable for human beings who are keen on living a liveable life that refuses to submit to endless economic subjugation – here, in Europe, and elsewhere, possibly everywhere on earth. This ‘unacceptability’ is, however, not *per se evident* on the basis of a phenomenology of political experience alone. Rather, it comes to the fore only in conflicting processes of hermeneutic articulations of the question in what sense experiences which *prima-facie* present themselves *as political* experiences deserve this attribute.

With regard to suffering from violent economization the starting point of these processes are objections against a capitalist order that threatens to reduce the losers to a bare life to which others owe nothing any more. To deny this means basically to re-claim the most basic political question: how everybody is able and allowed to live a political life – which is perceived, acknowledged and finally recognized as demanding to be seen and to be heard instead of being let down in a bare, de-politicized life that turns out as unliveable.

REFERENCES

- Agamben, Giorgio et al. (2012): *Demokratie? Eine Debatte*, Berlin: Suhrkamp.
- Armstrong, Tim (2012): *The Logic of Slavery. Debt, Technology, and Pain in American Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berger, Peter L. (1986): *The Capitalist Revolution. Fifty Propositions About Prosperity, Equality & Liberty*. New York: Basic Books.
- Butler, Judith (2006): *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London, New York.
- Dalferth, Ingolf U./Stoellger, Philipp/Hunziker, Andreas (eds.): *Unmöglichkeiten. Zur Phänomenologie und Hermeneutik eines modalen Grenzbegriffs*. Tübingen: Mohr, Siebeck.
- Derrida, Jacques (1991): *Donner le temps. I. La fausse monnaie*. Paris: Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques (2013): Avowing – The Impossible: ‘Returns,’ Repentance, and Reconciliation. In: Elisabeth Weber (ed.): *Living Together. Jacques Derrida’s Communities of Violence and Peace*. New York: Fordham, pp. 18–41.
- Di Muzio, Tim/Robins, Richard H. (2016): *Debt as Power*. Manchester: Manchester University Press.
- Durkheim, Emile (1895): *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF.

Durkheim, Emile (1950): *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*. Paris: PUF.

Forrester, Viviane (1997): *Der Terror der Ökonomie*. Wien: Goldmann.

Graeber, David (2011): *Debt. The first 5000 years*. New York: Melville House.

Habermas, Jürgen (1979): *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Hegel, Georg W. F. (1986): *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7* (eds. Eva Moldenhauer/Karl M. Michel), Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Hegel, Georg W. F. (1994): *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. 1. Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Meiner.

Held, Klaus (2010): *Phänomenologie der politischen Welt*. Frankfurt/M.: Lang.

Hénaff, Marcel (2002): *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Éditions du Seuil.

Himmelfarb, Gertrude (1995): *The De-Moralization of Society. From Victorian Virtues to Modern Values*, New York: Alfred A. Knopf.

Jankélévitch, Vladimir (2004): *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Kobusch, Theo (1998): Person und Subjektivität: Die Metaphysik der Freiheit und der moderne Subjektivitätsgedanke. In: R. L. Fetz, R. Hagenbüchle, P. Schulz (eds.): *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität Bd. 2*, Berlin, New York: de Gruyter, pp. 743–761.

Lazzarato, Maurizio (2013): Governmentality in the current crisis; http://generation-online.org/p/fp_lazzarato7.htm

Lazzarato, Maurizio, Nigro, Roberto (2013): Der verschuldete Mensch. In: Elke Bip-pus/Jörg Huber/ Roberto Nigro (eds.): *Ästhetik der Existenz. Lebensformen im Widerstreit*. Zürich, Wien: Edition Voldemeer/Ambra | V, pp. 41-54.

Liebsch, Burkhard (2005): *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Liebsch, Burkhard (2013a): Zeigen, Sagen und Verstehen. Paul Ricoeurs hermeneutische Wege durch die Phänomenologie – von der Aufmerksamkeit zur Sensibilität für den Anderen. In: *On the Proper Use of Phenomenology. Paul Ricoeur Centenary* (Olivier Abel/Paul Marinescu, eds.), *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology XIII*, pp. 117–142.

Liebsch, Burkhard (2013b): Umsonst: Die Gabe als nachträglich zu bewahrheitende Gegebenheit. Eine Zwischenbilanz der fragwürdigen Karriere der Gabe in kulturwissenschaftlichen, philosophischen und politischen Diskursen der Gegenwart. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 38*, Nr. 1 (2013), pp. 29–59.

Liebsch, Burkhard (2015): *Unaufhebbare Gewalt. Umriss einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Liebsch, Burkhard (2016): Schuld – Schulden – Verdanken. Ein Beitrag zur Revision des Verhältnisses von Moral und Ökonomie vor aktuellem Hintergrund. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 102, Nr. 4 (2016), pp. 508–531.

Liebsch, Burkhard (2018): *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale*. Bd. I: *Umriss einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*, Bd. II: *Elemente einer Topografie des Zusammenlebens*. Freiburg i. Br., München: Alber.

MacIntyre, Alasdair (1984): *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Malone, David (2010): *The Debt Generation*, Lancaster: Level Press 2010.

Marchart, Oliver (2013): *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. Berlin: Suhrkamp.

Mauss, Marcel (1950): *Essai sur le don*. Paris: PUF.

Miegel, Meinhard (2011): *Exit. Wohlstand ohne Wachstum*. Berlin: List.

Mouffe, Chantal (1999): Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? In: *Social Research* 66, pp. 745–758.

Mouffe, Chantal (2013): *Agonistics*, New York, London.

Oldham Appleby, Joyce (1978): *Economic Thought and Ideology in Seventeenth-Century England*. Princeton: Princeton University Press.

Piketty, Thomas (2014): *Capital in the Twenty-first Century*. Cambridge, London: Belknap Press 2014.

Polanyi, Karl (1979): *Ökonomie und Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Polanyi, Karl (1982): *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*. Berlin: Suhrkamp.

Rancière, Jacques (2000): *Le Partage du sensible – esthétique et politique*, Paris.

Ricœur, Paul (1975): Phénoménologie et herméneutique. In: *Phänomenologische Forschungen* 1, pp. 31–75.

Ricœur, Paul (2000): *Mémoire, histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil 2000.

Riedel, Manfred (1969): *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Rorty, Richard (1989): *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sahlins, Marshal (1972): *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.

Schmitt, Carl (1996 [1932/1963]): *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.

Simmel, Georg (1989): *Aufsätze 1887 bis 1890*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Smith, Adam (2008 [1776]): *Inquiry into the Wealth of Nations*. Oxford: Oxford University Press.

Soros, Georges (2000): *Die Krise des globalen Kapitalismus. Offene Gesellschaft in Gefahr*. Frankfurt/M.: Fischer.

Stehr, Nico (2007): *Die Moralisierung der Märkte. Eine Gesellschaftstheorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Terranova, Tiziana (2014): Debt and Autonomy: Lazzarato and the Constituent Powers of the Social; <http://thenewreader.org/Issues/1/DebtAndAutonomy>

Vogl, Joseph (2011): *Das Gespenst des Kapitals*. Berlin: diaphanes.

SUL COGNITIVISMO NON METAFISICO DI PARFIT

PIERPAOLO MARRONE

Università di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

marrone@units.it

ABSTRACT

In this paper I examine some implications of Parfit's non-metaphysical and cognitivist metaethics, especially his theory that the agents respond in non-causal manner to non-ontological properties, and the criticisms that are carried out from the evolutionary debunking argument. I conclude that a dispositionalist and realistic position in metaethics seems to fit better to our evolutionary history.

KEYWORDS

Parfit, cognitivism, evolutionary debunking argument, dispositionalism.

L'ultima opera di Parfit è molto ambiziosa nella sua idea di fondo, ossia quella di fare dell'etica una disciplina precisa e rigorosa. Il titolo però è necessariamente spiazzante, perché *On What Matters*¹ potrebbe essere inteso come un imperativo occulto (nel senso della preventiva dichiarazione che effettivamente esiste qualcosa che importa) e come un appello all'intuizione, quell'intuizione che appunto ci assicura che qualcosa importa davvero. Sostenere, infatti, che ci sia qualcosa che necessariamente vale la pena significa anche affermare una generale posizione anti-relativistica.² Anch'io ritengo che sia difficile riuscire ad argomentare che questa intuizione non abbia dalla sua delle ragioni buone e forti. Del resto, è proprio quando noi diamo nei suoi termini più generali una risposta positiva alla domanda "ci sono cose che hanno realmente un'importanza intrinseca?" che le cose cominciano a complicarsi e a farsi interessanti dal punto di vista teorico e dal punto di vista dei contenuti. Dare una risposta positiva alla questione potrebbe, infatti, equivalere ad ammettere che ci sono dei fatti normativi primitivi dai quali dobbiamo partire per i

¹ Parfit, 2011a; Parfit, 2011b; Parfit, 2017.

² Sulla dimensione dialettica della discussione di Parfit, 2017, si veda la discussione in Pellegrino, 2018.

nostri giudizi di valore.³ Senza questi fatti normativi primitivi, l'idea che ci sia qualcosa che importa potrebbe in definitiva ridursi a un appello retorico che difficilmente può reggere all'analisi critica.⁴

Innanzitutto occorre dire una cosa piuttosto semplice e derivata dall'osservazione diretta della nostra esperienza: mentre è chiaro che per noi ci sono cose che hanno importanza, spesso non è affatto chiaro perché ce l'abbiano. Mi spiego con un esempio. Sono qui in una città che non è la mia per una visita di studio. La giornata è limpida e io sono ritornato nel residence dove alloggioro per riposarmi da un seminario particolarmente impegnativo. Abito a un piano alto dove domino con lo sguardo la maggior parte del quartiere residenziale. Sul tetto di un edificio una troupe sta svolgendo un servizio di moda. Davanti al fotografo si alternano due modelle bellissime, una bionda e l'altra mora. La scena mi riempie di soddisfazione, in senso non soltanto estetico. Mi fa provare una sensazione di armonia, e questa sensazione mi fa pensare che tutto intorno a me in questo breve momento è sensato e degno di essere vissuto. Sono momenti che ritengo tutti abbiano sperimentato a partire da un certo momento della propria esistenza e della propria maturazione umana. È chiaro che questa è una descrizione del tutto incompleta del perché tutto intorno a me dovrebbe apparire sensato. Per poterlo dire in maniera più solida e meno connotata emotivamente dovrei almeno risalire agli episodi più significativi della mia vita, cosa che effettivamente costituisce l'obiettivo di molte tecniche psicoterapeutiche. Ammesso che riuscissi a farlo in una maniera plausibile (fatta la tara all'idea che la frase "gli episodi più significativi della mia vita" ha forse senso solo per me in questo momento) sarei davvero giunto a un qualche fatto normativo primitivo o non forse piuttosto e unicamente a un qualche nodo significativo della mia autobiografia?⁵

L'esempio che ho fatto è volutamente minimalista. Avrei potuto scegliere qualcosa di maggiormente eclatante in maniera tale da portare le nostre intenzioni a convergere e a dire che ovviamente c'è una dimensione nella quale risulta evidente che esiste qualcosa che è importante. È importante, ad esempio, non torturare le persone, non soltanto le persone umane. È importante avere degli obiettivi nella

³ Posizione che alcuni considerano, secondo me giustamente, come una variante dell'universalismo kantiano, ad esempio Gunnemyr, 2017.

⁴ Si veda la critica radicale di Kiesewetter, 2012.

⁵ Questo problema intreccia quello della rilevanza temporale del passato che era già stato oggetto di Parfit, 1984 e che ritorna anche in Parfit 2011b, p. 716: "We may therefore misunderstand which are the facts that give us reasons to care about our future, and misjudge the strength of these reasons. Since my thoughts about persons and personal identity had been influenced only by certain Western philosophers, I was encouraged to learn that Buddha seems to have reached similar conclusions. We may also have false beliefs about the nature and rational significance of time. We do not, I believe, have reasons to care more about the future than about the past. What has happened is just as real as what will happen. Nor is the past less real than the present. Though people who are dead do not exist now, that is merely like the fact that people who live elsewhere do not exist here. And time's passage is an illusion."

vita, perché questo contribuisce a farci sentire delle persone non incomplete. Probabilmente è importante che questi obiettivi non siano raggiunti in completa solitudine, ma siano condivisi in una qualche misura da altre persone, che sono importanti per noi.⁶ Forse anche per loro sarà importante percepire questa condivisione, in sintonia con il fatto che siamo esseri sociali cooperativi.

È forse questa capacità cooperativa il fatto normativo primitivo al quale dobbiamo ricondurre l'etica? Probabilmente, nella misura in cui la nostra abilità sociale e cooperativa è il frutto di fitness adattive plasmate dall'evoluzione biologica, dovremmo rispondere affermativamente. Anche Parfit sembrerebbe pensarlo, ma questa convinzione lo porta verso esiti decisamente inaspettati.⁷ Uno degli aspetti essenziali delle nostre abilità cooperative è la capacità autoriflessiva, che viene segnalata anche dal fatto di essere in grado di formulare degli enunciati con un contenuto morale e dalla capacità di riconoscerne la presenza quando sono enunciati da altri. Questi enunciati assolvono sia a funzioni prescrittive sia a funzioni descrittive, almeno nel senso minimale che descrivono quelle che si pensano essere caratteristiche morali dell'azione e dell'intenzione. Sembrerebbe che gli asserti morali siano o non siano validi in ragione del fatto che in qualche modo abbiano presa sulla realtà e in virtù del fatto che hanno determinate proprietà, ad esempio quelle che ne fanno appunto degli asserti morali. Queste proprietà magari non saranno naturali, ma che debbano dire qualcosa su una porzione del mondo, ossia avere un contenuto informativo, pare essere una cosa ovvia.

Per Parfit, però, le cose stanno in una maniera piuttosto diversa. Ovviamente, anche lui ritiene che gli asserti morali abbiano un contenuto informativo, ma lo hanno perché gli asserti normativi incorporano in maniera essenziale proprietà che

⁶ Sul nesso tra etica e narratività condivisa insiste Cattaneo, 2013.

⁷ Nel senso anche che non lo inclinano verso forme di scetticismo normativo, come quello che deriva dal cosiddetto evolutionary debunking argument, secondo il quale il fatto che crediamo che alcuni asserti normativi siano veri significa soltanto che si sono dimostrati evolutivamente vantaggiosi: "natural selection explains how we became able to form such beliefs in these reliable ways. These beliefs were advantageous only because they were often true. Similar claims may apply to our logically and mathematically based beliefs. It might have helped my early human to realize that, since three lions entered his cave and only two had left, one lion was still in the cave [...] (1) Such normative beliefs were often advantageous, by causing us to have true worldly beliefs which helped us to survive and reproduce.

(2) Because these normative beliefs were advantageous, natural selection made us disposed to have them.

(3) These beliefs would have had the same effects whether or not they were true.

Therefore

(4) These beliefs would have been advantageous whether or not they were true. Therefore

(5) Natural selection would have disposed us to have these beliefs whether or not they were true.

(6) We have no empirical evidence for the truth of these beliefs.

(7) We have no other way of knowing whether these beliefs are true.

Therefore

We cannot justifiably believe that these beliefs are true" (Parfit, 2011b, p. 512)

sono tanto non ontologiche quanto non naturali.⁸ Queste proprietà sono a loro volta incorporate nelle nostre intuizioni morali. Alle loro proprietà le nostre intenzioni rispondono in maniera non causale. Si tratta in altre parole di una forma di cognitivismo. Ma non tutti i cognitivismi sono uguali, naturalmente.⁹

We are Cognitivists about some kind of claim if we believe that such claims can be, in a strong sense, true. Many such claims have metaphysical or ontological implications. In trying to decide whether these claims are true, we must answer some questions about what exists, in an ontological sense. That is true, for example, of claims about concrete entities, such as rocks, stars, philosophers, and bluebell woods. And it may be true of all claims about the natural properties of what exists in the spatio-temporal world. When we believe that claims of these kinds can be in a strong sense true, we are Metaphysical Cognitivists about such truths.¹⁰

Il cognitivismo di questo genere può trovarsi in difficoltà con alcune entità specifiche come i numeri ad esempio: “According to the No Clear Question View: Numbers are not a kind of entity about which it is a clear enough question whether, in some ontological sense, they exist, or are real, though they are not in space or time.”¹¹ La strategia di Parfit per evitare la No Clear Question View è di proporre un cognitivismo non metafisico o non ontologico.¹²

When we consider some other kinds of claim, we may accept views of a different kind, which we can call Non-Metaphysical Cognitivism. On such views:

(F) There are some claims that are, in the strongest sense, true, but these truths have no positive ontological implications.

(G) When such claims assert that there are certain things, or that these things exist, these claims do not imply that these things exist in some ontological sense.¹³

L'esempio di Parfit è uno di quelli che farebbero la gioia dei platonisti. Pensiamo a un'operazione matematica molto semplice, ad esempio a un'addizione tra numeri interi che dia un certo risultato. Il risultato è naturalmente maggiore di ognuno dei due numeri che si sono addizionati. Nessuno, nemmeno Dio, sostiene Parfit, potrebbe far sì che le cose stiano diversamente. Affinché le cose stiano così è necessario che ci siano delle entità come i numeri, le quali abbiano determinate proprietà, ad esempio quella di essere addizionabili. Per ottenere questo risultato noi non dobbiamo minimamente occuparci del problema relativo all'esistenza in un senso ontologico dei numeri nel tempo e nello spazio. Considerazioni del tutto simili si applicano anche alle verità logiche e alle argomentazioni valide. Quando dobbiamo

⁸ Temi che sono analizzati precisamente in relazione a causalità e normatività da Jurjako, 2011.

⁹ Questo è probabilmente il motivo per cui l'etica della virtù non è considerata nell'analisi tripartita di Parfit, 2011a, Parfit, 2011b e Parfit, 2017, che riguarda il deontologismo, l'utilitarismo e il contrattualismo morale, ma non l'etica delle virtù. Si veda in proposito Chappell, 2012.

¹⁰ Parfit 2011b, p. 479.

¹¹ Parfit 2011b, p. 479.

¹² Che Pellegrino, 2013, ritiene difficilmente conciliabile con l'utilitarismo.

¹³ Parfit 2011b, p. 479.

decidere se queste verità sono effettive e se questi argomenti sono validi non abbiamo nessuna necessità di sapere se verità o argomenti esistano in un qualche senso ontologico.

Il minimo che si possa dire di fronte a questa posizione è che si tratta di una prestazione teorica molto complessa. Innanzitutto, è mia opinione che sia estremamente difficile esemplificare una proprietà non ontologica e non naturale. Spesso del bene si è detto che si tratta di una proprietà non naturale. Non sono sicuro che ci sia stato qualcuno che abbia sostenuto che si tratti anche di una proprietà non ontologica, forse solo i sostenitori di una qualche *error theory*,¹⁴ o forse chi è fautore di un radicale scetticismo etico abbinato a una qualche forma di nominalismo. La mia proposta è di lasciar però perdere per un attimo il bene, che è un assoluto, e di pensare a qualcosa di maggiormente relativo però altrettanto estremo. Pensiamo a un individuo la cui maggior parte delle azioni siano malvagie e per il quale la maggior parte delle intenzioni siano conformi all'idea di procurarsi il proprio utile preferibilmente creando danni agli altri oppure che crea danni agli altri per il semplice gusto di farlo anche in assenza di un utile articolato da perseguire. Questa mi sembra una buona descrizione di una persona malvagia che compie azioni malvage. La sua malvagità è una proprietà non naturale? Se noi pensiamo che in una descrizione definita ed esaustiva di questa persona possiamo tralasciare di menzionare la sua volontà, attitudine, intenzione (chiamatela come volete) a compiere azioni malvage, allora la malvagità diviene anche per questo una proprietà non ascrivibile a ciò che quella persona è, ossia alla sua natura? Disgraziatamente, una descrizione di questo genere non sarebbe affatto esaustiva e ognuno di noi se ne rende perfettamente conto e non ha senso insistervi ulteriormente.

Non mi pare di aver trovato alcuna dimostrazione dell'esistenza di proprietà non naturali e non ontologiche in Parfit. L'esistenza stessa di proprietà morali naturali e ontologiche nel senso di Parfit può ovviamente essere messa in questione. Io ritengo che non sia possibile darne una dimostrazione, ma penso anche che sia possibile argomentare persuasivamente a favore della loro esistenza. Pensate, infatti, a un esempio del genere. Siete sulla vostra spiaggia preferita. La spiaggia è deserta, eccetto voi. A un certo punto vi accorgete che un bambino sta annegando in mare. Voi girate la testa da un'altra parte, vi infilate gli auricolari e fate per partire la daily compilation che Spotify ha preparato per voi. Tutte queste azioni che avete fatto grazie ad alcune proprietà naturali, le quali fanno di voi un prodotto dell'evoluzione biologica, non hanno nulla a che fare con altre proprietà che riguardano la vostra condotta? Non sono nemmeno indici precisi e contestuali che c'è qualcosa che non va in voi? Ma anche ammesso che non si sia d'accordo sull'esistenza di queste proprietà naturali la cui sussistenza, me ne rendo conto, dipende certamente anche da un carico stipulativo e culturale che noi poniamo sulla parola "natura", e che non sempre è facile da chiarire ed esibire, dire che le proprietà morali che avete esibito

¹⁴ Mackie, 1991; Phillips, 2014.

con la vostra azione sono anche proprietà non ontologiche è tutta un'altra questione.

Che cosa si dovrebbe precisamente intendere con proprietà non ontologiche è difficile da comprendere. Se una proprietà si manifesta, allora in qualche senso deve fare parte della realtà, ossia deve necessariamente avere delle caratteristiche ontologiche. Per ogni platonista, ovviamente, questo non è un problema, perché ci potrebbero essere delle proprietà che non si sono mai manifestate nella realtà, eppure dovrebbero continuare ad avere un solido spessore ontologico. Il platonismo matematico, in definitiva, si basa proprio su questo assunto. Potrebbe essere che il rapporto tra diametro e circonferenza non si sia mai manifestato nella realtà sia nel senso che non esistono degli oggetti fisici che sono cerchi perfetti sia perché questo rapporto non è stato mai concepito da nessuna mente nell'universo. Il platonista matematico continuerebbe però dire che le proprietà che derivano da quella relazione sono proprietà ontologiche, se non altro per il fatto che *sono* quella relazione. Ci sono certamente alcune proprietà che non sono naturali, nel senso che appartengono ad oggetti che non esistono in natura. Le proprietà del grafene costruito da Andrej Gejm e Konstantin Novosëlov non sono naturali, perché prima della sua costruzione non si manifestavano come durezza del diamante e flessibilità della plastica in un materiale artificiale, ma ovviamente sono proprietà ontologiche.

Relativamente al fatto che noi reagiremmo in maniera non causale a proprietà non naturali e non ontologiche si tratta di un'affermazione che faccio fatica a non qualificare come avvolta da una densa nube di mistero. Potremmo forse essere aiutati dall'affermazione di Parfit che

Of those who believe that there are some abstract entities, some have claimed
(H) Concrete and abstract entities do not exist in the same sense. Such claims are hard to defend. If we are Non-Metaphysical Cognitivists about abstract entities, we should accept the Plural Senses View, and we should therefore reject (H). On our view:

There are both many concrete entities, such as rocks and stars, and many abstract entities, such as numbers and logical truths.¹⁵

Se reagisci a una qualche proprietà, questo avviene perché questa proprietà causa una qualche reazione. Queste proprietà possono essere considerate in un qualche senso non naturali, come le proprietà matematiche, ma non possono non essere presenti in un qualche senso in qualche oggetto naturale, ad esempio la mente umana, se hanno una qualche relazione causale (ad esempio con qualche pensiero di qualche mente).

Tuttavia, ci sono molte ragioni per prendere sul serio le considerazioni di Parfit, se non altro perché ci costringono pensare alla costruzione di un racconto alternativo della moralità. Come in ogni indagine, una delle cose che sono maggiormente importanti è dichiarare esplicitamente i propri punti di partenza. In un certo senso,

¹⁵ Parfit 2011b, p. 480.

questi punti di partenza non devono essere considerati propriamente come degli assiomi che si tratta di assumere senza dimostrazione, bensì devono essere pensati come strumenti epistemici la cui efficacia esplicativa è verificata mostrando che interpretano meglio di altri strumenti aspetti essenziali del campo che intendono mettere a tema, certamente anche nel senso che vanno maggiormente incontro di altri a qualcosa che è largamente condiviso dalla comunità alla quale ci stiamo rivolgendo, che potrebbe avere un insieme di intuizioni le quali potrebbe rivelarsi ben fondate proprio alla luce della portata esplicativa dei nostri assunti.¹⁶

Per parte mia penso che uno degli elementi tra il quale occorre partire nell'esame della moralità è il disaccordo etico. In un certo senso questo è anche un dato fenomenico della realtà morale (che ovviamente deve essere interrogato). La realtà del disaccordo chiama in causa altri elementi sui quali, a mio avviso, abbiamo una buona presa intuitiva. Penso a concetti quali "piani di vita", "preferenze", "ordinamento delle preferenze". Credo che questi concetti siano compresi facilmente da chiunque a livello intuitivo, anche se i problemi che sollevano sono molti e complicati. Inoltre, disaccordo morale, preferenze, piani di vita sono concetti che si richiamano tra di loro e hanno la particolarità, per me molto importante, di differire in maniera radicale dagli elementi morali primitivi quali sono intesi da Parfit, che sono non metafisici, pienamente conoscibili e ai quali rispondiamo in maniera non causale. Un disaccordo morale su piani di vita e preferenze riguarda stati del mondo e perciò nella mia prospettiva proprietà naturali, proprietà ontologiche e relazioni causali. Naturalmente anche Parfit ritiene che disaccordo morale, piani di vita, preferenze individuali e collettive siano della più grande importanza, ma non pensa che la loro collocazione normativa più appropriata sia all'interno di una dimensione causale.¹⁷

Come dobbiamo intendere una discussione normativa alla quale noi rispondiamo in maniera non causale? Una spiegazione possibile di una spiegazione non causale è offerto per Parfit dalla matematica. Pensate a una relazione tra due grandezze: per Parfit la conoscenza che noi ne abbiamo costituisce una risposta non causale a fatti matematici. Prendete un momento il vostro cellulare e calcolate con l'app opportuna l'area di una determinata figura geometrica regolare. Otterrete un certo risultato. In che senso il risultato è causato da qualcosa? Se ci pensate bene, direbbe Parfit, voi avete pigiato su delle icone che hanno attivato dei circuiti elettronici e così via. La risposta causale che genera il risultato sullo schermo del vostro cellulare riguarda l'esistenza di determinati circuiti elettrici e non ha nulla a che fare con fatti che riguardano la relazione tra grandezze. Per questo motivo quando noi risolviamo un problema algebrico stiamo semplicemente avendo accesso a dei fatti algebrici, ma questo non avviene in maniera causale. Per Parfit noi riconosciamo che la risposta è proprio quella lì, non che sia stata causata dal problema algebrico.

¹⁶ Darwall, 2014.

¹⁷ Parfit 2011a, pp. 111-129.

Se noi accettiamo questa posizione, allora dobbiamo anche pensare che ci sono importanti implicazioni che probabilmente devono essere tratte sia relativamente alle discipline formali sia relativamente all'analogia con le proprietà non ontologiche e non causali. Se non c'è relazione causale tra la nostra credenza giustificata sulla verità degli enunciati matematici e la forma di questi stessi enunciati matematici, allora penso che occorre dedurre che tutti questi enunciati sono analitici. Così come un'equivalenza algebrica stabilisce una identità di significato tra due differenti stringhe di simboli, allo stesso modo accade ad esempio per l'enunciato "tutti gli scapoli sono non sposati". Si potrebbe dire che scapolo e non sposato hanno sensi diversi e identico significato, se applichiamo la distinzione di Frege tra *Sinn* e *Bedeutung*,¹⁸ ma allora la stessa cosa va detta anche per gli enunciati normativi, se pure questi sono riconosciuti come validi in virtù di una relazione che non è causale.

Definirei questa posizione di Parfit come semi-leibniziana, perché a differenza di Leibniz, Parfit non sosterebbe, almeno secondo l'interpretazione che qui ne sto dando, che sono analitici anche tutti quegli enunciati che solitamente sono ritenuti sintetici, posizione che Leibniz può sostenere perché la sua teoria della verità non è una teoria della corrispondenza.¹⁹ Tuttavia, chiediamoci anche, dopo aver fatto queste precisazioni cautelative, se Parfit davvero non avrebbe dovuto avere una posizione compiutamente leibniziana. Se il nostro agire normativo è non causale perché le proprietà ontologiche non naturali della normatività sono non causali, così come la nostra digitazione di determinate stringhe sull'app del cellulare produce un risultato che non reagisce causalmente con il significato matematico della stringa che abbiamo digitato, non si potrebbe allora sostenere che non c'è alcun bisogno di duplicare la realtà, ponendo da una parte relazioni causali e dall'altra relazioni non causali, e bensì dire che tutte le relazioni sono in definitiva non causali, ma semplicemente accadono in un certo modo perché la realtà è fatta così e così, ossia non potrebbe non accadere se non in questa stessa maniera nella quale sta accadendo?

Possiamo però anche, senza seguire Parfit e senza avventurarci in conclusioni leibniziane, tentare di raccontare una storia diversa. Le app che usiamo sui nostri cellulari sono dei programmi che qualcuno ha scritto. Non sembra essere una cosa eccessivamente impegnativa dal punto di vista ontologico pensare che le righe del programma che corrispondono agli stati fisici della macchina che implementano l'app provocano un qualche altro stato fisico che poi si tradurrà in una determinata sequenza di simboli che noi interpreteremo nella maniera corretta quando appariranno sullo schermo. Questa analogia non potrebbe essere portata più in là? Se pensiamo a noi stessi come al risultato di una scrittura, quella codificata dal codice genetico, e come il risultato dell'interazione di questo con l'ambiente sociale, allora potremmo ancora sostenere che le dinamiche della cooperazione sociale non

¹⁸ Frege, 1965.

¹⁹ Mugnai, 2001, p. 43.

hanno nulla a che fare con la generale predisposizione a non infilarci gli auricolari per ascoltare la nostra compilation preferita quando sentiamo le grida di un bambino che sta annegando? Tutto questo, non ha nulla a che fare con la nostra storia evolutiva?²⁰ Sembra ben difficile che Parfit possa dare una risposta negativa a queste due domande, e allora occorre fare uno sforzo ulteriore di comprensione se non si vuole catalogare quell'analogia tra matematica e normativo come semplicemente incomprensibile.

La mia impressione è che Parfit abbia creduto fortemente a qualcosa che potremmo chiamare l'unità della ragione. Le ragioni che ci guidano alla soluzione di un problema matematico fanno parte del medesimo territorio di quelle che ci guidano nella soluzione di un problema empirico o di un dilemma morale sollevato dalla ragion pratica nel senso non causale del significato di Parfit.²¹ Allora andrebbe indagato che cosa significa attribuire la patente di razionalità a determinate nostre azioni. Da un punto di vista evolutivo, andrebbe notato che anche tutte le nostre reazioni *flight or fight* hanno una connotazione di razionalità, e questa idea generale sostiene il debunking argument evolucionistico sulla moralità, che secondo Parfit non implica nessun impegno veritativo.

These debunking arguments would have most force when they are applied to the normative beliefs that have helped some communities to destroy, conquer, or exploit others. Some examples might be the beliefs that, rather than following the Golden Rule, we ought to give, or may give, strong priority to the well-being of people who are members of our tribe, nation, or race, or followers of the same religion. These beliefs may have been evolutionarily advantageous, not only at the genetic but also at the social or cultural level. Such beliefs have also been widely held. Some people have believed that they were permitted or even required to give no weight to the well-being of strangers, or members of other tribes, nations, races, or religions.²²

Questo potente retaggio dell'evoluzione dà anche origine a sorprendenti bias indagati della psicologia evolucionistica. Attribuiamo intenzioni cooperative benevole a volti osservati per frazioni di secondi, che magari vediamo in una foto per la prima volta. Stiamo reagendo in maniera non causale anche quando verbalizziamo la nostra intenzione di cooperare con queste persone?²³ Anche questo comportamento fa parte del dominio della ragione? È difficile negarlo tanto quanto il comportamento è stato selezionato per risolvere un problema anche se i nostri errori sono sovradeterminati dalla pressione selettiva. Tuttavia, occorre pensare che in altre situazioni, molto differenti dalle nostre società estremamente pacifiche, l'interpretazione corretta di un volto poteva significare la differenza tra la vita e la morte. Non sorprende che l'evoluzione si sia permessa di selezionare strategie improntate alla

²⁰ Ridley, 1998; Axelrod, 2006.

²¹ Parfit 2011b, pp. 426-463.

²² Parfit 2011b, pp. 537-538.

²³ Bargh, 2017.

prudenza. In una maniera analoga le nostre conoscenze matematiche di base funzionano perché sono strumenti potenti di interpretazione di esperienze quotidiane: quanto ci attendiamo come resto dopo l'acquisto di un caffè, quando consultiamo l'estratto della carta di credito, quando calcoliamo quanto tempo ci manca per arrivare alla stazione di destinazione.

Allo stesso modo del riconoscimento presunto di una personalità dal suo volto, noi siamo particolarmente sensibili a interi set di enunciati normativi, anche se può capitare che non siano in accordo gli uni con gli altri? Tutto quello che al momento possiamo offrire sono spezzoni di resoconti e ipotesi applicative di tali resoconti. Il resoconto che ci offre Parfit è una buona descrizione delle ragioni che noi abbiamo per agire all'interno del paradigma che intende mettere insieme il deontologismo, l'utilitarismo e il contrattualismo etico di Scanlon, ma per quali motivi queste ragioni reagiscano alle pressioni evolutive è qualcosa che nella sua concezione rimane misterioso se si intende mantenere l'idea che noi rispondiamo non causalmente alle ragioni normative. La parola "evolution" e derivati ricorre non molte volte in *On What Matters*, ma in contesti decisamente importanti. Che cosa intende precisamente Parfit con questo termine? Da una parte, sembra intendere semplicemente lo sviluppo di un individuo fino alla maturità, che si può far coincidere con il periodo di tempo della nostra vita nel quale generalmente siamo in grado di prendere decisioni ponderate per tutte quelle questioni che facciano rientrare nel dominio della moralità. Da un'altra parte, Parfit mette in competizione il resoconto che della moralità offre il senso comune, che ritiene che il contenuto della moralità nella sostanza sia dato e che non costituisca la questione di maggior interesse da indagare, con l'evoluzione adattiva dell'individuo e della specie umana. Si tratta del celebre *debunking argument* che recentemente è stato illustrato da Sharon Street.²⁴

According to Street's evolutionary debunking argument, because our normative beliefs were greatly influenced by natural selection, these beliefs were caused in ways that were unrelated to their truth. When we know that our beliefs were caused in such ways, these beliefs cannot be justified. Street's debunking argument, I claim, applies to her own normative beliefs. Street could plausibly deny that her argument undermines these beliefs. We can similarly deny that Street's argument undermines the most important normative beliefs that Street claims cannot be justified²⁵

Il debunking argument non è però affatto in contraddizione con un resoconto conciliativo della moralità come quello che Parfit cerca di offrire attraverso la metafora dello scalare la montagna da tre versanti diversi, versanti che corrispondono alle tre tradizioni del deontologismo, dell'utilitarismo e del contrattualismo, mentre non sembra dar conto di quello che io ritengo un dato primitivo della moralità, vale a dire la realtà del disaccordo morale ossia del conflitto morale. Per Parfit il debunking argument al massimo può dar conto di una *hedonic form* di moralità:

²⁴ Street, 2006.

²⁵ Parfit, 2017, p. 18.

Our genes cannot give us the aim of acting in whatever ways would most effectively spread these genes, since that is a highly complicated aim, which we have only recently become able to describe. But our genes can motivate us in other, simpler ways. We can be motivated to act in ways that make us more likely to survive. Early humans, their graves and monuments suggest, were fearfully aware of death. Our genes could give us various other desires, and the instrumental motivation to do what would fulfil these desires. Such advantageous motivation often takes hedonic forms. Natural selection gave us bodies and brains that often make us feel pleasure or pain when we act in ways that have good or bad effects on our health, or our children's health, or when we act in various other ways that promote or prevent the spreading of our genes.²⁶

Detto questo, tuttavia, anche quello che ho chiamato il dato primitivo del conflitto morale tra visioni concorrenti alternative rimane fundamentalmente intatto. Esistono delle divergenze che Parfit in maniera non sorprendente ritiene di poter superare con un appello all'intuizione sul perché abbiamo delle ragioni valide per credere che alcuni aspetti normativi siano semplicemente veri sia in campo epistemico sia in campo morale. Questo appello l'intuizione non è sorprendente perché Parfit, quando sostiene che non ci sia nulla di misterioso da comprendere quando ci sembra evidente che alcune credenze devono essere vere, ripete una mossa sostanzialmente cartesiana, quella dell'appello all'intrinseca affidabilità di determinate credenze. L'idea che sappiamo che alcuni asserti sono veri per il semplice fatto che li stiamo pensando sono mosse che mi pare non differiscono nulla nella sostanza e nemmeno nella forma all'appello cartesiano alla chiarezza e alla distinzione. Possiamo realmente dirci soddisfatti di queste posizioni che affermano che una credenza normativa epistemologica è giustificata per il fatto solo che la crediamo vera? Davvero sarebbero risolti i problemi che derivano dal ritenere l'intuizione una guida sicura almeno relativamente a un certo insieme di asserti? E questa mossa è risolutiva anche rispetto al debunking argument?

Le capacità cognitive che ci ha fornito la pressione selettiva costituiscono ciò che chiamiamo razionalità. È certamente vero che queste capacità hanno effetti specifici e in questo senso cessano di essere guidate veramente dalla pressione selettiva come vuole anche Parfit, ma questo che cos'altro significa se non il fatto che tali capacità si innestano nelle innumerevoli intersezioni delle strategie sociali, cooperative e competitive che costituiscono le nostre vite? Questo, ancora una volta, non è semplicemente equivalente a dire che non c'è una reale soluzione di continuità tra quanto la pressione evolutiva ha prodotto nella nostra costituzione individuale e la nostra capacità di farla interagire con le diverse e analoghe costituzioni individuali degli altri? Dalla trascrizione del codice genetico che produce un nuovo individuo alla capacità di questo individuo di formulare il problema di Gettier²⁷ la strada è

²⁶ Parfit, 2011b, p. 527.

²⁷ Gettier, 1963.

molto lunga e ci è impossibile tracciarne la derivazione con precisione, ma occorre dire che non è nemmeno necessario farlo.

Il quadro comincia ad essere sufficientemente chiaro per poter dire che quale sia l'abilità razionale della quale stiamo dando prova in un qualsiasi momento alla sua manifestazione hanno contribuito causalmente tanto fattori evolutivi quanto fattori che possiamo chiamare relazionali. Del resto, dal momento che siamo animali che si sono evoluti socialmente le cose non potrebbero stare altrimenti. Allo sviluppo delle capacità razionali rimane essenziale l'esposizione alla socialità, come accade per lo sviluppo della capacità linguistica. Alle spalle di queste capacità ci deve essere una pressione selettiva che ha dato loro origine, anche se può accadere che tali capacità si svolgano in direzione eccedenti rispetto alla fitness evolutiva. Voglio dire: anche la scrittura della *Critica ragion pratica* origina nella nostra capacità di immaginare lunghe catene causali in assenza degli eventi dove per la prima volta abbiamo creduto di osservarle, ma queste capacità ovviamente non sono state progettate per scrivere un trattato di filosofia morale, bensì per rispondere, assieme ad altre strategie, al problema della sopravvivenza e alla trasmissione del proprio patrimonio genetico in un mondo ostile.²⁸ Questo potrebbe in effetti corrispondere all'idea di Parfit, perché ci deve essere una coerenza tra portata causale derivata dalle pressioni evolutive e la nostra capacità di riconoscere e di rispondere a delle ragioni. Ma la spiegazione e descrizione che ne fornisce è talmente semplificata da dover per forza essere poco persuasiva. Secondo Parfit siccome specie animali determinate sono state selezionate per caratteristiche specifiche che hanno assicurato loro il successo riproduttivo nella diffusione del patrimonio genetico - nel caso dei bonobo l'estrema promiscuità sessuale, nel caso delle gazzelle la loro velocità, nel caso dei camaleonti il loro mimetismo - anche per gli esseri umani deve essere possibili individuare delle caratteristiche specie-specifiche che ne hanno decretato il successo. Per Parfit è la nostra capacità di riconoscere delle ragioni come palesemente vere. Del resto, se

(O) these normative beliefs were mostly produced by evolutionary forces.

We should agree that, if (O) were true, that would count strongly against the view that we can respond to the intrinsic credibility of such normative beliefs, and to our reasons to have such beliefs. But there is, I believe, no strong evidence for the truth of (O), and much evidence against (O)²⁹

Il normativo però si intreccia con il naturale e senza il naturale, ovvero senza la pressione selettiva, non esisterebbe, ma questo non significa che si appiattisca sul naturale. Il debunking argument può essere esso stesso indebolito con la semplice fenomenologia dell'esperienza morale che ci circonda, ossia proprio a partire da

²⁸ Henrich & Henrich, 2007.

²⁹ Parfit, 2011b, p. 534.

quel dato primitivo che più volte richiamavo e che sottolinea l'evidenza del disaccordo morale. E su questo sembra essere d'accordo anche Parfit.

If our normative beliefs were mostly produced by evolutionary forces, we would expect that we would have beliefs that were reproductively advantageous, by making it likely that we would have more descendants. If we ask which normative beliefs would be most likely to have this effect, there are some obvious answers. We would believe that we have strong reasons to try to have as many surviving children as we can, as an end in itself, and not merely because having children would promote our own well-being. But most people do not believe that they have such reasons.³⁰

Non voglio anch'io cadere nel medesimo equivoco cartesiano nel quale ritengo sia caduto Parfit con il suo appello l'intuizione ma non posso fare a meno di pensare che sia evidente che la faccenda deve essere un po' più complicata di quanto il debunking argument lasci intendere e proprio a causa del disaccordo morale come dato etico primitivo.

In primo luogo, l'umanità se l'è cavata molto bene per migliaia di anni senza avere la minima idea che potesse esistere qualcosa come le credenze vere giustificate. Avere delle credenze adattive nel senso che corrispondono al vero non è una qualità specifica dell'essere umano. In che senso lo scimpanzé che sta valutando se arrampicarsi sull'albero alla cui base sta sonnecchiando un leone per afferrare quel delizioso casco di banane non sta rispondendo a delle ragioni? Non sta forse valutando molte cose complesse con i sistemi cognitivi che la pressione selettiva ha strutturato per lui? Cose del genere: sarò abbastanza silenzioso da non svegliare il leone? Il leone è affamato oppure no? Io sono abbastanza affamato da correre questo rischio? Non sta rispondendo a delle ragioni quando l'animale che lo scimpanzé è attiva i sistemi cognitivi che gli possono essere di ausilio nel suo problema? A me pare evidente che sia così nella totalità delle strategie nelle quali sia in gioco la sopravvivenza e la trasmissione del patrimonio genetico degli organismi individuali. Certo c'è una differenza molto importante e che non si può evitare di sottolineare: noi spesso rispondiamo a ragioni che siamo in grado di manifestare con un atteggiamento proposizionale. Parliamo un linguaggio verbale, lo comunichiamo agli altri, intessiamo dialoghi interiori con noi stessi. Sono tutte cose che con ogni evidenza disponibile altri organismi a noi conosciuti non fanno nella misura nella quale è possibile fare a noi. Tuttavia, questa nostra capacità non deve essere enfatizzata solo perché unicamente noi la possediamo, per quello che al momento ne sappiamo. Tutte queste capacità cognitive superiori devono essere contestualizzate all'interno della strategia evolutiva di trasmissione del proprio patrimonio genetico. Del resto, se non fossero contestualizzabili in questo modo, semplicemente non ci sarebbero. E deve essere così anche per Parfit, almeno se il suo resoconto oggettivistico si propone di essere sensibile anche alle ragioni naturali dell'evoluzione con

³⁰ Parfit, 2011b, p. 535.

la quale non può essere in disaccordo sostanziale, poiché altrimenti queste capacità cognitive non sarebbero sopravvissute al pool genico.

La voce e la nostra evoluta capacità verbale può essere utilizzata tanto per descrivere ai nostri simili un pericolo che si sta approssimando oppure per declamare liriche di Leopardi, ma se non ci fosse stato qualcuno nella savana ad urlare per avvertire gli altri uomini dell'arrivo di un pericolo, magari non ci sarebbe stato mai in futuro un Leopardi capace di riflettere sull'infinito. Noi rispondiamo con la riflessione alla riflessione di Leopardi se ne abbiamo voglia e ne siamo individualmente capaci. Vi rispondiamo in un senso non causale nel senso di Parfit, perché non sono le onde sonore che noi percepiamo ad indurre in noi determinate riflessioni, ma il contenuto inscritto in queste, il suo manifestarsi semantico come fenomeno significativo, almeno se non siamo distratti e conosciamo quella lingua specifica. Questo ci dice due cose secondo me. Rispondere in maniera non causale potrebbe equivalere a rispondere causalmente e intenzionalmente al contenuto semantico di un enunciato o di quanto può essere interpretato come un atteggiamento proposizionale o di quanto può essere proposizionalmente descritto in un enunciato che abbia un contenuto etico motivazionale-prescrittivo. Ma questo non ci dice molto su quali enunciati sia opportuno selezionare. Si può rispondere in questa maniera a strutture etiche che legittimano le faide per motivi di onore. Non si tratta di una faccenda eccessivamente complicata da giustificare. Anche i bikers della serie *Sons of Anarchy* rispondono in maniera non causale nel senso di Parfit a quelle che loro ritengono essere delle buone ragioni morali che coinvolgono a un livello generale astratto dimensioni di dignità, rispetto, senso del dovere che anche ognuno di noi probabilmente condivide *prima facie*. Naturalmente, la maggior parte di noi, almeno me lo auguro, non declina questi valori generali nel contesto del traffico di armi, dello spaccio di stupefacenti, dell'industria del porno. Anche Locke sosteneva che perfino una congrega di delinquenti non può fare a meno di un insieme di regole condivise. La differenza tra le loro regole e le nostre regole morali si situa due livelli: (1) c'è una profonda differenza dal punto di vista dei contenuti. e, (2) c'è un'altra differenza, la quale non è affatto di minor peso e si situa a un livello di maggiore generalità dei comportamenti. I comportamenti violenti non sono generalizzabili oltre un certo limite, perché sono troppo instabili.³¹ Tuttavia, sostenere che quanto più una regola genera stabilità tanto più è dotata di contenuto morale, non può essere ovviamente vero. Infatti ci sono stati periodi nei quali il regime sudafricano basato sull'apartheid era piuttosto stabile e questo valeva anche per quegli stati americani che mantenevano un regime segregazionista. È evidente, almeno a tutti coloro che non sono suprematisti bianchi o altrimenti razzisti, che non c'era nessuna evidente contenuto morale condivisibile in quei comportamenti. La stabilità non ha quindi un legame necessario e sufficiente con la moralità, anche se quanto più una moralità è condivisa, tanto più produce tendenziale stabilità.

³¹ Semerari, 1992.

Di quale stabilità però deve trattarsi? Non può infatti essere una stabilità priva di contenuti, ma è quella stabilità che maggiormente elimina e censura i comportamenti violenti. Per comportamento violento intendo in primo luogo, quei comportamenti che implicano l'entrata nella sfera fisica di uno o più individui senza il loro permesso. Questa è solo un'approssimazione in prima battuta, perché le forme della violenza sono molteplici e coinvolgono ad esempio anche manifestazioni nella forma dello *hate speech*. Rispondiamo in maniera non causale alle ragioni generali della stabilità non violenta, quando riteniamo che questo genere di comportamenti siano eticamente superiori ad altri? Continuo a pensare non sia così e continuo a immaginare che un ambiente con basso tasso di violenza permetta anche una maggiore efficienza della trasmissione del proprio patrimonio genetico. Non sto affatto dicendo che questa sia l'unica né la principale e nemmeno la migliore ragione per preferirlo; sto dicendo che questi effetti non possono essere sottovalutati e nemmeno essere trattati come meri effetti collaterali della nostra capacità di rispondere a delle ragioni.³²

Fatte tutte queste considerazioni abbiamo fatto un passo in avanti nella comprensione di che cosa intenda Parfit quando parla della nostra razionalità che viene coinvolta quando rispondiamo non causalmente a delle ragioni? Almeno per me non è così, tanto quanto mi riesce difficile intravedere un'unica forma di razionalità accanto a quel fenomeno primitivo che ritengo essere il disaccordo morale. In definitiva esistono dunque nozioni normative basilari? In che modo funzionano? Non è sufficiente pensare che spiegare il funzionamento di queste nozioni normative equivale a spiegare i meccanismi mentali che le implementano? Si potrebbe chiamare questo approccio disposizionalismo perché il suo assunto di base è che esistano delle disposizioni normative ad agire in quella specifica maniera che chiamiamo morale. In fin dei conti, potrebbe essere sufficiente mostrare come questi concetti siano plausibili quando sono inseriti in un ragionamento normativo. È davvero necessario che ci sia qualcosa di più? Per Parfit evidentemente la risposta deve essere positiva perché per lui i concetti normativi sono derivati da un insieme di ragioni che possono essere tanto ragioni per credere quanto ragioni per agire. Non manca ovviamente la chiave che apre la serratura del ragionamento normativo, ossia una funzione primitiva di dovere inteso nel senso di implicare delle ragioni. Anche questa derivazione per Parfit deve essere presa in senso primitivo, quanto poi ai contenuti delle disposizioni normative, questa è tutta un'altra storia. È chiaro che quello di Parfit deve essere una sorta di realismo e di cognitivismo, ma che ci siano ragioni decisive per fare o non fare qualcosa non significa necessariamente che noi rispondiamo a ragioni che stanno lì fuori in attesa di essere conosciute. Questa forma di realismo e cognitivismo che anima tutto il progetto ecumenico di Parfit si condanna

³² Questo è uno dei motivi per cui l'utilitarismo è sensibile agli individui, mentre Parfit ha sempre enfatizzato non gli individui, bensì le esperienze. Gruzalski, 1986.

a un compito tanto grandioso quanto impossibile. Progettare per la moralità la medesima precisione delle scienze della natura non è di per sé un'idea bizzarra. In fondo era anche l'intento di Hume e di molti altri. Ma per raggiungerlo occorre pensare a qualcosa di più che ai meccanismi che costituiscono la nostra mente biologica? Il disposizionalismo è una forma di non cognitivismo? Penso che questi siano termini che vadano chiariti contestualmente. Il disposizionalismo non è una forma di emotivismo, perché ritiene che dal naturalismo possano essere dedotte delle conoscenze etiche. Queste conoscenze ricevono dei contenuti del tutto decisivi dalla teoria dell'evoluzione, dalla psicologia evoluzionistica e probabilmente anche da alcune discipline formali, come la teoria dei giochi, oltre che dalle teorie della cooperazione e dalla filosofia politica. Tuttavia, occorre riconoscere che anche se facciamo tutte queste precisazioni, il disposizionalismo rientrerebbe probabilmente per Parfit nel grande calderone del non cognitivismo. Ma ciò che il disposizionalismo sostiene è semplicemente che non esiste una qualche proprietà che corrisponda ad essere razionali. Rispondere a delle ragioni in etica non è diverso da rispondere a delle ragioni in altri campi, ossia rispondervi in maniera causale. Queste ragioni sono l'ambiente nel quale ci muoviamo e le obbligazioni che da questo ambiente culturale noi pensiamo di poter trarre e di poter sostenere come valide di fronte ai nostri simili. Porre la questione ulteriore se una qualche azione o disposizione o sentimento che siano razionali in questo senso siano anche veri risulta una questione insensata in certa misura. Quando noi siamo in grado di mostrare il posto di una motivazione, di un'azione, di un sentimento nella trama delle nostre relazioni, allora sappiamo già quanto di importante c'è da sapere (anche se non forse tutto quello che c'è da sapere).

In realtà, io penso che non sia affatto chiaro che noi siamo in possesso di una descrizione precisa di che cosa significa essere razionali e tantomeno di che cosa significa rispondere a delle ragioni. Per alcuni essere razionali significa massimizzare l'utilità attesa nell'immediato futuro. Per altri significa massimizzare l'utilità attesa nel lungo periodo. Per altri essere razionale significa assumere quel comportamento che un soggetto generico farebbe in circostanze simili *ceteris paribus*. Per altri è il comportamento che risponde ad una legge universale, così che è l'universalità ad essere razionale e non la generalità. Tuttavia, alcuni altri pensano che non esistano buone ragioni per giudicare irrazionale il comportamento del *free rider*, il quale è parassitario rispetto a determinati comportamenti generali.³³ Ed in effetti i comportamenti parassitari, tra i quali rientra anche il free riding, hanno dalla loro notevoli successi evolutivi. Ognuno di questi comportamenti risponde a delle ragioni. Ma poi che dire di quella forma di razionalità che Aristotele riferisce come propria degli *endoxa*, le opinioni ricevute dai più, dai più saggi, dai più illustri, insomma le opinioni comuni rilevanti? Si tratta di opinioni che hanno superato un processo di selezione, talvolta attraverso le generazioni. Abbiamo motivi a priori

³³ Griffin, 1985.

per negare loro una qualche forma di razionalità? Si potrebbe pensare a queste opinioni, che sono emerse come valide da un processo selettivo, come a dei servo-meccanismi ai quali rispondiamo in maniera via via maggiormente automatica e integrata attraverso l'induzione dei processi imitativi dell'educazione.³⁴

Parfit ci offre un resoconto alternativo a questi processi e a queste concezioni che ho menzionato sia nel senso di essere nettamente superiore dal punto di vista esplicativo sia nel senso di integrare aspetti di razionalità che in ciascuno di questi approcci non possono che mancare? A me sembra che Parfit investa una quantità enorme di energie intellettuali per dire che ciò che rende un'azione razionale è una attribuzione. Significa attribuire alle persone credenze e sentimenti sufficientemente forti per compiere un'azione o per avere una reazione di fronte a un'azione. Ma questa non è una sorta di tautologia? Non equivale a dire che un'azione è giustificata quando la gente che la compie ha credenze e sentimenti adatti a giustificarla? Non si tratta di caratterizzazioni troppo generali per essere utili? Non sono qualificazioni predittive del comportamento di chi potrebbe comunque rivendicare per se stesso la caratteristica di rispondere a delle ragioni?³⁵

In definitiva, ognuno di noi vericola una quantità significativa di informazioni che ritiene giustificano le sue azioni. Anche un appartenente alla gang dei Soprano potrebbe rivendicare, dopo adeguato training filosofico, la capacità di rispondere a delle ragioni nell'ambito di classi di comportamenti molto diverse, che potrebbero contemplare tanto l'eliminazione fisica di componenti di gang rivali, quanto prendersi amorevolmente cura dei propri figli, come effettivamente talvolta fanno anche i più efferati criminali. Avere delle ragioni sufficienti per compiere determinate azioni è un concetto che una volta definito non ci dice quasi nulla di realmente significativo, se non forse il fatto che se qualcuno ha fatto una determinata azione, allora aveva una ragione sufficiente per fare proprio quell'azione, altrimenti non l'avrebbe fatta. Il che è molto prossimo a dire che se qualcosa esiste allora devono esserci le ragioni relative che spiegano la sua esistenza. Non sembra essere un risultato esaltante dal punto di vista della filosofia morale.

Tutto questo non mi pare essere nemmeno l'inizio di un percorso per certificare quali preferenze, desideri, motivazioni siano i più adatti a candidarsi al ruolo delle ragioni alle quali il soggetto dovrebbe rispondere. Per raggiungere un simile obiettivo dovremmo essere in possesso di un insieme di regole mediante le quali giudicare i casi controversi. Ma come si potrebbero caratterizzare i casi controversi? Una maniera potrebbe essere questa: si tratta di quei casi dove una credenza o, più spesso, un insieme di credenze, non è giustificato. Il problema, però, è che io penso che la nazione di giustificazione sia essa stessa problematica e necessita non tanto di una chiarificazione concettuale, quanto di essere messa contestualmente ed empiricamente alla prova. Si prenda quella che Adorno chiamava la metafisica per gli

³⁴ Karbowski, 2015.

³⁵ Lewis, 2018.

stupidi, ossia la credenza negli oroscopi e nell'astrologia che molte persone, anche con notevole preparazione culturale, coltivano e appassionatamente seguono. Trasportiamo queste credenze in un periodo storico tragico ossia il periodo dell'ascesa al potere del partito nazista in Germania. È ben documentato che in quel periodo la credenza nell'astrologia e in altre discipline cosiddette di confine era diffusa sia orizzontalmente tra le masse, sia verticalmente, tra i vertici del partito nazista e dello Stato tedesco.³⁶ Alcuni astrologi riuscirono a fare brillanti carriere in virtù di oroscopi che semplicemente incontravano i desiderata di coloro che li commissionavano.

Il problema è che queste credenze alimentavano scelte tragiche e spesso criminali. Di queste e di altre credenze noi pensiamo non siano affatto giustificate e abbiamo tutte le ragioni di crederlo, ma il processo che ci ha condotto ad avere ragioni giustificate per crederlo è un processo che si nutre di una quantità impressionante di fattori. Si tratta di fattori che solo in parte hanno che fare con l'educazione e la diffusione di paradigmi scientifici, che spesso in effetti vengono intesi come i modelli delle credenze giustificate e dei protocolli adatti a conseguirne. In fin dei conti, la Germania era una delle nazioni più avanzate del mondo sia culturalmente sia scientificamente, eppure fu preda di quella che non si può definire in altro modo se non come un'orgia di credenze superstiziose. Tuttavia, quando i nazisti pubblicavano i loro libri con l'interpretazione delle quartine di Nostradamus, soprattutto, ma non soltanto, quando la guerra stava avendo un andamento favorevole, molti avranno pensato di avere delle credenze giustificate rispetto a questa interpretazione.

Quando noi siamo in disaccordo su questioni del genere e bolliamo queste credenze come forme di fanatismo superstizioso, non è sempre facile spiegare precisamente quali siano i fondamenti che motivano la superiorità delle nostre credenze su quelle di altri. Il problema, infatti, io credo non stia tanto in una diversità sui contenuti di queste credenze, quanto nella convinzione che queste credenze siano indici di visioni della vita completamente diverse; ossia: noi non siamo tanto in disaccordo sulla modalità di giustificazione delle credenze quanto su un modello di vita che ci viene rappresentato. Naturalmente, quello che ho proposto è un caso estremo e non tutti i disaccordi sulle preferenze sono di questo genere, forse nemmeno la maggior parte lo è. Lasciando perdere i casi più banali e superficiali, ci possono essere disaccordi più profondi che non investono i modelli di vita, ad esempio quando ci rechiamo a votare in elezioni particolarmente significative per noi. Tutti questi disaccordi non hanno nulla a che fare con il rispondere non causalmente a proprietà non ontologiche? Non sono in grado di dimostrarlo, ma questa sintetica e semplificata descrizione e assunzione del disaccordo mi sembra semplicemente più economica che presumere che nel caso di preferenze corrette si stia rispondendo in maniera non causale e non ontologica mentre nel caso di

³⁶ Kurlander, 2018.

preferenze scorrette si sta rispondendo a delle preferenze in maniera causale e ontologica. Parfit sostiene giustamente che esiste una chiara differenza tra concludere di fare qualcosa e pensare a quello che dovrei fare.

When we conclude that we ought to do something, we are not deciding to do this thing, but coming to have a normative belief. Though our decisions to act are often based on such beliefs, these decisions are not the same as our coming to have these beliefs. We always have two questions:

Q1: What ought I to do?

Q2: What shall I do?

This distinction is clearest when we must make decisions that could not even be based on any normative belief. Such cases take their simplest form when we must choose between two qualitatively identical items. Buridan's imagined donkey, or ass, was given two identical bales of hay. Because this animal was too rigidly rational, being unable to make decisions for no reason, he could not decide which bale to eat, since he had no reason to prefer either bale to the other. Being unable to decide which bale he ought to pick, he could not decide which bale to pick. So he starved to death³⁷

Questa distinzione però sembra avere senso soprattutto per un sottoinsieme piuttosto specifico di azioni ossia per quelle che Aristotele chiamava azioni akratiche. L'azione akratica però se è un caso evidente di debolezza della volontà, allora è anche un caso dove è chiaramente riconoscibile una risposta chiara e non controversa alla domanda "che cosa dovrei fare?", nel senso indicato da Parfit? Potrebbe non esserlo.³⁸ Chi si trova in una situazione akratica sperimenta l'impossibilità di conciliare due differenti sistemi motivazionali e non sperimenta invece un conflitto tra due sistemi, l'uno razionale e l'altro irrazionale. Se il soggetto akratico semplicemente decide che la soddisfazione immediata che ricava dall'azione, che un altro sistema motivazionale orientato alla soddisfazione sul lungo periodo invece sconsiglia, è maggiore e vale la pena di correre i rischi che a quei comportamenti sono solo solitamente associati, non si sta comportando irrazionalmente. I comportamenti akratici sono spesso legati alle problematiche delle dipendenze. Io credo che sbaglieremmo a pensare che in tutti questi casi le persone siano sempre vittime di un autoinganno. Non è difficile trovare tra questi agenti chi è perfettamente consapevole dei danni che sta producendo alla propria salute, ma reputa i vantaggi che derivano dalla sua pratica superiori a quei danni, perché magari il comportamento dannoso accresce la proprio capacità di socializzazione oppure la capacità di rilassarsi, o ancora perché permette una possibilità legalmente accettata di trascendere una realtà spesso percepita come troppo pressante e ansiogena. Si avrebbe un bel dire che in questo modo si evade dalla realtà, ma questa sarebbe unicamente una posizione normativa mascherata da una descrizione. Evadere dalla realtà è in fondo

³⁷ Parfit, 2011b, pp. 386-387.

³⁸ Gilead, 1999.

quello che tutti noi talvolta facciamo, ad esempio quando sogniamo ad occhi aperti oppure quando assumiamo sostanze psicotrope, che magari ci sono state prescritte dal nostro medico. Questi comportamenti non sono di per sé né irrazionali né strutturalmente incoerenti.

In campo normativo non ci troviamo di fronte alla semplicità dell'implicazione logica. La coerenza normativa ha più a che fare con una coerenza nel corso del tempo che con il fatto che se credo che x implica z , allora sarebbe incoerente credere che se x allora non- z . Quando descriviamo le motivazioni che ci hanno condotto a un determinato corso d'azione descriviamo una storia che implica delle credenze sulle quali abbiamo basato il corso d'azione che abbiamo intrapreso. E questa descrizione comporta la convinzione fondata che sarebbe risultato incoerente comportarsi diversamente da quanto quelle medesime credenze consigliavano.

La capacità di cambiare le proprie preferenze e l'ordine nel quale sono in relazione le une con le altre, capacità che probabilmente soltanto la specie umana possiede in una maniera così sconcertantemente articolata, implica sia la possibilità di entrare in conflitto con un proprio ordine di preferenze anteriore sia un potenziale conflitto con le preferenze di qualche altro agente, laddove siano in gioco interessi per una risorsa scarsa ad esempio. Questa risorsa può essere scarsa anche dal punto di vista intrapersonale, come lo è ad esempio il tempo (e per questo le problematiche relative all'identità personale sono così rilevanti).³⁹ Quando io faccio un investimento di un qualche tipo proietto l'ordine attuale delle mie preferenze in un tempo futuro, che implica una scommessa sulla permanenza di quella parte della mia identità personale che ha a che fare proprio con questo ordine proiettato nel futuro. Ma io posso cambiare questo ordine perché intervengono altre priorità, perché mi rendo conto che alcune aspettative che avevo e che erano legate al mio investimento proiettato nel futuro devono essere rimodulate rispetto a quello che nel frattempo sono diventato. Tutto questo non implica in via di principio la violazione di nessun ordine logico e non comporta affatto alcuna incoerenza dal punto di vista analitico. Posso investire in una casa in montagna perché penso che ne godrò intensamente assieme ai miei figli e ai miei futuri nipoti, ma se i miei futuri nipoti una volta cresciuti non ne vorranno sapere di andare in qualche sperduto e noioso posto in montagna e preferiranno un mese di movida a Ibiza, io potrò essere indotto a disfarmi del mio investimento. Questo non comporterebbe alcuna incoerenza formale, ma il semplice e umano rassegnarsi di fronte al fatto che noi il più delle volte non controlliamo il futuro, né le nostre preferenze future, né tanto meno quelle degli altri.

Sono considerazioni banali, non è vero? Eppure in tutto questo vi è qualcosa che impatta profondamente su quanto Parfit considera come fondamento di una considerazione rinnovata e fondamentale della moralità. Si tratta di questo: noi contempliamo sin da subito la possibilità del disaccordo nella costituzione delle

³⁹ Ziff, 1990.

preferenze e nel confronto intersoggettivo, almeno sin da quando ci accorgiamo nel corso del nostro sviluppo infantile di avere una mente che è autonoma e inaccessibile a quella degli adulti. Per spiegare questo disaccordo, sia con noi stessi sia con gli altri, non abbiamo bisogno di ricorrere a concetti quali proprietà non naturali e non ontologiche. Il disaccordo sulle preferenze, che può ben trasformarsi in disaccordo sulle cose fondamentali della vita, ossia su ciò che importa, ha anche un rilevante versante positivo. Se noi abbiamo la consapevolezza di essere in disaccordo, allora questo significa che abbiamo la capacità di cooperare e di creare accordo. L'accordo è tanto pervasivo quanto il disaccordo e non si dice una cosa per nulla banale sostenendo che sono due facce di una medesima medaglia. Tuttavia, ogni medaglia non ha soltanto due facce, bensì tre, perché di ogni medaglia esiste anche il bordo. E il bordo della nostra questione da che cosa è costituito? Probabilmente dal fatto che questa capacità di accordarsi e di essere in disaccordo, ossia di sostenere il proprio punto di vista in contese che per noi possono essere soltanto verbali e intellettuali, ma che in altri momenti della storia umana hanno riguardato la nostra stessa sopravvivenza, ossia la possibilità di trasmettere ai nostri discendenti il nostro patrimonio genetico, è un prodotto evolutivo. Se è un prodotto evolutivo, allora non c'è motivo di pensare che debba essere sostenuto da proprietà non naturali e non ontologiche.⁴⁰ Il punto riguarda la realtà stessa del disaccordo sul quale in effetti Parfit sostiene delle cose sorprendenti. Prima però soffermiamoci ancora un momento sulla dinamica del disaccordo sulle preferenze. Quando noi lo articoliamo in un ragionamento e in una spiegazione rivolta a noi stessi stiamo facendo un'operazione di approfondimento delle nostre preferenze, sia nel senso che forniamo ragioni esplicite a quanto possiamo aver costruito intuitivamente sia nel senso che magari saremo indotti ad abbandonare alcune preferenze o alcune modalità di giustificazione di qualche preferenza. Tuttavia, non siamo indotti a pensare che il disaccordo sveli un punto di non ritorno che chiamiamo verità, a meno che questa verità non abbia a che fare con un qualche contenuto fattuale, come si vedrà. Per Parfit invece il disaccordo è soltanto apparente e non può darsi nella realtà se non come finzione. "We cannot believe that such people are disagreeing merely because, if we had this belief, that would be better for us. We could at most pretend that such people are disagreeing".⁴¹

In un certo senso questa è una distinzione che è plausibile accettare, ma lo è a patto che tu creda che ci siano cose che effettivamente sono vere e che ci sia una relazione tra verità intesa come proprietà degli enunciati e credenze morali. Faccio un esempio. Ci sono persone che credono che gli uomini bianchi europei etero sono naturalmente superiori ai senegalesi maschi gay. Questa è una credenza fattualmente errata e quindi è errata anche qualsiasi credenza morale che sia basata su quella credenza fattuale. Ovvero, non è stato mai vero che un bianco maschio etero

⁴⁰ Da una prospettiva hobbesiana è questa anche la posizione di Gauthier, 1999.

⁴¹ Parfit, 2011b, p. 389.

europeo sia superiore a qualsiasi altro maschio (o donna) per queste sue caratteristiche naturali. In questo senso una credenza, assieme al suo grado di conferma è una buona guida nell'azione. Tuttavia, in questo caso essere una buona guida nell'azione ha a che fare precisamente con l'accertamento della falsità di una credenza. In questo senso ci sono credenze morali che sono razionali. È razionale ad esempio credere che sia sbagliato torturare neonati per divertimento in ogni mondo possibile dove esista qualcosa come un essere umano (si trattasse anche di un unico neonato), perché chi lo facesse non sarebbe qualificabile come appartenente al genere umano. Se un predatore non umano giocasse con un neonato come un gatto gioca con il topo, alla fine uccidendolo, non farebbe nulla di moralmente sbagliato. Non c'è alcun bisogno di ipotizzare proprietà non naturali e non ontologiche per giungere a queste conclusioni. E in fin dei conti il disaccordo sulle credenze a che cosa potrebbe essere paragonato se non a un disaccordo su descrizioni divergenti, ovvero a stati che si producono nel mondo o che si potrebbero produrre nel mondo?⁴²

Facciamo un altro esempio. Come è noto si stanno commercializzando robot umanoidi che vengono utilizzati a scopi sessuali. È giusto o sbagliato fre sesso con i robot?⁴³ Per decidere una questione del genere, anche solo nel senso di giungere a un set plausibile di credenze, non dovremmo forse tracciare una sorta di storia degli effetti dei nostri comportamenti sessuali con le macchine umanoidi? E questo non avrebbe a che fare con qualcosa che effettivamente pensiamo si potrebbe produrre nella realtà causando degli effetti che hanno a che fare con proprietà naturali e con proprietà ontologiche? In questo senso è del tutto plausibile sostenere che esiste un valore della verità che non è semplicemente il grado di credenza garantita che viene prodotto in base al nostro accertamento dell'adeguamento di un enunciato alla verità. Gli enunciati influenzano le nostre preferenze, le preferenze influenzano le nostre azioni. Tutto questo accade in un mondo dove ci sono proprietà degli oggetti e delle azioni e descrizioni più o meno adeguate di quello che ci sta accadendo e delle cose che vogliamo accadano.

Nella discussione che sin qui si è svolta è evidente il debito che Parfit ha contratto con il non-naturalismo di Moore. È nota la posizione di Moore. Se io enumero delle proprietà naturali positive di un qualche oggetto e poi ne concludo che questo oggetto è buono, allora ho commesso la celebre fallacia naturalistica. Ammettiamo che mi stia mangiando un gelato alla menta e cioccolato. Mentre lo mangio penso che la sensazione di piacere che provo mangiandolo derivi da una proprietà naturale di quel gusto di gelato. Concludo che mangiare gelato alla menta e cioccolato sia buono e commetto quindi questa fallacia. La qualificazione di fallacia al mio ragionamento deriva dal fatto che io ho concluso valutativamente da premesse non

⁴² Credo che in questo senso debba essere interpretata la versione dell'espressivismo di Gibbard, 2007.

⁴³ Balistreri, 2018.

valutative.⁴⁴ Ogni premessa fattuale non può che concludere a conseguenze fattuali. Se questo è vero per la bontà, allora si può pensare che valga anche per le altre proprietà morali. Ma si sa anche che Moore generalizza il suo argomento in ambiti non naturali. Se io penso che Dio sia buono, e lo concepisco come un essere non appartenente a quanto noi chiamiamo natura, allora egualmente commetto una fallacia naturalistica. Il nucleo della sua argomentazione mi pare abbastanza chiaro: non è possibile attribuire proprietà morali a oggetti non morali, ovvero non è possibile ridurre le proprietà morali a qualsiasi altra proprietà. È naturalmente dubbio che una fallacia di questo genere abbia questa valenza universale. Basta che si sia d'accordo nel considerare che l'enunciato "qualsiasi cosa piacevole è anche buona" abbia una plausibilità prima facie per non incorrere né in una fallacia naturalistica né in una fallacia riduzionistica. Immaginiamo adesso che la proprietà di essere buono coincida con la proprietà di essere naturale. Secondo Parfit "According to Non-Analytical Naturalists, any true normative claim states some fact that is both normative and natural. If this fact were natural, it could also be stated by some non-normative claim. If these claims stated the same fact, they would give us the same information."⁴⁵ Allora a questo punto dobbiamo chiederci che cosa siano i fatti, le informazioni, le pretese dei quali Parfit ci parla così spesso. Si tratta di concetti o di proprietà, di stati del mondo o di intenzioni? L'etica in fin dei conti proprio in virtù del fatto che è onnipervasiva in quanto coinvolge qualsiasi agente dovrebbe occuparsi di cose che accadono nel mondo. Penso che questa sia un'assunzione del tutto banale, che può essere sostenuta senza ulteriore qualificazione rispetto alla natura delle proprietà morali o alla natura degli oggetti ai quali gli enunciati morali si riferiscono. Se dunque penso che buono significa piacevole, assumo che buono corrisponda a uno stato del mio essere nel mondo. Questa è una proprietà del mio essere nel mondo rilevante per me in un qualche suo aspetto. In questo senso veicola delle informazioni, ma non è affatto detto che siano le stesse che vengono veicolate dal medesimo stato del mondo per un'altra persona, quando anche questa altra persona pensasse che buono significa piacevole. Le informazioni sono successioni di pensieri, gli stati del mondo sono qualcosa che si verifica nell'ambiente. Il problema è che noi pensiamo agli stati del mondo attraverso catene di pensieri, che veicolano informazioni, poiché non abbiamo nessun accesso privilegiato agli stati del mondo senza la mediazione dei nostri giudizi e precisamente questo è il nostro essere nel mondo. Penso che sia questo uno dei risultati della distinzione di Frege tra senso e significato. "Stella della sera" e "stella del mattino" significano il medesimo oggetto, ossia il pianeta Venere, ma l'accesso che noi vi abbiamo veicola informazioni diverse. Ovviamente è diverso dire "la stella del mattino è la stella della sera" e dire "buono significa piacevole". Nel primo caso il riferimento è a un oggetto unico, nel secondo è a una costellazione di oggetti, significati, informazioni, per cui

⁴⁴ Moore, 2004.

⁴⁵ Parfit, 2011b, p. 337.

l'idea di Parfit che "True claims about the *identity* of some property, use two words or phrases that refer to the same property, and tell us that this property is the same as itself. When that is *all* that such claims tell us, these claims are trivial",⁴⁶ è ben lungi dall'essere un banale truismo. Dove sta il problema? Il problema è che i concetti non è detto siano identici alle proprietà. Così il concetto di stella del mattino è identico a quello di stella della sera, ma il concetto di buono potrebbe comportare delle proprietà che non sono identiche a quelle di piacevole. Il fatto che riteniamo che certe nuvole di significati siano più prossime all'identificazione con altre nuvole è proprio al centro del problema del perché qualcosa ha importanza dal punto di vista morale. Per questo sono necessarie proprietà non naturali e non ontologiche che si comportano come mimi che disegnano e recitano in un mondo immaginario evocando oggetti con i solo loro gesti? Quanto pensiamo che la sofferenza sia qualcosa che ci interpella, che cosa stiamo dicendo? Stiamo dicendo che la sofferenza richiede la nostra attenzione, che la sofferenza è uno stato del mondo che comporta delle proprietà che hanno rilevanza morale. A questo stato del mondo e a queste proprietà noi rispondiamo in maniera causale, magari anche con il più completo cinismo e la più gelida indifferenza, ossia con la nostra specifica capacità di essere nel mondo. Siamo in grado di provare che una risposta è più razionale di un'altra? In altre parole ci sono fatti o verità rispetto a ciò che è razionale credere? La risposta di Parfit è positiva ed in definitiva è questo che importa maggiormente: "If there could not be facts or truths about what it is rational to believe, [...], it could not be rational to believe anything [...]. This bleak view is close to nihilism".⁴⁷ Dal punto di vista morale è razionale credere che la sofferenza sia prima facie un male? Penso di sì perché esistono molte ragioni convergenti a sostegno di una credenza di questo genere. Sono credenze che hanno a che fare con stati del mondo e contemporaneamente con la nostra interpretazione di questi stati. Non può essere altrimenti, perché noi non abbiamo nessun accesso a stati del mondo indipendentemente dalle informazioni che ne elaboriamo. Probabilmente la nozione di stato del mondo intesa come indipendente dall'interpretazione delle informazioni che ne diamo è un non senso. Tutto questo accade a noi e attorno a noi. Abbiamo a che fare con proprietà reali e con causalità reali che avvengono nel mondo naturale. Tutto questo non rende meno razionale la nostra credenza su ciò che conta in etica, piuttosto accade il contrario.

⁴⁶ Parfit, 2011b, p. 334.

⁴⁷ Parfit, 2011b, pp. 409-410.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Axelrod, R. (2006) *The Evolution of Cooperation*, New York, Basic Books.
- Balistreri, M. (2018), *Sex robot. L'amore al tempo delle macchine*, Roma, Fandango.
- Bargh, J. (2017) *Before You Know It: The Unconscious Reasons We Do What We Do*, New York, Atria Books.
- Cattaneo, F. (2013) *Narrazione ed esperienza tra antropologia ed etica*, "Acta Philosophica", 2013, pp. 11-33.
- Chappell, T. (2012) *Climbing Which Mountain? A Critical Study of Derek Parfit, 'On What Matters'*, "Philosophical Investigations", 2012, pp. 167-181.
- Darwall, S. (2014) *Agreement Matters: Critical Notice of Derek Parfit, 'On What Matters'*, "Philosophical Review", 2014, pp. 79-105.
- Frege G., (1965), *Senso e significato in Logica e aritmetica*, Boringhieri, Torino 1965, pp. 374-404.
- Gauthier, D. (1999), *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press.
- Gettier, E. (1963), *Is Justified True Belief Knowledge?*, in Martinich P. - Sosa D. (a cura di) (2001), *Analytic Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Gibbard, A. (2007) *Rational Credence and the Value of Truth*, in Gendler, J. & Szabó T. (eds), *Oxford Studies in Epistemology*, Volume 2, Oxford: Oxford Univ Press, pp. 143-164.
- Gilead, A. (1999) *How is Akrasia Possible after All?*, "Ratio", pp. 257-270.
- Griffin, J. (1985) *Some Problems of Fairness*, "Ethics", 96, pp. 100-118.
- Gruzalski, B. (1986) *Parfit's Impact on Utilitarianism*, "Ethics", 96, pp. 760-783.
- Gunnemyr, M. (2017) *Sufficient Reasons to Act Wrongly: Making Parfit's Kantian Contractualist Formula Consistent with Reasons*, "Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel", 2017, pp. 227-246.
- Henrich, J. & Henrich, N. (2007) *Why Humans Cooperate: A Cultural and Evolutionary Explanation*, Oxford, Oxford University Press.
- Karbowsky, J. (2015) *Complexity and Progression in Aristotle's Treatment of 'Endoxa' in the 'Topics'*, "Ancient Philosophy", pp. 75-96.
- Kiesewetter, B. (2012) *A Dilemma for Parfit's Conception of Normativity*, "Analysis", 2012, pp. 466-474.
- Kurlander, E. (2018) *I mostri di Hitler. La storia soprannaturale del Terzo Reich*, Milano, Mondadori.
- Jurjako, M. (2011) *Parfit's Challenges*, "Croatian Journal of Philosophy", 2011, pp. 237-248.
- Lewis, J. (2018) *The Discretionary Normativity of Requests*, "Philosophers' Imprint", <https://quod.lib.umich.edu/p/phimp/3521354.0018.020/--discretionary-normativity-of-requests?view=image>
- Mackie, J.L. (1991) *Ethics: Inventing Right and Wrong*, London, Penguin Books.
- Moore, G.E. (2004), *Principia Ethica*, New York, Dover Publications.
- Mugnai, M. (2001), *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Torino, Einaudi.

- Parfit, D. (1984) *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press.
- Parfit, D. (2011a) *On What Matters*, vol. I, Oxford, Oxford University Press.
- Parfit, D. (2011b) *On What Matters*, vol. II, Oxford, Oxford University Press.
- Parfit, D. (2017) *On What Matters*, vol. III, Oxford, Oxford University Press.
- Pellegrino, G. (2013) *La ridondanza del contrattualismo. L'insufficiente giustificazione del consequenzialismo*, "Iride: Filosofia e Discussione Pubblica", 2013, pp. 641-649.
- Pellegrino, P. (2018) *Scalare la stessa montagna? La metaetica di Derek Parfit in 'On What Matters: Volume Three'*, "Rivista di Filosofia", 2018, pp. 287-306.
- Phillips, D. (2014), *Sympathy for the Error Theorist: Parfit and Mackie*, "Ethical Theory and Moral Practice", 2014, pp. 559-566.
- Ridley, M. (1998) *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation*, New York, Penguin Books.
- Semerari, F. (1992), *Potenza come diritto: Hobbes, Locke, Pascal*, Bari Dedalo.
- Street, S., (2006) *A Darwinian dilemma for realist theories of value*, "Philosophical Studies", pp. 109-166.
- Ziff, P. (1990) *Time Preference*, "Dialectica", pp. 3-54.

HEGEL ANTE LA POBREZA: LA ECONOMÍA DE MERCADO Y EL DERECHO COMO FUERZAS CONTRAPUESTAS*

NURIA SÁNCHEZ MADRID

Universidad Complutense de Madrid

Facultad de Filosofía

nuriasma@ucm.es

ABSTRACT

This paper tackles Hegel's approach to poverty in his philosophy of right. I claim first that Hegel's account of pauperism diverges from the analysis addressed by the economic school of classic liberalism, which authors as Smith and Kant belong to. Second, I display Hegel's account of the destructing effects that misery has over the self-esteem of the subject and her links with the political community. Finally, I tackle the ethical mediation that the corporation furnishes as solution of the dilemma that pauperism brings about for completely materializing the ethical idea, highlighting some problems that this claim shows in Hegel's time as in our time.

KEYWORDS

Hegel, poverty, right, corporation, civil society.

Suele enfocarse la filosofía del derecho hegeliana dedicando mayor atención a la compleja arquitectura orgánica del Estado hegeliano como materialización de la Idea ética (GPhR¹ § 257), ocupándose algo menos de la preocupación que Hegel expresa por el fenómeno del pauperismo, en tanto que realidad que podría obstaculizar de manera permanente el proceso de racionalización de todas las

* Este trabajo ha sido realizado con el apoyo de los proyectos *New Trust-cm* (H2015-HUM-3466), financiado por la Comunidad de Madrid, *Pensamiento y representación literaria y artística digital ante la crisis de Europa y el Mediterráneo* (PR26/16-6B-3), financiado por la UCM/Santander y del proyecto de innovación educativa *Precariedad, exclusión y diversidad funcional. Lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo* (PIMCD UCM 2018, n.º 148), financiado por el Vicerrectorado de Calidad de la UCM. Agradezco las observaciones recibidas por los evaluadores anónimos de la revista *Ética e Política*, que me han resultado de utilidad para mejorar varios aspectos del trabajo que ahora se publica.

¹ Citamos como GPhR la principal obra de Hegel analizada en el artículo, a saber, *Principios de Filosofía del Derecho*.

esferas de la vida. En la medida en que la pobreza arrojada a los márgenes de la sociedad civil por el propio curso de desarrollo industrial se percibe como efecto de la propia dinámica del mercado liberal, la lógica jurídica se verá seriamente interpelada desde los escritos del periodo de Jena, pero con un énfasis innegable en los §§ que van del 241 al 248 de *Principios fundamentales de la Filosofía del Derecho*.² El análisis de estos textos de Hegel pone en evidencia que la concepción que este tiene de la economía va más allá de los límites en que la encierra el liberalismo clásico, lo que permite reivindicar la actualidad de la preocupación que muestra por el incremento de la pobreza en la población alemana, a pesar de las naturales limitaciones históricas de su planteamiento del problema.

1. DIVERGENCIAS DE HEGEL CON EL LIBERALISMO CLÁSICO A PROPÓSITO DE LA POBREZA

Si bien algunos autores han llamado la atención sobre lo que califican como aceptación de Hegel de las injusticias ligadas a la marcha de la economía política moderna como males inevitables del avance de la sociedad civil³, a mi juicio cabe reconocer en los juicios que le merece la condición del indigente y la formación de la plebe [*Pöbel*] un planteamiento de indudable actualidad para todo proyecto de consolidación del Estado de derecho en la sociedad posterior al siglo XIX. Por de pronto, me interesa subrayar el hecho de que para Hegel la pobreza de recursos materiales no es el único peligro resultante de lo que calificamos de manera general como uno de los más urgentes problemas sociales, sino que aún más temor debería albergar la sociedad civil hacia los efectos psíquicos y éticos que vivir en semejante situación dispara en los sujetos. En efecto, el pobre pertenece y no pertenece al mismo tiempo a la sociedad, fundamentalmente por la desafección y consiguiente hostilidad que sentirá hacia la lógica de las instituciones y la autoridad del Estado que han permanecido de brazos cruzados ante la expulsión de aquel del cuerpo civil. Nadie puede creer que el Estado le hará ningún bien —parece sostener Hegel— tras comprobar que este ha tolerado verlo expuesto a las consecuencias de la inseguridad material y la pérdida de toda estima ante los otros y ante sí mismo. Las masas de los desharrapados no son zonas inertes de la sociedad a juicio de Hegel, sino que se hacen preguntas acerca de lo que experimentan como injusticia, ante la que reaccionan con la desafección. Pero el Estado no puede permitirse albergar en su seno una *stasis* que niegue *de facto* la universalidad a la que aquel aspira *de iure*, pues semejante *resto* quebraría en su *irreductibilidad* la efectividad y credibilidad de lo político, desmintiendo que las heridas del Espíritu cierren sin dejar cicatriz. Dicho en otros términos, a diferencia de buena parte de los autores que en la

² Un interesante estudio de estos parágrafos se encontrará en Bangert (2004).

³ Vd. Avineri (1972) y Wood (1990).

Modernidad y la Ilustración reparan en la pobreza como emergencia de orden público, Hegel teme que el fenómeno se transforme en una matriz de desmantelamiento de la concreción de la libertad asignada a la articulación estatal. Esta preocupación por la tragedia representada por la pobreza aparece casi como el corolario más coherente de la concepción que el pensamiento jurídico de Hegel tiene del cuerpo del ser humano, que cuenta como formulación más acabada con un pasaje del § 48 de los GPhR:

Solo porque vivo como un ser libre en mi cuerpo, no se debe abusar de esta existencia viva como de un animal de carga. [...] [P]ara el otro yo estoy en mi cuerpo; para el otro solo soy libre cuando soy libre en mi existencia, es una frase idéntica. La violencia ejercida por otros a mi cuerpo es una violencia ejercida sobre mí.

El socavamiento de la propia *personalidad* (GPhR § 38), cuya defensa es la base y contenido conceptual del derecho abstracto no puede, pues, no implicar un profundo daño por de pronto para la idea que el sujeto tiene de sí mismo, de sus facultades y su capacidad para superar las dificultades del presente, lo que lo convierte en una pieza inservible del todo social. Por ello, cuando Hegel declare que «[e]l hombre vale porque es hombre, y no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano» (GPhR § 209), esto es, como «persona universal», la salvaguarda del cuerpo por condición insobornable de universalidad material estará implicada en dicho principio. Y cuando se califique el ser humano como «hijo de la sociedad civil» (GPhR § 238), que por su parte exigirá a aquel que trabaje para él y que incremente su riqueza, no debe olvidarse que asimismo el sujeto detendrá en todo momento el derecho a reclamar a la sociedad civil que ponga los medios para volver efectivo su «bienestar particular» (GPhR § 230).⁴ Sobre la base de esta combinación de obligaciones y garantías jurídicas, Hegel podrá sostener en secuencia a su tratamiento del problema de la pobreza que la corporación profesional funciona como una suerte de «segunda familia para sus miembros» (GPhR § 252), que encuentran en ella solidaridad y reparo frente a las inclemencias de la libre competencia. He aquí un reajuste de la esfera de la eticidad que resulta clave para transmitir introducir algunas limitaciones de envergadura en el curso que el sistema de necesidades pueda adoptar. El apunte es decisivo, pues con ello se está propiciando la introducción de una suerte de lazos afectivos artificiosos allí donde según una lógica estrictamente económica no podría haberlos. Precisamente porque la sociedad capitalista es aquella en que la producción de valor y rendimiento se convierte en la única fuente de sentido vinculante, el derecho debe fomentar la emergencia en ese mismo suelo de un obstáculo en condiciones de resistir al motor de nihilismo social que comporta la reducción de todos los entes a la estima de su rentabilidad, generando lazos de solidaridad donde la maquinaria

⁴ Vd. Vieweg (2012: 319ss.).

productora de riqueza no tendría por qué producirlos. Con ello, el Estado no se limita a actuar como un mero agente contemplador de las acciones desarrolladas en el plano de las adquisiciones, firma de contratos e intercambios financieros, sino que interviene introduciendo en el mismo unas fuerzas que no responden a los propósitos del mercado, sino que más bien pretenden restringir sus excesos.⁵ Y esta perspectiva solo se vuelve posible cuando los sueños dulces de manos invisibles del mercado liberal en Smith, Ferguson o Steuart han comenzado a transformarse en hiel.

Puede ser de utilidad confrontar la reacción jurídica y ética que Hegel manifiesta hacia las profundas heridas y arriesgadas conmociones que la pobreza dejará en el cuerpo social con el sobrio posicionamiento de Kant, que si bien señala en la *Doctrina de la virtud* por ejemplo y en sus *Lecciones de Ética* la ilegitimidad de la injusticia social, se limita a sostener en su *Doctrina racional del Derecho* que las capas sociales que se encuentren en una extrema indigencia material deben ser ayudadas por el Estado para que la unión civil no sufra ningún daño⁶:

La voluntad universal del pueblo se ha unido para configurar una sociedad que ha de conservarse perpetuamente y se ha sometido al poder estatal interno con el fin de conservar a los miembros de tal sociedad incapaces de mantenerse por sí mismos. Por tanto, gracias al Estado es lícito al gobierno obligar a los poderosos a procurar los medios de subsistencia a quienes son incapaces de ello, incluso en lo que se refiere a sus necesidades más básicas (MS, RL § 46 C, AA 06: 326).⁷

Como leemos en una observación de Kant al *Jus Naturale* de Achenwall (R 7430, AA 19: 372), el manual que servía de base textual en sus *Lecciones sobre Derecho natural*, la salud del Estado debía distinguirse con todo cuidado de la salud del pueblo, pues si el legislador repara en la pobreza no será tanto por el sufrimiento social que esta comporte ni por la merma que suponga en la felicidad privada de los ciudadanos, sino más bien por el riesgo que la miseria pueda representar para la persistencia de la unión civil. A pesar de los ensayos para ampliar el alcance del planteamiento kantiano de la lucha contra la pobreza, me parece indiscutible la versión suministrada por Wolfgang Kersting en sus trabajos

⁵ Pablo López Álvarez ha llamado la atención en varios trabajos sobre la excepción histórica en la historia del constitucionalismo que representa la imbricación de orden constitucional y racionalización de la vida social en textos constitucionales como la Constitución mexicana de 1917, la rusa de 1918, la alemana de 1919 y la española de 1931; vd. especialmente el trabajo «Fuerzas asimétricas: espacio civil y poder público», publicado en López Álvarez (2018). Cfr. Corcuera (2000: 629-695).

⁶ Sobre la posición de Kant acerca del pauperismo puede acudir a Sánchez Madrid (2017: 85-100).

⁷ Las citas de obras de Kant de este libro se realizarán de acuerdo con las siglas publicadas por la *Kant-Forschungsstelle* de la Johannes Gutenberg-Universität de Mainz, seguidas de la numeración del volumen de la edición de la Academia al que pertenezca el texto referido y del número de la página, en arábigos en ambos casos.

sobre el concepto kantiano de Estado de los años 90 del pasado siglo. A su juicio este existe por mor de la consistencia interna de las formas jurídicas y el mantenimiento de la libertad que estas habilitan, un principio que no incluye la atención a la vida buena ni el cuidado del bienestar de los ciudadanos tanto activos como pasivos.⁸ Si el Estado se inmiscuyera de tal manera en los asuntos privados de sus ciudadanos, no sería un Estado *patriótico*, como el que exige la lucha legítima contra la pobreza mencionada arriba, sino *paternalista*, con el que Kant se muestra especialmente duro. El primero se limita a tutelar la forma *externa* de las relaciones entre los individuos, de suerte que pueda garantizarse que el arbitrio de cada cual sea independiente del arbitrio de otros mediante su sometimiento a la misma ley universal del derecho (MS, RL AA 06: 230). Las razones ligadas a la benevolencia, generalmente criticada por Kant, brillan pues por su ausencia en el pasaje. Con todo, debe matizarse que en la *Doctrina de la virtud* se recomendará que los individuos se formen en la práctica de la *compasión* o *condolencia* [*Mitleid*], a saber, en el fortalecimiento de su carácter mediante la contemplación de individuos desdichados, ya sea porque cumplen condena en una prisión o por la miseria material en la que viven, pues ello consigue situarnos en el lugar de los otros con una fuerza que «la representación del deber por sí sola no lograría» (Kant, MS, TL § 35, AA 06: 457). En cualquier caso, la solidaridad que pueda surgir en el sujeto al contemplar los funestos efectos de las carencias materiales de la existencia no aconsejaría en ningún caso que el Estado intervenga en la lógica interna y autónoma de la economía liberal, en la que Kant deposita tantas esperanzas de que las capacidades y el mérito se transformen en operador de promoción social por encima del peso que la transmisión aristocrática de propiedades contaba en la distribución del estatus social en el siglo XVIII. Nos hallamos ante una perspectiva sobre la pobreza muy similar a la expuesta por Adam Smith en *La riqueza de las naciones*, a saber, no se percibe mayor muro de contención de la miseria que la extensión de los principios del mercado liberal y, en los casos en que el pauperismo se convierta en emergencia de salud pública, el Estado intervendrá no para corregir las operaciones mercantiles asociadas al surgimiento de esa miseria, sino más bien para suprimir una patología que se percibe antes como social que como resultado de una crisis económica connatural al sistema productivo. Es más, Smith irá más lejos que Kant en *La riqueza de las naciones* (I.viii.36), al exhortar a los gobiernos a mejorar de manera efectiva las condiciones de vida de los trabajadores mediante un progresivo aumento de los salarios:

¿Debe realmente considerarse a esta mejora en las condiciones de las clases más bajas del pueblo [mediante la subida de salarios] como una ventaja o un inconveniente para la sociedad? La respuesta inmediata es totalmente evidente. Los sirvientes, trabajadores y operarios de diverso tipo constituyen la parte con diferencia

⁸ Vd. Kersting (1992: 154).

más abundante de cualquier gran sociedad política. Y lo que mejore la condición de la mayor parte nunca puede ser considerado un inconveniente para el conjunto. Ninguna sociedad puede ser floreciente y feliz si la mayor parte de sus miembros es pobre y miserable. Además, es justo que aquellos que proporcionan alimento, vestimenta y alojamiento para todo el cuerpo social reciban una cuota del producto de su propio trabajo suficiente para estar ellos mismos adecuadamente bien alimentados, vestidos y alojados (Smith, 1994: 126).

En el retrato que Smith propone del mercado liberal, este mismo coadyuvará a superar la lacra de la pobreza y sus inconvenientes para la cohesión del cuerpo civil, sin necesidad de atentar contra el sacrosanto derecho de propiedad burgués. Se asigna a la sociedad comercial un impulso a la igualación material de las sociedades, que a su vez incentiva la experiencia de la simpatía y el respeto mutuo. Como en Kant, el fantasma de la indigencia y la miseria como formas de dependencia social extrema se asocian con el mundo feudal y su legitimación de la injusticia. No es de extrañar que ambos autores mostraran una seguridad que la actualidad ha dinamitado acerca de la capacidad de una autoridad política no intervencionista en el campo de la economía para hacer valer su legitimidad frente a las distinciones de clase social y, centralmente, a la brecha social entre ricos y pobres. Como es bien sabido, a juicio de Kant —Reidar Maliks (2014) lo ha recordado— lo peor que podría ocurrirle a un ser humano no sería tanto carecer de independencia económica, cuanto de la protección de un Estado que dé la cara por él ante la amenaza de un enemigo extranjero. Se puede ser *coprotegido* sin ser *ciudadano tout court*, como leemos en el comentario sobre la condición republicana de la independencia civil en el ensayo *Teoría y práctica*. En este escrito se declarará en efecto que

la igualdad general de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta sin embargo perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones, ya se trate de una superioridad corporal o espiritual sobre otros, o de riquezas externas y de derechos (de los que puede haber muchos) con respecto a otros; de tal modo que el bienestar del uno depende sobremanera de la voluntad del otro (el del pobre de la del rico), o que el uno ha de obedecer (como el niño a los padres o la mujer al marido) y el otro mandarle, o que el uno sirve (como jornalero) mientras el otro paga, etc. Mas según el *derecho* [...] todos en cuanto súbditos son iguales entre sí, porque ninguno puede coaccionar a otro sino por medio de la ley pública (Kant, TP, AA 08: 291-292).

Podría replicarse a la posición adoptada por Kant ante la injusticia social que esta bien podría hipotecar la vida de un amplio sector de la sociedad antes de que el derecho estatal reciba noticia de ello y coaccione a su vez al opresor. La abstracción del derecho kantiano se limita a presuponer que ninguno de los desequilibrios sociales entre los ciudadanos restringirá la cobertura legal que el Estado proporciona al conjunto de la población a su cargo, puesto que ninguna operación de corte económico podrá prescindir del momento de legitimación por parte de la

voluntad omnilateral que da sentido al pacto de unión civil. Ahora bien, la justicia distributiva sancionada por esa voluntad omnilateral no criba entre enriquecimiento legítimo e ilegítimo, sino que se limita a suponer que los ascensos y descensos en la escala social dependen de la libre competencia de las facultades y recursos de los sujetos. En esa lógica la óptica kantiana tiende a no centrarse más que de manera marginal en la percepción de situaciones de pobreza, para más bien enfocar en el mejor de los casos la decepción que el sujeto al que no le ha ido bien en el régimen de libre competencia siente al advertir que otros han tenido mejor suerte. Pero esa decepción no será síntoma de ninguna injusticia desatendida, sino más bien de las limitaciones que han impedido al sujeto alcanzar una situación más brillante en la dinámica del mercado.⁹ De ahí que Kant pueda afirmar sin mala conciencia alguna que

[s]e puede considerar feliz a un hombre, en cualquier estado, solo si es consciente de que el hecho de no ascender hasta el mismo nivel de los demás —quienes en cuanto cosúbditos no tienen ninguna ventaja sobre él en lo concerniente al derecho— únicamente depende de él (de su capacidad o de su sincera voluntad) o de circunstancias de las que no puede culpar a ningún otro, mas no depende de la voluntad de ningún otro (Kant, TP AA 08: 293-294).

En la línea de diagnóstico que hemos delimitado no se advierte ninguna conciencia de que el sistema económico que está ligando recíprocamente a los seres humanos en virtud de la ley de la oferta y la demanda oculte desigualdades intolerables o incluso las produzca de manera ciega. Rousseau había reparado en cambio en esta última posibilidad, como puede atestiguar la larga nota 9 del segundo *Discours*: aquellas profesiones, como todas las pujantes en tiempos de guerra por el servicio que prestan a los ejércitos, que extraen beneficios del daño o la injusticia infligida al prójimo, deberían ser indefectiblemente perseguidas y suprimidas. Pues bien, una perspectiva como la adoptada por Kant frente a la pobreza no sería aceptable para Hegel, que considera imprescindible proceder a una lectura del daño que la miseria genera en el proceso de subjetivación de los miembros de la sociedad. Como afirmamos al comienzo, la realización de la personalidad humana no se asienta únicamente en condiciones abstractas, sino que por el contrario enfoca la necesaria satisfacción de dimensiones como la posesión del propio cuerpo y la capacidad para adquirir bienes externos. Reparemos en el añadido a la definición de la *persona* como figura de la voluntad libre en GPhG § 35:

Soy consciente de mi libertad como esta *persona*. Y puedo hacer abstracción de todo porque no existe nada ante mí sino solo mi pura personalidad, y sin embargo

⁹ Se encontrará en la contribución de Pereira di Salvo al libro colectivo editado por Buchwalter (2015: 101-114) una lectura contrapuesta del planteamiento de la pobreza en Kant y Hegel de interés para la lectura que presentamos.

yo soy, como un este, algo muy predeterminado: soy de tal edad, de tal altura, estoy en este lugar, y tengo todas las particularidades que pueda haber. Es decir, la persona es al mismo tiempo lo sublime y lo más ordinario. En la persona se da la unión de lo infinito y de lo finito, la unión de límites determinados y de lo realmente ilimitado. Es la grandeza de la persona la que es capaz de sostener esta contradicción, la cual no tiene nada natural en ella misma ni podría soportarlo (GPhG § 35; Hegel 2018: 63).

A la luz de pasajes como este la posición kantiana que hace de la libertad el único derecho innato debe ser corregida de manera sustancial, apuntando al proceso de «formación de[[] propio cuerpo y de[[] espíritu» (GPhR § 57; Hegel, 2018: 79), en el que serán claves la disciplina y educación. El desarrollo de esa personalidad se ve socialmente frustrado efectivamente con el advenimiento de la pobreza, situación en la que el sujeto, que tiene conciencia de ser un ente infinito y libre runia en su interior la demanda de que su existencia externa corresponda a esta conciencia insatisfecha (GPhR § 244). Podría decirse que semejante valoración de la pobreza devuelve una silueta en la que el indigente no ha visto desmantelada su exigencia de reparación del daño sufrido por obra de la enajenación sufrida.¹⁰ Coincido asimismo con Vieweg y Brooks¹¹ cuando señalan que la especificidad del planteamiento de Hegel estriba en que no ofrece una mera solución económica a las contradicciones del capitalismo industrial, sino que aborda las patologías que esas contradicciones producen mediante correcciones que afectan al propio sistema de la eticidad, un sistema no clausurado, sino abierto a necesarias modificaciones, según los niveles de reconocimiento planteados por los grupos de sujetos.

2. LA POBREZA COMO FUENTE DE CORROSIÓN DE LA CONDICIÓN CIVIL

Es bien sabido que Hegel retrata la economía política como una ciencia que «descubre las leyes de una cantidad de hechos contingentes» (GPhR § 189; Hegel, 2018: 206), un «espectáculo interesante», que permite establecer una célebre analogía entre las leyes cosmológicas descubiertas por Kepler y Copérnico a pesar de que la observación directa solo muestra movimientos irregulares. Sin embargo, a este complejo mecanismo le falta el momento de superación ética de las contradicciones¹², por lo que se encuentra atravesado por una miopía insostenible si se quiere construir la justicia social. Teniendo en cuenta tales limitaciones del

¹⁰ Alienta en estos análisis de Hegel un principio cercano al puesto en práctica por Judith Shklar en *Faces of Injustice*: «No todo lo que aflige a las víctimas es únicamente mala suerte, y alertar a los ciudadanos y funcionarios puede hacer mucho para aliviar y prevenir la injusticia» (Shklar, 1990: 6).

¹¹ Vd. Vieweg (2009: 137-152) y Brooks (2015: 1-9).

¹² Recomiendo para profundizar en este punto la contribución de Rose al volumen colectivo de Buchwalter (2015: 164-176).

mercado y la sospecha de que el *homo juridicus* y *politicus* podría verse eclipsado por el *homo oeconomicus*, Hegel, partiendo de un principio de tutela pública (GPhR § 240), abre la posibilidad de que el Estado impida que los sujetos dilapiden su patrimonio y el de su familia —protegiéndolas así del daño que puedan infligirse a sí mismas—, recuperando una tradición jurídica como la ateniense, que convirtió el intercambio de fortunas y del deber de responder a las liturgias civiles en una transacción sancionada habitualmente en los tribunales. «Ahora se tiene la opinión de que eso no es un asunto que le importe a nadie, sino solo a uno mismo», indica el añadido al parágrafo, consciente de que rendir cuentas acerca de los recursos que se poseen es una costumbre periclitada en la Europa burguesa del siglo XIX, para la que granjearse un patrimonio ha sido desconectado del marco de un *hecho social total*, como bien reconocerá Mauss, para trasladarse a una peripecia digna de un *Bildungsroman*. Una de las primeras consideraciones de la pobreza como problema en Hegel (GPhR § 241) podría estimarse como una auténtica contrapartida incongruente de uno de los pasajes de Kant citados arriba. Se enumeran como posibles causas de la pobreza la elección del sujeto, el azar, condiciones físicas y circunstancias externas, cuya dimensión más relevante remite a su efecto principal, a saber, el hecho de que el peso de satisfacer las necesidades de la sociedad recae sobre las espaldas del sujeto, al que a su vez la sociedad

le priva más o menos de todas las ventajas de la sociedad, de la posibilidad de adquirir capacidades y educación, de la justicia, del cuidado de la salud, y frecuentemente incluso del consuelo de la religión, etc., después de haberles quitado los medios naturales de adquisición (§ 217) y de haber eliminado el amplio vínculo de la familia en el sentido del linaje (§ 181) (GPhR § 241; Hegel, 2018: 242).

El fenómeno del pauperismo se manifiesta así como un asunto de interés político y jurídico, por cuanto evidencia que una coyuntura infeliz de acontecimientos, conductas y dotes naturales puede situar a los sujetos en un afuera del Estado, cuya existencia es percibida como un fracaso por este. La genealogía de la miseria apunta hacia el incremento de la población y la industria, la creciente especialización de las profesiones, con la consiguiente «acumulación de riqueza» (GPhR § 243) y complicación del dispositivo de necesidades y de los medios para satisfacerlas. En definitiva, un sistema teóricamente vertido hacia la generación de rentabilidad expulsa a masas de individuos de los beneficios de la sociedad civil mediante el despido y el subempleo. Como han señalado autores como Priddat¹³, Hegel no reconoce en el desempleo y la precariedad de las condiciones de trabajo capitalista una falla del sistema de producción, sino más bien elementos estructurales de esta forma de productividad, que generan una forma de violencia abstracta ya reconocida por la *Realphilosophie* del periodo de Jena:

¹³ En Priddat (1990).

[U]n vasto número de personas son condenadas a un trabajo completamente embotador, insalubre e inseguro —en talleres, industrias, minas, etc.— desgastando sus capacidades. Y enteras ramas de la industria, que sustentaban una clase amplia de personas, se extinguen de una sola vez debido a los cambios de tendencia o a la caída de precios motivada por las invenciones de otros países, etc. —y esta parte de la población es arrojada a una pobreza inevitable.

Aparece la brecha entre la gran riqueza y la gran pobreza: una pobreza para la que se vuelve imposible hacer nada; una riqueza que, como todo macizo, se transforma en fuerza (Hegel, 1976: 244).

Frente a diagnóstico como el expresado por G. Lukács en *El joven Hegel* acerca de las limitaciones de la visión hegeliana sobre la economía moderna, este parece contar con una clara conciencia acerca de la inorganicidad de la economía capitalista en el interior del desarrollo ético de la sociedad civil.¹⁴ Por esa misma razón, la tarea de construcción del Estado no podía considerarse cerrada mientras que tales focos de injusticia campasen por sus respetos. Me parece especialmente relevante el hecho de que el primer foco de atención de Hegel se dirija no hacia un mero cálculo objetivo de daños, sino más bien al presupuesto de inversiones que el Estado deba materializar. Más bien cobra importancia el hecho de que los pobres alberguen una actitud hacia la maldad y los vicios distinta a la propia del ciudadano que se siente satisfecho con la parte que percibe de su pertenencia y contribución a la buena marcha del Estado, de suerte que los primeros sienten una suerte de fobia al trabajo por su condición y sienten «estar sufriendo una injusticia» (GPhR § 241; Hegel, 2018: 243). En este punto Hegel, subsume la tradición cristiana de invitar potestativa y contingentemente a los más pudientes a entregar limosnas a los pobres bajo una lógica estatal, donde sea la autoridad jurídica pública la encargada de dictaminar qué ayudas sociales resultan más adecuadas en cada momento:

El carácter contingente de las limosnas, de las fundaciones, de encender lamparitas ante las imágenes de los santos, etc., se complementa con instituciones oficiales para pobres, con hospitales, con la iluminación pública, etc. Para la caridad siempre quedan bastantes cosas por hacer. Pero es un error que la caridad pretenda que el auxilio a las necesidades quede reservado solamente al ámbito de los sentimientos *subjetivos* o a la *contingencia* de las actitudes y de los conocimientos, y que se sienta ofendida y herida por los preceptos y las ordenanzas generales de *carácter obligatorio*. Hay que considerar, por el contrario, que la situación pública es tanto más perfecta cuando menos le quede al individuo para hacer por sí mismo, según su particular opinión, en comparación con lo organizado con carácter público (GPhR § 242; Hegel, 2018: 243).

Como el pasaje puntualiza con toda claridad, no se trata —como ocurre más bien con Kant— de insensibilizar al legislador con respecto a los destinos aciagos que el mercado liberal pueda deparar a quienes luchan por obtener la felicidad que

¹⁴ Vd. contribución de Skomvoulis a la obra colectiva editada por Buchwalter (2015: 25-30).

desean, sino que aun reconociendo que la primera respuesta a la pobreza es una «ayuda *de carácter subjetivo*» (*ibíd.*), esa atención contingente debe transmitir al Estado la existencia de ciertas patologías del sistema de las necesidades, que exigen una intervención institucional para remediar de manera perdurable las carencias. Pero Hegel reconoce como el elemento más preocupante de la miseria material no ya la caída de la persona por debajo de la línea de flotación de lo que podría calificarse como subsistencia social, sino la caída en la «pérdida del sentimiento del derecho» [*Rechtslosigkeit*], que lleva aparejada la pérdida de la honestidad y del sentimiento de autorrealización que se experimenta al saberse al menos actor de la propia subsistencia (GPhR § 244; Hegel, 2018: 244). El honor y la vergüenza, en los que Hegel estima bases subjetivas y psicológicas de la sociedad, se ven conmocionados por este proceso de hostilización del sujeto frente a la unión civil y sus medios de expresión institucionales. Nuevamente, la pobreza no se mide con la mera ayuda de indicadores económicos, sino teniendo en cuenta que impacto tiene esta carencia en la visibilidad política y sentimiento de pertenencia civil de quienes la sufren. Como se lee en el § 244 de GPhR:

La pobreza en sí no convierte a uno en masa; esta se caracteriza en sí por la actitud asociada a la pobreza, por la indignación interior contra los ricos, contra la sociedad, el gobierno, etc. Esta actitud va unida además a que la persona que depende de los azares de la vida, se convierte en una persona temeraria y holgazana, como por ejemplo los *lazzaroni* en Nápoles. De esta manera, surge en la masa el malestar por no tener el honor de encontrar su subsistencia con su propio trabajo, pero al mismo tiempo también su exigencia de recibir su subsistencia. Contra la naturaleza, ninguna persona puede afirmar un derecho, pero en la sociedad la carencia adquiere inmediatamente la forma de una injusticia cometida a tal o cual clase. La importante cuestión de cómo se pueda remediar la pobreza es una excelente pregunta, que conmueve y atormenta a las sociedades modernas (GPhR § 244; Hegel, 2018: 244).

El pasaje es claro acerca de la conciencia que el indigente posee de su derecho a reclamar la reparación de la vulneración de su personalidad. De tal conciencia procede el surgimiento de la plebe [*Pöbel*], cuya desafección con respecto a lo público Hegel no rastrea únicamente en las masas paupérrimas, sino también en aquellos individuos poderosos que se desentienden con respecto a toda responsabilidad civil en el destino de sus compañeros de sociedad.¹⁵ En este punto Hegel propone una versión de la crítica doble que Aristóteles dirigiera en *Política* a oligarcas y a demócratas, por representar ambos la desafección con respecto al todo en política. Smith comparte con Hegel la sensibilidad hacia la deshumanización de los pobres, como se observa en pasajes de su *Teoría de los sentimientos morales* (I.III.2.1), donde repara en la vergüenza que los pobres sienten cuando se los desprecia y señala con el dedo como una parte maldita de la

¹⁵ Vd. Buchwalter (2009: 39).

sociedad, concluyendo que todo sujeto debe ver cubiertas las condiciones que le permitan aparecer el público sin sentir pudor por su aspecto. Teniendo en cuenta el análisis presentado hasta aquí, merece la pena reparar en que Hegel no escatima las dificultades que entraña diseñar un plan de acción jurídico y político contra el aumento de la pobreza generada por las disfunciones del capitalismo. El célebre oxímoron desplegado en el § 245 de GPhR resulta bien elocuente del *double bind* propio de la vieja historia del rey Midas en que se encuentra instalado el teórico: «en el caso de un *exceso de riqueza*, la sociedad civil *no es suficientemente rica*, es decir, no posee suficiente con su propio producto social para controlar el exceso de pobreza y el surgimiento de la masa» (Hegel, 2018: 245). Las dificultades se agolpan, pero Hegel las reduce a dos tareas igualmente contraproducentes. Por un lado, si se subvenciona la existencia cotidiana de los pobres mediante tasas para los ricos o un mapa suficiente de hospitales, fundaciones y conventos, se estaría agrediendo directamente al nervio de la sociedad civil como es la búsqueda que cada individuo debe emprender para procurarse medios de subsistencia. Por otro, si se ampliaran los puestos de trabajo se generaría un exceso de producción sin que el número de consumidores hubiese crecido. «[D]e ambas maneras se aumentaría el mal», afirma nuestro autor (GPhR § 245). Si bien es cierto que Hegel no concreta ningún programa de intervención estatal directa para remediar la indigencia de parte de su población, vía que sin embargo plantea como única vía de salida en diferentes momentos de los §§ que estamos comentando, se atreve a apuntar a algunas medidas que se vislumbran como posibles promotoras de solución al problema. Por de pronto, el incremento de las exportaciones (GPhR § 246) y el uso interesado de la empresa colonialista (GPhR § 248) podrían estar en condiciones de liberar nuevos espacios para el provecho económico, pero se trata de meras huidas hacia delante igualmente lastradas de lastres.

3. LA MEDIACIÓN ÉTICA DE LAS ASOCIACIONES PROFESIONALES O CORPORACIONES

El remedio más fiable a la luz de lo anterior sería el fomento de la pertenencia de los trabajadores a asociaciones profesionales [*Korporationen*] (GPhR § 249), lo que supone el verdadero retorno de lo ético a la sociedad civil «como algo inmanente a ella» (GPhR § 249; Hegel, 2018: 248), toda vez que dota de *igualdad ante la ley* a los sujetos que el mercado tiende a *des-igualar*, y lo hace de manera efectiva, por medios de prácticas, no por medio de buenos propósitos ni de consuelos *ad hoc*:

En la asociación profesional, la familia no solo *tiene* un suelo estable, en el sentido de una garantía de la subsistencia gracias a la *cualificación* profesional —es decir, tiene un patrimonio estable (§ 170)—, si no que ambas cosas —la cualificación y la subsistencia— están *reconocidas*, de modo que el miembro de una corporación no

necesita para ser *alguien* tener que demostrar su capacidad profesional y sus ingresos o medios de subsistencia por ninguna otra *manifestación externa*. Es reconocido como perteneciente al conjunto, el cual, a su vez, es un miembro de la sociedad en general, que se interesa y se preocupa por los fines comunes de este conjunto (GPhR § 253; Hegel, 2018: 249).

La asociación profesional o corporación desempeña la función de una «segunda raíz ética del Estado» (GPhR § 255, VII 396/ p. 251), al estrechar los lazos entre *profesión* y *vocación*, que más tarde se convertirá en eje para la investigación de Weber.¹⁶ Lo que diferencia a una corporación de un mero *gremio* [*Zunft*] consiste en que la primera exige al trabajador superar la óptica de los «fines privados» sacrificándolos al «control superior» del Estado, constituyendo al mismo tiempo un muro de contención frente a los intentos de agresión al amor propio de los sujetos.¹⁷ Con el fin de no caer víctima de excesivas esperanzas depositadas en la estructura corporativa del desempeño profesional, Buchwalter matiza lo siguiente:

Hegel no está afirmando que la pertenencia a una corporación sirva para concretar definitivamente tanto una noción de derecho como eticidad como una noción política introspectiva de los derechos. Como justificación final, es deficiente en varios aspectos: solo presta atención a la pertenencia a una particular entidad vocacional, no a la sociedad en general, cuenta como miembros de la corporación principalmente a los profesionales del comercio, excluyendo de ese modo a los trabajadores asalariados y a muchos afectados por la pobreza; su noción de asociación deriva de la « semejanza inherente » (GPhR § 251) de los miembros, por lo que no acoge las formas de diferenciación necesarias para moldear de forma exhaustiva un conocimiento introspectivo del derecho (Buchwalter, 2015: 42)

Una crítica muy similar a la Buchwalter la encontramos en *Inventing the Market*, una reciente monografía que Lisa Herzog ha dedicado a la génesis del mercado liberal.¹⁸ En realidad, muchos de los individuos víctimas de la miseria deberían realizar un largo camino antes de ajustarse a las coordenadas de la «vocación» [*Beruf*] que Hegel identifica con un *katéchon* de los efectos más perniciosos del incremento capitalista de la riqueza y de la subordinación de unos sujetos a otros. No es de extrañar que la pregunta por el remedio de la pobreza sea una de las fuentes de mayor conmoción y tormento para la sociedad europea moderna. Del recorrido anterior por los §§ que articulan el análisis de la pobreza que interesa al derecho me parece oportuna la calificación que Buchwalter ha asignado al republicanismo hegeliano como una visión jurídica de lo político que tiene su motor en una eticidad reflexiva que impulsa una solidaridad cívica. Coincido enteramente con el planteamiento de semejante válvula reflexiva en la lógica interna

¹⁶ Buchwalter (2013: 213-232).

¹⁷ Sobre el sentido de las corporaciones como terapia de la injusticia social vd. Buchwalter (2015: 4ss.).

¹⁸ Herzog (2013: 196-197).

de la filosofía del derecho¹⁹, que inspira la ampliación de derechos, reconoce que la construcción de lo estatal se encuentra en constante progreso y refiere todo ello al diagnóstico previo de la injusticia depositada en la sociedad. Veamos otro apunte de Buchwalter, procedente de una conferencia dictada en la Facultad de Filosofía y Letras en la UAM en 2009:

Hegel no piensa que el problema [de la pobreza] no pueda resolverse de ninguna manera, sino que no puede ser resuelto con las herramientas que nos brinda la sociedad civil, fundamentada en el principio del individualismo egoísta. Si alguna solución está por llegar, deberá conseguirse mediante una concepción diferente de la sociedad, una en la que los individuos incorporen a su propio auto-entendimiento y a su sentido de unión una apreciación de su relación con los demás y de las necesidades de la comunidad en sí. Este tipo de solidaridad —Hegel utiliza este término— puede que no aborde en su totalidad el problema de la pobreza, pero no puede haber ninguna solución sin la solidaridad (Buchwalter, 2015: 43).

A mi juicio el análisis que Hegel realiza de la desestructuración de los mecanismos que conducen a la experiencia de una libertad concreta a manos de los ciegos mecanismos del capitalismo industrial bastaría para identificarlo con un autor crítico con ese último sistema económico, toda vez que obstaculiza el cumplimiento de los fines de la Modernidad.²⁰ Las fuertes distorsiones que el capitalismo introduce en el sistema de necesidades y su asimilación por la normatividad estatal requiere contribuir a consolidar la interconexión entre Estado y sociedad civil, favoreciendo así la emergencia de una concepción de la libertad atenta a las desigualdades sociales. El mismo propósito de reforma de la sociedad capitalista desde dentro, siguiendo los cauces de una crítica immanente, ha sido subrayado por Vieweg como el balance más ajustado de los §§ señalados de GPhR. En su lectura el derecho a la rebelión de las masas indigentes constituye una voz que debe ser integrada en la cobertura jurídica ofrecida por el Estado, en definitiva, un síntoma de los correctivos que el Estado de derecho debe poner en marcha si no quiere ver cómo su agenda de racionalización de la sociedad se desvirtúa sin posible auxilio:

Hegel formula [...] un derecho de socorro que lleva a la rebelión, un derecho de resistencia que surge de la necesidad, un derecho de las personas pobres y marginadas a rebelarse para conseguir el restablecimiento del derecho; no se trata del derecho de eliminar a la sociedad civil. Se trata aquí de una recuperación del derecho; pero de ninguna forma se trata de un derecho a formar otra sociedad! Si los principios constitucionales se ven seriamente agravados o nulificados, se origina con ello el derecho a la restitución y a la recuperación de estos fundamentos, pero no se origina

¹⁹ Un balance valioso sobre las aspiraciones de solución de las patologías de la sociedad civil que alberga la filosofía del derecho de Hegel se encontrará también en Hardimon (1994).

²⁰ Coincido en este punto con la lectura propuesta por Thompson en el volumen colectivo editado por Buchwalter (2015: 126-129).

ningún derecho a la revolución, ningún derecho que permita desechar estos fundamentos, pues estos son las condiciones de posibilidad de la libertad. Este derecho a la insurrección para la consolidación de los fundamentos de la sociedad civil y de la libertad es un derecho de naturaleza genuinamente política que tiene una justificación civil dentro del Estado (Vieweg, 2009: 149).

Así, pues, el examen de la pobreza conduce al intérprete de la teoría hegeliana del Estado a una de las zonas más dinámicas y móviles de este pensamiento, toda vez que el desarrollo de la personalidad jurídica y la constitución de la autoridad estatal no pueden tolerar que un mecanismo de producción interfiera de manera inocua en el cumplimiento de tales tareas. La reflexión de Hegel sobre los estudios de economía política de Ilustrados escoceses como Ferguson, Steuart y Hume comienza a forjarse durante sus estudios en Tubinga y este contacto se intensificará en los años de Berna y Frankfurt. En GPhR se menciona a Smith, Say y Ricardo como figuras señeras de la moderna economía política.²¹ Pero la mirada que Hegel lanza al fenómeno de dependencia recíproca que la economía capitalista genera entre los individuos carece del entusiasmo y esperanza que se desprende de los análisis que los intelectuales británicos dedican a ese fenómeno. Para Hegel los mercados son impredecibles, inestables y caprichosos. En palabras de nuevo de la especialista en la historia del mercado liberal, Lisa Herzog:

El mercado de trabajo hegeliano está más bien regulado mediante el sistema de corporaciones. Sin embargo, no está demasiado claro cómo estas estructuras pueden co-existir con la libertad económica en otras partes de la economía. [...] Hegel quiere organizar la *producción* a través de los principios de las corporaciones, de manera que el libre mercado pueda reinar solamente en la esfera de la *circulación*, en términos de Marx. Con todo, la cuestión es si un sistema mixto como este es viable. Podría significar por un lado que los bienes y servicios serían producidos *solamente* por las corporaciones —pero entonces la cuestión sería si esto sería una economía de libre mercado. O más bien que podría haber otros agentes económicos —pues el mercado es realmente libre, aunque si las corporaciones pueden competir con estos otros agentes es una pregunta abierta. Parece que Hegel no quiere *en realidad* dejar a la economía libre, de manera que esa libertad se construya sobre la riqueza económica a través de la acumulación del capital (Herzog, 2013: 58).

Coincido con Herzog en la percepción de una ambigüedad patente en el juicio que a Hegel le merece el capitalismo, en el que esperamos haber contribuido a señalar que, lejos de encontrar un motor de organicidad social, reconoce un peligro para la deseable integración del conjunto de la población en la condición civil y sus signos de reconocimiento. Los instrumentos que deberían obstaculizar el desarrollo salvaje del capital resultan excesivamente mecánicos, cuando el legislador debe enfrentarse a masas desengañadas y descreídas. Esa dificultad no queda suficientemente resuelta en el análisis de Hegel, que no duda en reconocer la

²¹ Vd. Waszek (1988: 82).

consternación del teórico al verse impotente para resolver un fenómeno en el que atisba uno de los mayores enemigos para el establecimiento del Estado de derecho y la materialización de la idea ética a la altura de las contradicciones inherentes a la sociedad alemana del siglo XIX. En efecto, la arquitectura especulativa del Estado se vería claramente dañada a juicio de Hegel en caso de carecer de una noción nítida tanto de los desequilibrios sociales como de la aparición de una parte de la sociedad que corre el riesgo de situarse en la más absoluta marginalidad frente a todo tejido jurídico y civil.

4. CONCLUSIONES

Si hacemos un balance del acercamiento de Hegel al problema de la pobreza reconoceremos en él dimensiones que recuerdan el debate ya clásico mantenido por Nancy Fraser y Axel Honneth (2006) acerca de la complementariedad y orden en que deberían concebirse los conceptos conjugados de *reconocimiento* y *redistribución*. Hegel manifiesta su preocupación por los efectos materiales de la pobreza, pero aún mayor inquietud le suscitan los efectos inmateriales, en condiciones de hacer estallar los cimientos sociales del Estado. No podía prever el alcance que la «cuestión social» alcanzaría pocas décadas tras su muerte²², pero alberga sospechas sobradas acerca de la incapacidad del sistema de producción capitalista para producir una normatividad social no nihilista. La congruencia entre crecimiento económico, complicación de los niveles de interdependencia y exclusión social es diagnosticada por Hegel como un síntoma de la incapacidad del capitalismo para crear vínculos sociales funcionales objetivos y subjetivos, como ocurre en cambio con el mundo de las corporaciones.²³ La propuesta de Hegel para contrarrestar los efectos destructivos del progreso económico pasa así por reforzar una lógica de la profesión que dota a los trabajadores de garantías que no suministra la exposición a la competencia y la constante exigencia de productividad. Como siempre en este pensamiento, nadie tiene derecho a desactivar la personalidad de quien debe volverse miembro de la sociedad civil por medio de su reflexión y acción, ni puede esperar que la vulnerabilidad experimentada por los individuos no desemboque en un rencor cuyos rescoldos hacen conmocionarse el cuerpo estatal. Pero con la apelación al tejido corporativo no se exhorta a revigorar una pieza del caduco orden feudal, pues como recordábamos arriba la corporación no es «un miserable gremio [*Zunft*]» (GPhR § 255; Hegel, 2018: 251), al reconocerse sometida al control del Estado y transformada en sus intereses por este último. La mayor incógnita sigue siendo aquí la manera de integrar en la vía del

²² Vd. Stedman Jones (2001: 105-131).

²³ Sobre el funcionamiento de la corporación como instrumento de mediación ético, recomiendo la lectura del trabajo de Assalone (2018: 143-155).

ethos profesional a aquel en quien ya ha arraigado un patente odio a la sociedad y sus instituciones, es decir, ¿cómo se regenera el sentimiento de pertenencia al cuerpo estatal cuando se ha vivido en régimen de *Rechtslosigkeit*? No es posible responder a esta pregunta sin hacerse cargo de la reparación de un daño físico, moral y civil, cuya sanación requiere de un espíritu que haya disuelto todas sus deudas con la tendencia a la abstracción.

BIBLIOGRAFÍA

Assalone, E., «La mediación ética en la esfera privada en la *Filosofía del Derecho* hegeliana», *Tópicos* 55 (2018), pp. 127-162.

Avineri, S. *Hegel's Theory of the Modern State*, CUP, 1972.

Bangert, C., «Das Verhältnis von bürgerlicher Gesellschaft und Staat in Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts”», en Hüning, D., Michel, K., Thomas, A. (Hrsg.), *Aufklärung durch Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag*, Berlin: Duncker & Humblot Verlag, 2004, pp. 381-403.

Brooks, T., «Hegel and the Problem of Poverty», *Cilician Journal of Philosophy* 1 (2015), pp. 1-9.

Buchwalter, A., «Religion, Civil Society and the System of an Ethical World: Hegel on the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism», en A. Nuzzo (ed.), *Hegel on Religion and Politics*, SUNY, 2013, pp. 213-232.

—«La pobreza y la concepción hegeliana del derecho como eticidad reflexiva», *Bajo palabra* 10 (2015), pp. 31-44.

Buchwalter, A. (ed.), *Hegel and Capitalism*, SUNY Press, 2015.

Corcuera, J., «La Constitución español de 1931 en la historia constitucional comparada», *Fundamentos. Cuadernos monográficos de teoría del Estado, derecho público e historia constitucional* 2 (2000), pp. 629-695.

Fraser, N./Honneth, A., *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate político-filosófico*, Madrid: Morata, 2006.

Hardimon, M. O., *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Hegel, G.W.F., *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K. G. v. Griesheims 1824-25*. En Id. (1873-74), *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* (1818-1831). (Edition und Kommentar von Karl-Heinz Ilting), Stuttgart-Bad Canstatt: Fromman-Holzboog, Band 4. Todas las citas recogen la siguiente edición castellana: *Principios de filosofía del derecho*, trad. de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 2018.

—*Jenaer Systementwürfe*, en Id., *Gesammelte Werke*, Hamburg, F. Meiner, 1976.

Herzog, L., *Inventing the Market. Smith, Hegel and Political Theory*, Oxford, OUP, 2013.

Kaviraj, S./Khildani, S. (eds.), *Civil Society. History and Possibilities*, Cambridge, CUP, 2001.

Kersting, W., «Kant's Concept of the State», en H. Williams (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago U.P., 1992

López Álvarez, P., «Fuerzas asimétricas: espacio civil y poder público», en Alegre, L./Maura, E. (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, G. Escolar, 2018.

Priddat, B.P., *Hegel als Ökonom*, Duncker & Humblot, 1990.

Sánchez Madrid, N., «Kant on Poverty and Welfare: Social Demands and Juridical Goals in Kant's *Doctrine of Right*», en L. Krasnoff/N. Sánchez Madrid/P. Satne, *Kant's Doctrine of Right in the 21st Century*, UWP, 2017, pp. 85-100.

Skhlar, J., *Faces of Injustice*, Yale U.P., 1990.

Smith, A., *La riqueza de las naciones*, Trad. De C. Rodríguez Braun, Alianza, 1994.

Vieweg, K., *Das Denken der Freiheit. Hegels 'Grundlinien der Philosophie des Rechts'*, München, W. Fink, 2012.

—«Pobreza y riqueza. Derecho de socorro y derecho de resistencia en Hegel», *Estudios de Filosofía* 39 (2009), pp. 137-152.

Waszek, N., *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*, Kluwer, 1988.

Wood, A.W., *Hegel's Ethical Thought*, CUP, 1990.

LEGGI E REGOLAZIONE IN MONTE-SQUIEU

PAOLO SLONGO

Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités - Fonds Yan Thomas (LIER-FYT) - EHESS, Paris

paolo.slongo@tiscali.it

ABSTRACT

The essay inquires about the notion of law in Montesquieu's work considered in its relationship with the larger theme of regulation. For the full understanding of the notion of law, connected with the other fundamental concepts of Montesquieu's political thought (custom, institution, government), we have to start from the problem of regulation in society, taking in consideration the production process of an order and the experience of violation of the rule. In this way, even before being the expression of a legitimate command, the law shows an originally operational character.

KEYWORDS

Law, Montesquieu, regulation, society, institution.

1. UNA POTENZA LIMITATA

«Tutti gli esseri – dice Montesquieu all'inizio del Libro I dell'*Esprit des lois* – hanno le loro leggi». Vale a dire seguono leggi che sono loro *proprie*. Ma tutti gli esseri non seguono le proprie leggi nello stesso modo: Dio agisce secondo regole che lui stesso ha creato, il mondo «formato dal movimento della materia» segue «regole costanti, o andrebbe distrutto» (*EL*, I, 1). Il rapporto degli uomini con le proprie leggi, considerate qui nel senso più generale, rivela una particolarità del «mondo intelligente» che si ritrova a non essere «aussi bien gouverné que le monde physique» (*ibid.*). Il mondo fisico intrattiene infatti un rapporto costante con le proprie leggi, esse stesse invariabili, mentre il mondo intelligente non segue costantemente le sue (*ibid.*). La ragione di questa dissimmetria è che «i singoli esseri intelligenti sono, per natura, limitati e quindi soggetti all'errore» e d'altra parte «il est de leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes» (*ibid.*): essi esprimono una «potenza limitata», ovvero qualcosa di specificamente umano. Di conseguenza, gli uomini «ne suivent pas constamment leurs lois primitives» e non sempre seguono quelle fatte da loro stessi (*ibid.*).

È qui delineata un'antropologia nella quale è definito il rapporto degli uomini con il loro proprio agire. Agire che comporta anche il fatto delle leggi, di darsi delle leggi, che nello stesso tempo si rivela correlato al fatto di *non* seguirle sempre, a differenza di ciò che accade delle leggi universali della natura. Vi è, in qualche modo, una dimensione anti-normativa implicita per così dire nel cuore del fatto regolativo. La necessità di una regolazione e l'esistenza di *una regolazione*, sono poste nel momento stesso in cui è constatata la violazione e il continuo cambiamento delle leggi che sono supposte assicurare questa regolazione. A riprova del fatto che è da questa antropologia che deriva l'inquietudine e la tensione permanente in cui si trova l'uomo che agisce seguendo la sua natura, si può osservare come sia le leggi di Dio che le leggi che l'uomo «*établit lui-même*» siano entrambe ugualmente *violate*. Si tratta di una condotta generale prima ancora che di un comportamento rilevabile in questa o quella società particolare. Un'antropologia che è definita dal suo duplice aspetto: «*Il faut qu'il se conduise: et cependant il est un être borné; il est sujet à l'ignorance et à l'erreur, comme toutes les intelligences finies; les faibles connaissances qu'il a il les perd encore. Comme créature sensible, il devient sujet à mille passions*» (*EL*, I, 1). Constatare, perciò, che i comportamenti non seguono le regole, come si compiace di ripetere a ogni piè sospinto la storia sociale, scade in un semplice truismo perché ogni norma si costruisce storicamente in virtù dell'irriducibilità al fatto. Non si può ignorare infatti che i dispositivi giuridici creano una realtà anche quando il loro contenuto è disatteso. Necessità della *condotta* e *resistenza* a esser condotto: la regolazione deve intervenire nello spazio che si apre tra queste due disposizioni dell'essere umano «*borné*», la cui condotta è sempre *situata* e definita, tra «*faibles connaissances*» e «*ignorance*», in uno spazio nel quale egli è soggetto «*a mille passioni*», in quanto esposto a una vita «*sensibile*» che lo porta a violare le leggi. Montesquieu cita qui le leggi della religione, le leggi della morale, le leggi «*politiche e civili*». Il fatto che non siano poste distinzioni tra tutte queste norme, che non operano in modo simile e che non sono affatto della stessa natura, mostra come sia piuttosto la loro dimensione *regolativa* che è presa in considerazione e colta come loro tratto essenziale. Montesquieu apre dunque un campo – quello della relazione della norma alla sua stessa *azione regolatrice* e al corso problematico del suo esercizio – nel quale la legge o, meglio, *le* leggi partecipano alla regolazione delle condotte. “Regolazione” nel significato più generale del concetto – l'accordo, o la *convenance*¹, delle leggi con la “natura” e il “principio” di ogni regime. Nell'*Esprit des lois* è possibile intravedere, nell'operazione stessa del *regolare*, il significato più generale della legge come legge-rapporto tra *milieu* e azione, e *nell'ordine*² che essa produce *un ordine* che deriva «*dalla natura delle cose*».

¹ C. Spector, *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, Michalon, Paris 2010, p. 73 e G. Barrera, *Les lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Gallimard, Paris 2009, p. 88.

² T. Gazzolo, *La scrittura della legge. Saggio su Montesquieu*, Jovene, Napoli 2014, pp. 54-56. Cfr. il nostro *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, Franco Angeli, Milano 2015.

Due riflessioni possono essere ricavate da questa premessa iniziale. Innanzitutto, la questione della permanenza di questa antropologia. Diciamo che essa resterà attiva in tutto il libro, e dunque si dovrà verificare la coerenza delle tracce di questa antropologia anche in altri luoghi del testo. Inoltre, bisogna comprendere come la legge non partecipa a questa regolazione dell'azione degli uomini senza essere essa stessa sottoposta a quell'altra maniera di agire che vuole che gli uomini «*agissent par eux-mêmes*». Se la legge deve essere operazione, essa non potrà esserlo partendo dal nulla, ma solo a partire da un agire che già esiste e perdura. Divengono, così, solidali in tutti i punti di applicazione che hanno a che fare con la legge sia ciò che deriva dall'azione della legge sia ciò che deriva da un agire più generale che opera *tramite* la legge.

2. REGOLAZIONE

Non si tratta di enfatizzare il tono, caratteristico della fine del secolo XVII³, nel quale è descritto frequentemente un uomo essenzialmente preda degli errori e delle passioni (*EL*, I, 1), dato che su questo piano *ontologico* fondamentale poggia un «*homme en société*», regolato dalla forma-di-legge. Ma si può verificare la costanza della concezione che anima Montesquieu su questo punto osservando ciò che divengono queste ipotesi nella presentazione dello «stato di natura» del Libro I. Sottolineiamo subito il paradosso di questa ricerca. Infatti, ciò che colpisce in questo “stato di natura” è che le leggi naturali che lo caratterizzano, «*celles qui dérivent uniquement de la constitution de notre être*», poggiano su una *debolezza* fondamentale dell'uomo. Si tratta di un essere *maldestro*, esposto all'errore, segnato da una parziale inettitudine, votato all'incertezza; se confrontato con l'*homme sauvage* dei boschi poco aggressivo e non dominante. Le quattro leggi di natura – la pace, il bisogno di nutrirsi, di riprodursi, e il desiderio di vivere in società – si realizzano in ogni modo senza sforzo. Ciò che accade qui è in un certo senso una neutralizzazione di questo agire per dir così *anti-regolativo* e massimamente capace di infrazione. Le leggi che conducono questo “essere intelligente” che è l'uomo sembrano agire *da sé*, perché il livello dell'azione dell'uomo, considerato nei rapporti che derivano dalla diversità delle relazioni che intrattiene col reale, è tale che egli ha solo un labile bisogno di essere regolato. La debolezza intrinseca al vivente umano è già, dunque, una prima forma di *regolazione*. Si potrebbe dire che vi sia qualcosa come una infra-socialità naturale a basso tenore di disordine, che aderisce ad un piano infra-passionale. Il passaggio alla società cambia tutto, certo, ma senza cambiare però questo rapporto di regolazione per mez-

³ Su questo momento cruciale della storia del diritto cfr. P. Grossi, *L'Europa del diritto*, cit., pp. 104-113 e soprattutto G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, il Mulino, Bologna 1976, pp. 97-189.

zo delle leggi sullo sfondo di un agire dell'essere umano conveniente alla sua maniera d'essere e anti-regolativo, o *refrattario* alla regolazione.

Si vedono gli uomini perdere la loro debolezza, e si vede essenzialmente che ora «ha inizio lo stato di guerra» (*EL*, I, 3). Le leggi *positive* sono dunque l'espressione di quella necessità di *regolazione supplementare*, in qualche modo dettata dalla guerra «de nation à nation», da cui origina il diritto delle genti, il diritto politico e poi il diritto civile⁴. L'invenzione di queste leggi, in questa strana genealogia del Libro I, si svolge tutta all'interno della stessa necessità che si manifesta nella natura dell'agire umano immerso nell'ignoranza e nelle passioni. Si tratta di una necessità di mantenimento della società che produce sotto forma di invenzione necessaria delle leggi la legge stessa della sua conservazione. Per questo Montesquieu insiste sul «diritto delle genti» degli Irochesi («che mangiano i loro prigionieri»), il che indurrebbe a universalizzare la necessità della condotta secondo leggi, anche quando queste leggi non hanno l'aspetto di leggi identificabili come tali (*EL*, I, 3). Gli Irochesi di Montesquieu - che mangiano i loro prigionieri come i Cannibali di Montaigne - applicano un «diritto delle genti» qualificabile, come ogni altro, con la sola differenza che esso «n'est pas fondé sur les vrais principes» (*EL*, I, 3). La necessità regolatrice prende qui una strana direzione, contrassegnata da una necessità produttrice di estensione della nozione di normatività (leggiamo nella *Prefazione*: «Dapprima ho esaminato gli uomini, e ho ritenuto che, in una infinita varietà di leggi e di costumi, essi non fossero guidati unicamente alle loro fantasie»). Ciò che rende problematica l'idea di un comando della legge nello stato di natura è il fatto che si tratta di un'idea «si composée, et [qui] dépend de tant d'autres idées, que ce ne serait pas celle qu'il aurait d'abord» (*EL*, I, 2). D'altra parte gli uomini «giungono ad avere delle cognizioni» (*ibid.*), ben prima del passaggio alla società.

La *società* risulta dall'estensione delle conoscenze a cui si aggiunge un desiderio di socialità. Si vede come il passaggio alla società disloca il problema della natura imm modificabile dell'agire umano, e lo disloca attraverso l'introduzione delle leggi positive che, per definizione, non esistono se non nella loro istituzione. Appare, così, correlata all'agire dell'uomo e all'uso di sé, l'operazione della norma che si sovrappone a quell'agire, per dir così «naturale» e comune. Da questo punto di vista, la razionalità generale delle leggi ritrovata nel Libro I, come quella di leggi «talmente adatte ai popoli per i quali sono state istituite, che è incertissimo se quelle di una nazione possano convenire a un'altra» (*EL*, I, 3), va considerata nell'operare delle norme all'interno di *una* società, in cui essa dovrà convenire agli uomini e alle loro azioni⁵.

⁴ C. Larrère, *Le civique et le civil. De la citoyenneté chez Montesquieu*, in «Revue Montesquieu», 3, 1999, pp. 41-61.

⁵ «Un sistema giuridico - scrive Marcel Mauss - ha come scopo di regolamentare le relazioni materiali possibili tra i membri di una stessa società. Che si tratti di esprimere i diritti e i doveri rispettivi delle persone le une in rapporto alle altre (regime delle persone), o in rapporto alle cose fat-

Così, le leggi avranno a che fare con l'essere umano in generale, col suo non sapere e con il suo essere *affecté* da passioni, e con ogni singolo uomo affetto da circostanze particolari. Questo essere *affecté* si mostra come realtà concreta e determinata, cioè *situata*, generatrice di quelle leggi positive che agiscono a loro volta sulle *condotte*, sul modo di agire e di vivere degli uomini. Le leggi si *rapportano sempre* a questo modo di agire e di vivere determinato dalla "natura delle cose". Agire che, in definitiva, comporta due aspetti principali, che sono l'ignoranza (e dunque il rapporto non-sapere/conoscenza), e le passioni (e dunque il rapporto passioni/correzione). Non siamo qui all'interno dello schema dei *moralistes*, vale a dire di uno schema di riduzione delle passioni. Neppure si tratta di finalizzare le leggi alla produzione di un uomo migliore, o *reso migliore* in vista di un'ulteriore correzione. L'insistenza sulla distinzione tra virtù politica e virtù morale, e l'affermazione che *L'Esprit des lois* tratta della prima e non della seconda, può servire da traccia. La *regolazione* di cui parliamo non opera affatto in vista di una neutralizzazione della passioni a uno stato *accettabile* in una comunità politica fondata sull'universalità della ragione, come avviene nella teoria politica moderna⁶, ma invece sulla sua *contingenza*.

3. AZIONE PER MEZZO DI PASSIONE

L'affermazione di questo agire «passionale», della sua circostanza, della sua contingenza e insieme della sua ignoranza di sé, deve essere dunque mantenuta in tutta la sua forza assertiva. La tipologia politica di Montesquieu infatti tiene conto sempre di questa forza "affettiva" e delle sue "circostanze". Queste ultime sono le *variabili* che definiscono le passioni. Montesquieu distingue la natura del governo e il suo 'principio'. Fin dalle prime spiegazioni sulla natura del governo, si comprende che la "tipologia politica" di Montesquieu intrattiene una relazione molto stretta con il piano del rapporto ignoranza/conoscenza dei governati e dei governanti. Per questo bisogna fare l'attenzione a passaggi che non sembrano essere a prima vista al centro dell'esposizione⁷. La *democrazia*, ad esempio. Qui, «nella re-

te proprie dal gruppo o dagli individui (regime dei beni), le diverse istituzioni giuridiche e morali non fanno che esprimere alla coscienza collettiva le condizioni necessarie alla vita in comune. (M. Mauss, *Saggio sulle variazioni stagionali delle società eschimesi*, in E. Durkheim-M. Mauss, *Sociologia e antropologia*, Newton Compton, Roma 1976, p. 208).

⁶ Alla fine del suo corso sull'educazione morale Durkheim attacca frontalmente il razionalismo «simpliste» di ispirazione cartesiana. Trasferitosi nel pensiero politico del XVIII secolo, esso ha duramente impedito l'elaborazione di un vero pensiero sociale (E. Durkheim, *L'éducation morale*, PUF, Paris 2012, p. 220). Irriducibile a questo razionalismo astratto, che si rifletterà poi nei pensatori rivoluzionari, Montesquieu deve invece, per Durkheim, a buon diritto essere considerato il "precursore" della sociologia. Sulla lettura "sociologica" di Montesquieu si veda B. Karsenti, *Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu*, in Id., *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, Economica, Paris 2006, pp. 34-53.

⁷ Cfr. J. Ehrhard, «La chaîne de L'Esprit des lois» in Id., *L'esprit des mots*, Droz, Genève 1998, pp. 179-192.

pubblica, tutto il popolo detiene il potere sovrano» (*EL*, II, 2). In effetti, al cuore della natura della democrazia si trova la «capacità naturale» del popolo di «discernere il merito» di coloro che dovranno governare. Il popolo democratico *sa* che non può governare da solo, anche se «ha abbastanza capacità per farsi render conto dell'amministrazione altrui, non è adatto ad amministrare da sé (*à gérer par lui-même*)» (*ivi*). Esso non si può governare *direttamente* perché ha «sempre troppa attività, o troppo poca» (*ibid.*). Anche il popolo, che qui è sempre il popolo *romano* storicamente determinato, è costituito da un certo piano di realtà in cui si colloca il rapporto tra ignoranza e conoscenza. Si vede così come la natura della democrazia e la natura del popolo siano storicamente intrecciate. La natura della legge democratica – come ad esempio la necessità del suffragio pubblico in democrazia, dove bisogna che il «*petit peuple soit éclairé par les principaux*» (*ibid.*) – è determinata dalla natura dell'azione del popolo.

La legge, per operare bene in questo caso deve *conformarsi* a questa modalità d'azione caratteristica, *azione per mezzo di passione* si potrebbe dire. E così anche per le altre forme di governo: l'aristocrazia dev'essere costituita in modo che essa moderi «l'*ambition de quelques-uns*» (*EL*, II, 3), la monarchia instaura i poteri intermedi per evitare la «volontà momentanea e capricciosa di uno solo» (*EL*, II, 4), il dispotismo⁸ è l'esaltazione delle «più brutali passioni» che formano «un uomo a cui i suoi cinque sensi dicono senza posa che egli è tutto, e che gli altri non sono niente», e dunque egli è «pigro, ignorante e voluttuoso» (*EL*, II, 5). La legge è insomma sempre in rapporto con questo piano che possiamo dire *antropologico*. Per mezzo di una certa *regolazione* (democrazia, aristocrazia, monarchia) o per mezzo di un vuoto di regolazione, che lascia a un campo passionale dominato dalla paura la cura di quelli che potrebbero apparire come *effetti* di una regolazione. La *natura* nella «tipologia» politica di Montesquieu non esiste e non produce effetti se non è articolata a un'ontologia delle passioni e all'antropologia che le è sottesa. Cioè a una passione, a una *virtù* fondamentale, che si ritrova nel *tono* delle differenti società umane e che implica una regolazione dell'azione inseparabile dall'insieme dei rapporti in cui essa vive e a cui dà un certo *timbro*. La tipologia politica di Montesquieu si articola sempre, e si specifica, in relazione a questo *tono* e a questo timbro. *Ogni* forma di governo ha un *principio* oltre che una *natura*, che è definita come «ciò che lo fa agire» (*EL*, III,1) – la natura è la sua «struttura particolare», il principio «le passioni umane che lo fanno muovere» (*ibid.*).

Il principio è una «passione» e il suo *ordine* sarà l'organizzazione di una passione per mezzo delle leggi. È proprio prendendo sul serio questa dimensione passionale del principio che è possibile rendersi conto delle difficoltà particolari

⁸ D. Felice, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'Esprit des lois di Montesquieu*, Olschki, Firenze 2005 e Id., «Dispotismo e libertà in Montesquieu», in Id., a cura di, *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, Liguori, Napoli 2001-2002, t. 1, pp. 189-255.

che comporta *l'istituirsì* di un ordine. Così, la *virtù*, principio della democrazia antica, è «renoncement à soi-même», è «une chose très pénible», poiché è «l'amore delle leggi e della patria», la «preferenza continua verso l'interesse pubblico in confronto al proprio» (*EL*, IV, 5). Si tratta insomma di una passione che è difficile da sostenere, e difficile da mantenere, una passione che assorbe tutte le altre e le concentra in sé. Anche quello dell'aristocrazia è un regime costituzionale *instabile*, profondamente contraddittorio, poiché è fondato sulla capacità del corpo dei nobili al governo di autoregolarsi: «Ma per questo corpo è altrettanto facile reprimere gli altri, quanto è difficile reprimere se stesso. La natura di questa costituzione è tale, che sembra mettere le stesse persone sotto la potestà delle leggi, e insieme sottrarle ad essa» (*EL*, III, 4).

Questa instabilità costitutiva va intesa come interna al corpo intermedio stesso che esercita il governo⁹, e non come risultante dal confronto del popolo e dei nobili: essa è generata a partire dall'interno delle passioni stesse come effetto della loro modalità d'azione. «Non è sufficiente che in una monarchia esistano ordini intermedi; occorre anche un deposito di leggi. Questo deposito non può essere che nei corpi politici [i Parlamenti], i quali annunciano le leggi quando vengono fatte e le richiamano alla memoria quando vengono dimenticate» (II, 4). Ad entrare in tensione, infatti, può essere il rapporto tra l'ordinarsi dell'azione attraverso le leggi proprie del regime costituzionale e il *ressort* fondamentale che le anima, il tono e il *ritmo* che le determina. La soluzione allora è la *moderazione*, virtù inferiore alla virtù politica, che però è in grado di produrre una passione moderata¹⁰. La regolazione per mezzo della legge, e per mezzo di quella legge che è propria ad ogni specifica *forma di governo*, è una regolazione *delle* passioni per mezzo di una passione fondamentale, che Montesquieu chiama *ressort*: la virtù, l'onore o la paura. Siamo nell'ordine delle “passioni” più che del “sapere” qui. La regolazione sorge *nelle* passioni, cioè là dove soprattutto l'anima è *affectée* da una forza che la muove¹¹.

Facciamo a questo punto una breve deviazione. Nell'*Essai sur le goût* – scritto come voce per l'*Encyclopédie* e pubblicato postumo nel tomo VII dell'opera – leggiamo: «Esaminiamo, allora, la nostra anima, studiamola nelle sue azioni e nelle sue passioni, seguiamola nei suoi piaceri: è qui che essa maggiormente si rivela.»¹² E ancora: «Nel nostro attuale modo di essere, l'anima gusta tre tipi di piaceri: alcuni li trae dal fondo della propria stessa natura; altri derivano dalla sua unione

⁹ C. Larrère, «*Les typologies des gouvernements chez Montesquieu*», in «*Revue Montesquieu*», n. 5, 2001, pp. 157-172.

¹⁰ Su questo, ci permettiamo di rinviare al nostro *Liberté et gouvernement chez Montesquieu*, in «*Conceptos Historicos*», 4 (5), 2018, pp. 100-120.

¹¹ P. Vernière, *Montesquieu et l'Esprit des lois ou la raison impure*, SEDES, Paris 1977, p. 134 ssg.

¹² Montesquieu, *OC*, II, 1240; trad. it. *Saggio sul gusto, nelle cose della natura e dell'arte* (1753-1755 ca.), in Montesquieu, *Scritti postumi [1757-2006]*, a cura di D. Felice, testo francese a fronte, Bompiani, Milano 2017, p. 1385.

con il corpo; altri ancora si fondano sulle inclinazioni e i pregiudizi che le sono stati trasmessi da certe istituzioni, usi e abitudini (*que de certaines institutions, de certains usages, de certaines habitudes, lui ont fait prendre*)¹³. Le pieghe dell'istituzione, insomma, cristallizzano la tendenza ad un'espansione indefinita intrinseca al desiderio che «fuit les bornes», e fanno nascere il bisogno di regolazione: «Siccome ci piace vedere un gran numero di oggetti, vorremmo estendere la nostra vista, trovarci in diversi luoghi, percorrere più spazio; in breve, la nostra anima rifugge i limiti e vorrebbe, per così dire, estendere la sfera della propria presenza: e così è un grande piacere per lei spingere lontano la propria vista (*de porter sa vûe au loin*)».¹⁴

Si può seguire la traiettoria specifica di ogni passione particolare, la sua soggettivazione all'interno di un certo *modo* di governo e di un certo timbro assunto dalla maniera di vita, uno spazio in cui un gioco di forze produce una gamma varia e in continuo movimento di forme. E, quindi, di *formazioni* di compromesso. Prendiamo ad esempio l'ambizione. La si vede sospesa e in un certo senso *rimodellata* dalla virtù - «on y a de l'ambition, sans espérance d'être mieux» (*EL*, IV, 6, in Licurgo) - essa dovrà essere moderata nell'aristocrazia - mentre è esaltata e regolata nella monarchia, dove essa ha «de bons effets» e dove «donne la vie à ce gouvernement» (*EL*, III, 7) - infine essa è negata nel dispotismo che presuppone l'obbedienza e l'ignoranza (*EL*, IV, 3). E così, queste differenze nella potenza delle passioni fanno sì che ogni forma politica sia diversa dall'altra. L'ammirazione per quella repubblicana e la preferenza per quella monarchica possono dunque coesistere in Montesquieu. Da una parte quest'antropologia dice che è proprio dell'essere degli uomini «qu'ils agissent par eux-mêmes», dall'altra si dice che l'onore *monarchico* traveste le passioni a proprio vantaggio in modo che esso faccia «muovere tutte le parti del corpo politico» e che, quindi, «le lega con la sua zione stessa», producendo così una tessitura nella quale «ognuno va verso il bene comune, credendo di andare verso i propri interessi particolari» (*EL*, III, 7).

L'azione dell'onore, insomma, e il suo differenziale passionale, pare corrispondere perfettamente alla formulazione del Libro I nella misura in cui il tipo di *regolazione* che esso produce sembra lasciar agire gli uomini *da sé*. La differenza è che questo *agire da sé* si trova in questo caso al centro di un dispositivo sociale certamente artificiale come quello dell'*onore* - del quale infatti Montesquieu dice: «philosophiquement parlant, c'est un honneur faux» (*EL*, II, 7) -, ma nello stesso tempo riproduce in qualche modo un agire che è stato in qualche modo *naturalizzato* e che dà l'impressione di non rispondere che di sé. Nelle monarchie la pulsione, il «ressort» affermativo e differenziante è un *bizzarro* onore: «Questo bizzarro onore fa sì che le virtù siano ciò che esso vuole, e come le vuole; impone regole a suo talento su tutto ciò che ci è prescritto; estende o limita i nostri doveri a

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, p. 1244; trad. it. cit., p. 1391.

suo capriccio, sia che appartengano al campo della religione, della politica o della morale.» Tutto questo dà l'impressione che il campo d'applicazione della legge sia in fondo assai ristretto e che la sua *normatività* possa svilupparsi solo su un piano di "passionalità", cioè su un elemento di contingenza inaggirabile e, insieme e correlativamente, di "finzione" operativa.

4. L'AZIONE DELLE NORME

«Se la norma non è esteriore al suo campo d'applicazione, scrive Pierre Macherey, non è solo (...) in ragione del fatto che essa lo produce, ma è perché, producendolo, si produce essa stessa. Come la norma non agisce su un contenuto che sussisterebbe indipendentemente da essa e al di fuori di essa, così non è essa stessa indipendente dalla sua propria azione.»¹⁵ Anche in Montesquieu vi è nella legge "azione della norma". Semplicemente, bisogna riconoscere che questa è *circoscritta*, effettivamente limitata, e che dispiega la sua forza "nomica" solo nel corso del proprio esercizio. Al contrario del diritto naturale classico, che si sforza di dedurre dalla ragione le leggi mettendo in primo piano un vero e proprio *dover-essere* delle leggi, Montesquieu organizza l'empirico delle leggi a partire dal concreto della diversità¹⁶. In altri termini, la norma non può essere pensata che storicamente, in relazione al processo che la mette in opera. Montesquieu non perde mai di vista il campo di realtà antropologico, cioè l'agire passionale, che è implicato nell'intervento delle leggi positive, empiricamente e storicamente determinate e descrivibili; esse devono, se non piegarsi agli, almeno tenere conto degli effetti che producono con il loro intervento, visto che agiscono precisamente dentro quegli effetti.

Il principio che costituisce questo agire passionale, lascia alla legge il campo di intervento e l'efficacia del modo di regolazione di tutte le passioni particolari. Se la *virtù* è amore dell'uguaglianza e della frugalità, «perché si possano amare l'uguaglianza e la frugalità in una repubblica, bisogna che le leggi ve l'abbiano stabilite» (*EL*, V, 4). Nel dispotismo l'azione della norma legale è nulla o quasi, perché qui si può dire che non vi siano leggi – si tratta solo di ridurre le passioni fino a farne il capriccio di uno solo, che rappresenti l'istantaneità della volontà, e di annientare quelle stesse passioni in tutti gli altri¹⁷. Se, nella monarchia, l'onore da solo non può fare tutto, «unito alla forza delle leggi» esso può «condurre al fine del governo come la virtù stessa» (*EL*, III, 6). *Come se fosse la virtù stessa*, dice Montesquieu. La «bonne police» delle leggi si applica al popolo, poiché gli è ne-

¹⁵ P. Macherey, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, ETS, Pisa 2010, p. 88.

¹⁶ Sulla storia e le ragioni della distinzione tra «diritto» e «legge», si veda A. Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino 2005; C. H. McIlwain, *Costituzionalismo antico e moderno*, cit.; P. Grossi, *L'Europa del diritto*, cit.

¹⁷ S. Goyard-Fabre, *La Philosophie du droit de Montesquieu*, Klincksieck, Paris 1973, p. 362.

cessario poter regolare in questo modo l'esplosione sempre possibile delle sue passioni estreme – è esattamente quella forma di regolazione che manca ai principi dispotici, «i quali non hanno nulla che ponga una regola al cuore dei loro popoli, né al loro» (*EL*, V, 11).

Il problema si rovescia allora e diventa altrettanto importante sapere che cosa *si fa con* la legge. Comprendere cioè il tipo di causalità che definisce l'azione della norma. Che non è un rapporto di semplice successione che lega termini separati «*partes extra partes*», secondo il modello della legge nel determinismo meccanicista, *alla Hobbes*¹⁸, ma suppone invece simultaneità, coincidenza, presenza reciproca, gli uni fra gli altri, di tutti gli elementi eterogenei che entrano in gioco¹⁹ – clima, conformazione del territorio²⁰, costumi, modi di procurarsi la sussistenza, densità della popolazione, storia, commerci, *esprit général* del popolo – e dei *rapporti* particolari che questa simultaneità effettivamente esprime *in vista* della costruzione della legge. In una breve aggiunta all'*Essai sur le goût* intitolata «*Des Règles*» e pubblicata nelle *Œuvres posthumes* del 1798, leggiamo: «Benché ogni effetto dipenda da una causa generale, vi si mescolano tante altre cause, che ogni effetto ha, in certo qual modo, una sua causa propria (*que chaque effet a, en quelque façon, une cause à part.*)»²¹

Se la legge può svolgere un'azione *normativa* essa non è tuttavia la sola «istituzione» a farlo, perché Montesquieu colloca sotto quest'ultima categoria dell'istituzione sia le leggi che i costumi. Ci si trova, così, messi di fronte ad una specie di concorrenza tra le leggi e i costumi, sapendo che i costumi sono anch'essi un modo di regolazione. L'*istituzione*, leggi o costumi, è sempre *topica*, situata, locale, l'istituzione designa al contempo l'atto di produzione, il suo prodotto e le modalità della sua conservazione. L'originalità di Montesquieu su questo tema è stata non tanto quella di riprendere il classico problema della regolazione attraverso i costumi o attraverso le leggi, ma di non prendere partito per l'una o per l'altra delle regolazioni e di produrre il concetto della loro distinzione. Ritornando sulla distinzione delle regolazioni, distinzione antica certamente, Catherine Larrère ricorda l'opposizione tra *eu-nomia*, «il buon ordine, l'insieme armonioso di usi e costumi nel quale gli uomini si integrano», che è la regolazione per mezzo dei costumi, e *iso-nomia*, regolazione operata dalle leggi, fatta da cittadini che hanno uguale parte al governo²². Il richiamo a queste due modalità di regolazione, ben presenti a Montesquieu, fa apparire come questa distinzione si sovrapponga

¹⁸ D. de Casabianca, *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, H. Champion, Paris 2008, pp. 161-283. Cfr. C. Schmitt *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio*, cit. p. 48.

¹⁹ L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, Paris 1959, cap. I.

²⁰ R. Minuti, *Una geografia politica della diversità. Studi su Montesquieu*, Liguori, Napoli 2015.

²¹ Montesquieu, *OC*, II, p. 1260. Trad. it. in *Montesquieu. Scritti postumi*, cit., p. 1419.

²² C. Larrère, *Droit et mœurs chez Montesquieu*, in C. Spector e T. Hocquet, a cura di, *Lectures de L'Esprit del lois*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 2004, p. 235.

nell'*Esprit des lois* a quella che distingue un regime politico proprio dell'antichità dal regime politico dei moderni. *Repubblica* per gli antichi (democrazia o aristocrazia), *monarchia* per i moderni, e a ciascuna epoca la sua regolazione, sembra dire Montesquieu: «Le leggi [nella monarchia] vi tengono luogo di tutte quelle virtù, di cui non si ha nessun bisogno; lo Stato ve ne dispensa: una azione che si compie senza chiasso è, in certo modo, senza conseguenze» (*EL*, III, 5). Ma il mondo storico dell'*Esprit des lois* non si riduce a questa classica opposizione degli Antichi e dei Moderni. Il Medio Evo, *ripensato* da Montesquieu negli ultimi libri "storici" dell'opera, comporta una ulteriore problematizzazione. L'età feudale non ha costituito un momento di pura transizione, e dunque un mondo senza regolazione. Si tratta di interrogarsi su quale tipo di regolazione abbia portato con sé la società feudale, come abbiamo visto.

Un esempio, ricavato dal groviglio complesso delle leggi feudali può aiutarci a formulare una risposta. Si tratta dell'esempio, che abbiamo già incontrato, delle prove giudiziarie per mezzo del duello, del fuoco e dell'acqua bollente. Montesquieu ammette subito lo stupore che si ricava dallo studio di queste leggi: «Stupirà di vedere che i nostri padri facessero dipendere così l'onore, la fortuna e la vita dei cittadini da cose che non erano di spettanza della ragione, bensì del caso; che impiegassero senza posa prove che non provavano nulla affatto, e che non avevano niente a che fare né con l'innocenza né col delitto» (XXVIII, 17). Osservazione tanto più importante se la si confronta con lo spazio che Montesquieu ha riservato a un pensiero e a una pratica dei diritti dell'accusato²³, garanzie necessarie per una sempre maggiore attenzione nell'instaurazione della libertà: «Nulla era più contrario al buon senso del duello giudiziario; ma una volta fissato questo punto, fu messo in esecuzione con una certa prudenza» (XXVIII, 23). Ora Montesquieu ci spiega che il «duello giudiziario» - parte di «un corpo di norme giuridiche tanto singolari» - era in realtà legato a «una certa ragione basata sull'esperienza», che consentiva in particolare di operare una suddivisione necessaria tra codardia e coraggio, sapendo che «in una nazione unicamente guerriera, la codardia presuppone altri difetti» (XXVIII, 17). Quanto alla prova del fuoco (o dell'acqua bollente), si trattava di vedere se tre giorni dopo esser stata inferta restava ancora qualche traccia della bruciatura sull'accusato.

Siamo di fronte a quella che Foucault ha chiamato una «pratica giudiziaria del Medioevo»²⁴. Montesquieu argomenta così: «Chi non vede che presso un popolo avvezzo a maneggiare le armi, la pelle rude e callosa non poteva ricevere l'impronta del ferro arroventato o dell'acqua bollente fino al punto di portarne le tracce tre giorni dopo?» (*ibid.*). Si vede qui come la legge in questione non sia razionale se la si pensa nel suo isolamento, separata in se stessa e confrontata solo a

²³ D. Ippolito, *Lo spirito del garantismo. Montesquieu e il potere di punire*, Donzelli, Roma 2016, pp. 37-42.

²⁴ M. Foucault, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, Edizione a cura di F. Brion e B. Harcourt, Einaudi, Torino 2013, p. 191.

una razionalità astratta. Se la si colloca, invece, in relazione ad un nucleo che la connette ai costumi, essa in qualche modo *ridiventa*, per dir così, razionale. Piuttosto che indebolire la capacità di regolazione della legge attraverso una regolazione affidata al caso, le *coutumes* medievali ne costituiscono al contrario l'impulso razionale, o meglio l'inflessione specifica di razionalità "giuridica". Montesquieu suggerisce allora la struttura di un sistema *misto* in cui la legge si mantiene *sulla soglia dei costumi* che ne rendono ragione. Ciò non vuol dire tuttavia che Montesquieu dia credito assoluto a questo tipo di legge come risoluzione di ogni pendenza giudiziaria; mano a mano che il potere politico e il potere giudiziario si compenetrano storicamente, inevitabilmente le forme delle procedure giuridiche si modificheranno. In particolare, muta la procedura *accusatoria* attraverso la quale qualcuno accusa un altro di avergli recato torto. Questa procedura incentrava l'intero meccanismo penale sul confronto tra due avversari o due parti in gioco, che dovevano regolare il loro *litigio* secondo regole, come abbiamo visto.

5. COSTUME AGONISTICO E COSTUME GIUDIZIARIO

Dice Foucault nel corso di Lovanio del 1981: «Era la prova dell'acqua, del fuoco, il duello giudiziario, a permettere di decidere non propriamente quale fosse la verità, ma chi dovesse essere considerato come vincitore in questo confronto, in questa lotta, in questa tenzone, tra le due parti in gioco»²⁵. E in *Théories et institutions pénales*, il suo Corso al Collège de France del 1971-1972, parlando della pratica giudiziaria medievale aveva detto: «nel suo svolgimento, l'atto giudiziario ha continuato a conservare un carattere di guerra. Il problema era di sapere chi avrebbe vinto (nella sfida dei giuramenti, nel gioco della prova o nel duello) sotto lo sguardo di un giudice destinato soprattutto ad autenticare lo svolgersi del 'combatimento'»²⁶. Montesquieu fornisce un giudizio piuttosto sfumato su questa modalità di regolazione: «[...] vi fu un tale accordo fra queste leggi e i costumi, che queste leggi produssero meno ingiustizie di quanto non fossero ingiuste; e che gli effetti furono più innocenti delle cause; che esse offesero l'equità più di quanto non ne violassero i diritti; che furono più irragionevoli che» (*EL*, XXVIII, 17).

Protezione della libertà e disaccordo con la ragione dell'equità sono inseparabili qui, in una stessa singolare forma storica di razionalità *giuridica* e degli "effetti" che essa produce. Essa propone un sistema di regolazione, non tanto la giustizia, non la sentenza giusta, ma la giusta regolazione del litigio. Siamo nel mondo delle regole, nel mondo della risoluzione di un conflitto. Là dove c'è continuità tra il

²⁵ M. Foucault, *Mal fare, dir vero*, cit., p. 195.

²⁶ M. Foucault, *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971-1972)*, édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par B. E. Harcourt, EHESS - Gallimard/Seuil, Paris 2015, p. 130 ; trad. it. *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971-1972)*, a cura di D. Borca e P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2019, p. 147.

costume agonistico e il costume giudiziario vi è continuità, dice Foucault, «tra lo scontro della lotta e lo scontro giudiziario»²⁷.

Nell'*Esprit des lois* la "libertà" si articola sempre ai limiti che Montesquieu assegna all'estensione della legge. Cosicché essa sarà ad un tempo interna alla legge, cioè dipendente dalla sua costituzione interna - e qui si colloca la presa di posizione a favore della proporzionalità dei delitti e delle pene molto prima di Beccaria²⁸ -, ed *esterna*, vale a dire che vi sarà libertà di determinare tutto ciò che deve restare fuori dal dominio della legge. Montesquieu è assolutamente chiaro in proposito quando nota, ad esempio, che le leggi «qui font regarder comme nécessaire ce qui est indifférent ont cet inconvénient qu'elles font considérer comme indifférent ce qui est nécessaire» (*EL*, XXIV, 14). La legge è sottomessa alla conoscenza, proprio nella misura in cui ricava dalla conoscenza ciò che deve rimanere inaccessibile alla legge stessa o ciò che può, al contrario, costituire il suo spazio di estensione.

Che la legge sia forma di conoscenza tanto quanto operazione sulle condotte era stato già suggerito discretamente nel contesto teoreticamente decisivo del Libro I dello *Spirito delle leggi*. Montesquieu sottolineava qui, infatti, come gli animali «non hanno leggi positive, in quanto non sono uniti dalla conoscenza» (*EL*, I, 1). Si tratta di mettere in rilievo il legame tra legge e conoscenza anche al di là della necessità di articolare la scala degli esseri dal punto di vista delle loro leggi. Due conseguenze ne derivano. La prima concerne il modo di correzione che può essere applicato in vista di una nuova regolazione: correggere attraverso la legge o per mezzo dei costumi, per usare la formula classica. La seconda si colloca al livello dell'esigenza che dovrà incontrare la composizione delle leggi. In entrambi i casi sembra evidente che interviene un rapporto con la conoscenza, mobilitata in quell'*atto normativo* che la legge stessa è²⁹. Ma *non* da sola e *non* esclusivamente, com'è nella concezione *statualistica* del diritto, dove, identificandosi la norma giuridica con la norma posta, direttamente o indirettamente, dallo Stato, la figura dell'atto normativo trova la sua origine nell'elaborazione dottrinale della figura della legge: di quell'atto dello Stato, cioè, che, fuori di ogni dubbio e a prima vista, si presenta nella modernità come diretto a costituirne «l'ordinamento»³⁰, a dettare il sistema regolatore della condotta dei consociati, a definire e garantire le libertà individuali, e quindi come fonte del diritto, quasi per antonomasia.

La legge formale, dunque, emanata, come dirà Jellinek, non da qualunque, ma dalla suprema autorità dello Stato³¹. Se Montesquieu introduce a un pensiero della

²⁷ M. Foucault, *Mal fare, dir vero*, cit., p. 28.

²⁸ D. W. Carrithers, *La philosophie pénale de Montesquieu*, in «Revue Montesquieu», 1997, 1, p. 50.

²⁹ D. De Béchillon, *Qu'est-ce qu'une règle de droit ?*, Odile Jacob, Paris 1997, pp. 126-129.

³⁰ Cfr. P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano 2001, pp. 44-45.

³¹ G. Jellinek, *Legge e decreto* (1887), Giuffrè, Milano 1997, p. 200 ss. Si veda al riguardo la valutazione di C. Schmitt, *Il custode della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1981, p. 118.

riduzione del campo di estensione della legge, apre anche e del tutto coerentemente a una riflessione sull'*uso* della legge a fini di correzione. E al rispetto della distinzione dei diversi campi di esercizio ai quali si applica concretamente l'*operare* della legge³². Lo *Spirito delle leggi*, in un capitolo su Pietro il Grande, fornisce a questo proposito una precisazione molto chiara: «quando un principe vuol fare grandi mutamenti nella sua nazione, bisogna che riformi con le leggi ciò che è stabilito dalle leggi, e che cambi con le usanze ciò che è stabilito dalle usanze (*par les manières ce qui est établi par les manières*): ed è una pessima politica quella di cambiare con le leggi ciò che dev'essere cambiato con le usanze» (*EL*, XIX, 14).

Pietro il Grande obbligava, attraverso la legge, a «a farsi tagliare la barba e accorciare i vestiti» e reprimeva violentemente coloro che contravvenivano al suo comando. Fu solo consentendo alle donne di vestirsi all'europea che il sovrano ottenne ciò che desiderava, accettando che la *moda* delle donne facesse «*goûter aux hommes*» questa nuova «maniera». Cambiare le maniere *per mezzo di maniere*, ecco una pratica di regolazione delle condotte che accoglie il movimento nelle forme di vita e una morale integralmente intra-mondana, che non promette salvezza *da* questo mondo ma definisce i modi in cui le cose *del* mondo si fanno forma del mondo. Dove anche l'uso di sé si iscrive nella sfera pubblica, accomunando il singolo vivente a una moltitudine più o meno estesa di suoi simili. Per questo anch'esso diviene un *fenomeno istituzionale*, tassello permanente delle istituzioni strettamente intese, inclini a ogni sorta di metamorfosi.

In questo rispetto degli ordini mobili dell'*istituzione* si gioca una vera e propria costante del pensiero di Montesquieu: quella di un'economia nell'*uso* della legge. Questa economia nell'uso coercitivo della legge in vista della correzione attraverso la legge ha a che fare con due realtà correlate:

- 1) l'applicazione della «novità» come criterio relazionale del buon livello dell'intervento della norma non può essere valutata se non si pone l'accento sulla commessione tra effetti e contenuto percepito dei diversi atti, nel quadro di una considerazione *dinamica* di un quadro giuridico dato;
- 2) l'imperativo di libertà che consiste nel lasciare fuori dalla legge tutto ciò che *non* deriva da essa, fuori da ogni illusione pan-legalistica.

Montesquieu a questo proposito conclude: «La legge non è un puro atto di violenza; le cose indifferenti per loro natura non sono di sua competenza» (*EL*, XIX, 14). Per questo Montesquieu consacra tutto un intero libro al lavoro del legislatore: il Libro XXIX intitolato «De la manière de composer les lois», che gli varrà,

³² C. Larrère, *Actualité de Montesquieu*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris 1999, p. 9.

come già abbiamo ricordato, l'aspra critica di Condorcet³³. Qui è chiarito che la legge dev'essere anche atto di conoscenza. Un «giudizio di costumi» (*EL*, V, 19) in una repubblica antica era «un sentimento e non una serie di nozioni» (V, 2). Montesquieu vi oppone la *qualificazione* dei crimini che interviene con l'instaurazione della monarchia a Roma. Qualificare i crimini vuol dire dare una definizione precisa che impegnerà tutti, e chiarire i criteri di questa definizione. Si tratta di un margine di novità nella statuizione giuridica - o di un elemento creativo del diritto - che il Libro XXIX cerca di pensare a partire dalla *composizione* delle leggi. Il libro esplicita essenzialmente, e innanzitutto, il fatto che è necessario al legislatore un «esprit de modération» (*EL*, XXIX, 1).

Quale rapporto vi è tra questa rivendicazione di *moderazione* e una determinazione qualificativa dei crimini³⁴?

Per coglierlo bisogna misurare bene il fatto che questo spirito di moderazione non è quello di un qualche “giusto mezzo”, o di un termine medio in una scala, anche se Montesquieu precisa che «le bien politique, comme le bien moral, se trouve toujours entre deux limites» (*ibid.*). Ad Atene e a Roma ad esempio, si trattava di distinguere per il legislatore ciò che era «loin des extrémités possibles», e cioè di avere ben compreso «l'estensione e i limiti che doveva dare alla sua legge» (XXIX, 7). La moderazione è soprattutto quell'operazione del diritto che si tiene lontano dall'eccesso³⁵, ma dall'eccesso in quanto questo fa uscire, fa debordare la legge dal suo campo definito in vista di un massimo di libertà. L'eccesso della legge è l'atto di *puro potere* da cui bisogna guardarsi, atto di forza che la legge per Montesquieu *non è*. Sarebbe in questo caso l'arbitrio di una *tabula rasa* dove non si tiene più alcun conto del contesto esistente, dell'agire collettivo, delle pieghe di *moeurs*, *coutumes*, abitudini comuni, desideri condivisi, cioè di *istituzioni* prodotte nel corso del tempo, regole in *uso*. Complesso di regole e comportamento contingente cui le regole si applicano. *Leggi e costumi* sono «institutions» che disegnano la topografia di *un* mondo, non tanto l'ordine “naturale” *delle* cose, quanto quello «di *questi* rapporti e di *queste* cose» (*EL*, I, 3). E così Montesquieu scrive: «siccome le leggi civili dipendono dalle leggi politiche, perché è sempre per un certo tipo di società che sono state fatte, sarebbe bene che, quando si vuol portare

³³ J.-A.-N. Condorcet, *Observations sur le XXIX^e livre de L'Esprit des lois* (1780, pubblicate da Destutt de Tracy nel 1819), in «Cahiers de philosophie politique et juridique», n. 7, Centre de publications de l'Université de Caen, Caen 1985.

³⁴ Cfr. C. Larrère, *Droit de punir et qualification des crimes de Montesquieu à Beccaria*, in *Beccaria et la culture juridique des Lumières*, a cura di M. Porret, Droz, Genève 1997, p. 94. Si veda anche L. Delia, *Crime et châtement dans l'Encyclopédie. Les enjeux de l'interprétation de Montesquieu par de Jaucourt*, in «Dix-huitième siècle», 2009, 41, pp. 469-86 e Id., *Droit et philosophie à la lumière de l'Encyclopédie*, Voltaire Foundation, Oxford 2015.

³⁵ M. Porret, «*Les lois doivent tendre à la rigueur plutôt qu'à l'indulgence*»: *Muyart de Vouglans versus Montesquieu* e anche D. W. Carrithers, *La philosophie pénale de Montesquieu*, cit. e D. Ippolito, *Lo spirito del garantismo*, cit., pp. 37-42.

una legge da una nazione a un'altra, si esaminasse in precedenza se hanno tutte e due le stesse istituzioni e lo stesso diritto politico» (EL, XXIX, 13).

6. AGGIUSTAMENTO E COMPOSIZIONE DELLE LEGGI

Non c'è da stupirsi, allora, che il Libro XXIX sulla "composizione delle leggi", che avrebbe dovuto nel disegno originario concludere l'opera anziché essere collocato tra due lunghi studi storici, definisca subito dopo i diversi registri per mezzo dei quali l'azione del comporre una legge deve evitare ogni forma di *eccesso*. Ciò che porta, d'altra parte, a riconoscere che una legge che ha l'apparenza dell'eccesso non è tuttavia colpevole di quest'ultimo. Così Solone, punendo per legge coloro che non prendono partito in una guerra civile – come aveva già osservato anche Montaigne prima di Montesquieu – non è responsabile, come legislatore, di un eccesso, ma piuttosto è attento alle «circostanze nelle quali si trovava allora la Grecia».

Il ragionamento di Montesquieu colloca perfettamente le ragioni di Solone in quel reticolo di circostanze: «c'era da temere che in una repubblica travagliata dalle lotte civili le persone più prudenti si mettessero al riparo, e che perciò le cose fossero portate all'estremo» (EL, XXIX, 3). Lungo tutto il Libro XXIX Montesquieu non smette di sottrarre la buona comprensione della moderazione delle leggi alle figure in cui esse si esprimono, cioè all'apparenza dell'*estremo*. La rivendicazione della chiarezza, della *leggibilità* della legge, del suo essere accessibile «per gente di mediocre intendimento» (EL, XXIX, 16), richiama in fondo le due esigenze che devono guidare la composizione delle leggi. Il rifiuto da un lato di un eccesso di sottigliezza, «le leggi non devono essere sottili»: regole semplici, stile chiaro e conciso, sul modello della legge delle Dodici Tavole («i fanciulli le imparavano a memoria», dice Montesquieu) – e dall'altro un gesto intellettuale per mezzo del quale «si sono fissate bene le idee delle cose» (*ibid.*). Luigi XIV fornisce a Montesquieu anche questa volta il contro-modello attraverso la sua pratica dei *Casi regi*, pratica che «fa rientrare nell'arbitrario donde si era appena usciti» (*ibid.*).

I *Casi regi* erano le cause civili o penali riservate alla giustizia regia. Secondo gli storici del diritto li si può raggruppare in due serie: quelli nei quali era interessato il re, in quanto sovrano, e i suoi domini, come per esempio il delitto di lesa maestà³⁶ e i delitti commessi sulle strade regie; e quelli che rientravano nell'ambito del-

³⁶ Montesquieu discute dei connotati formali e materiali del *crimen lesae majestatis humanae* in EL, XII. Su questo, cfr. C. Spector, *Souveraineté et raison d'Etat. Du crime de lèse-majesté dans l'Esprit des lois*, in L. Delia-G. Radica, a cura di, *Penser la peine à l'âge des Lumières*, fascicolo monografico di «Lumières», 2012, 20, pp. 55-72. Nel perimetro di questa figura giuridica il diritto penale di antico regime collocava una vasta serie di comportamenti. Si veda C. Sbriccioli, *Crimen lesae majestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Giuffrè, Milano 1974 e J. Chiffolleau, *Le crime de lèse-majesté. La politique et l'extraordinaire*, in *Les pro-*

la “pace del re”, che in qualità di “gran paciere” aveva la custodia generale del regno e doveva garantire la sicurezza delle persone e dei beni. Dice Foucault nel Corso del 1972: «Rivincita, vendetta, reazione stanno dalla parte dell'*injuria*, dal momento che la separazione tra *injuria* e *justitia* è la pace stabilita, conservata, garantita da un'autorità pubblica. La giustizia è confiscata dal giudiziario, da un giudiziario imposto da un'autorità pubblica. È questo l'effetto delle istituzioni di pace.»³⁷ L'ordinanza di Luigi XIV del 1670 vi incluse il sacrilegio con effrazione, il disturbo dei servizi religiosi e l'eresia³⁸. Anche se vi è un legislatore all'origine di quel fatto normativo che è la legge, ritroviamo anche nell'atto che produce la norma proprio quelle passioni e quegli affetti che erano posti alla base dell'agire in generale degli esseri umani nel Libro I dell'*EL*. Sempre, infatti, le leggi «incontrano sulla propria strada le passioni e i pregiudizi del legislatore»: talvolta «vi passano attraverso, e se ne impregnano», in altre circostanze «vi restano impigliate e vi si incorporano» (*EL*, XXIX, 19). Intesa in questo modo, la legge è disposizione, *aggiustamento* e *composizione* in cui si precisano via via le condizioni di positività³⁹, e non un puro atto di autorità. Queste *positività* possono essere ritrovate nel modo del suo operare⁴⁰, quando la legge – o meglio *le* leggi, nella loro circostanza – si compongono e si immaginano, producono e re-inventano regole proprio attraverso il filtro delle passioni e dei pregiudizi di cui sono intrise, dei *rappports* molteplici che le attraversano, ai quali non si sottraggono e all'interno dei quali anzi si producono, mutando continuamente, gli «oggetti» stessi delle norme. E anche le relazioni fra gli individui come esseri viventi e l'elemento *storico*, intendendo con questo termine l'insieme delle istituzioni, dei processi di soggettivazione, delle regole «que les lois n'ont point établis», in cui si concretizzano quelle relazioni che, *istituendosi*, si propagano nel corpo sociale.

Nella *Défense de l'Esprit des lois*, Montesquieu presenta la sua come «un ouvrage de pure politique et de pure jurisprudence». «*Jurisprudence*» può essere intesa, qui, nel senso di quel *sapere pratico* delle leggi⁴¹ che pensa la molteplicità dei casi e le differenze, con la *composizione* e i conflitti tra forze sociali, le circostanze e il mutamento che non si collocano nella sfera depurata della ragione pura pratica, ma nel mondo impuro delle relazioni sociali. Quel sapere perde allora ogni

cès politiques (XVI^e -XVII^e siècles), a cura di Y.-M. Bercé, Ecole française de Rome, Roma 2007, pp. 577-662.

³⁷ M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, p. 168 ; trad. it. cit., p. 186.

³⁸ J. Declareuil, *Histoire générale du droit français des origines à 1789*, Sirey, Paris 1925, p. 695.

³⁹ F. Martin, *Epreuves d'histoire. La normativité, la juridicité et la lente construction du droit moderne*, in N. Laurent-Bonne-X. Prévost, a cura di, *Penser l'ordre juridique médiéval et moderne. Regards croisés sur les méthodes des juristes*, Lextenso LGDJ, Paris 2016, p. 146.

⁴⁰ Quelle che Yan Thomas chiama «operazioni del diritto». Cfr. Y. Thomas, *Les artifices de la vérité en droit commun médiéval*, in «L'Homme», 175-176, 2005, pp. 113-130. Si veda M. Croce, *The Politics of Juridification*, Routledge, Abingdon 2017.

⁴¹ Cfr. D. W. Carrithers, *Montesquieu and the Liberal Philosophy of Jurisprudence*, in D. Carrithers, M. A. Mosher, P. A. Rahe, a cura di, *Montesquieu's Science of Politics*, Rowman & Littlefield, New-York, Oxford 2001, pp. 291-354.

carattere astratto e, come Hegel riconoscerà, si adegua alla ricchezza concreta della vita. E cioè considera i *rapporti* innumerevoli che le leggi istituiscono con *cose* innumerevoli, come si legge in un passo del manoscritto di Montesquieu, dove il libro sulla composizione delle leggi comprendeva un capitolo, il XXVII, intitolato in un primo momento “Della formazione delle leggi”. Qui Montesquieu, a titolo di esempio, presentava le leggi romane sulla successione e le *operazioni* che esse effettuano⁴². All’inizio del capitolo scriveva: «Abbiamo visto, nel corso dell’opera, che le leggi hanno rapporti innumerevoli con cose innumerevoli. Cercare questi rapporti è studiare la giurisprudenza. Le leggi seguono questi rapporti e, come quelli variano senza posa, queste mutano continuamente. Non credo di poter concludere meglio quest’opera che fornendo un esempio. - Ho scelto le leggi romane e ho cercato quelle sulla successione. Si vedrà attraverso quante volontà e attraverso quali casi siano passate (*par combien de volontés et de hasards elles ont passé*). Quel che ne dirò varrà come una sorta di metodo per chi vorrà studiare la giurisprudenza».⁴³

⁴² Cfr. EL, XXIX, 8: «Le leggi che sembrano le medesime non hanno avuto sempre lo stesso motivo».

⁴³ OC, II, p. 1029.

INFORMATION ON THE JOURNAL

Etica & Politica/Ethics & Politics is an open access philosophical journal, being published only in an electronic format.

The journal aims at promoting research and reflection, both historically and theoretically, in the field of moral and political philosophy, with no cultural preclusion or adhesion to any cultural current.

Contributions should be submitted in one of these languages: Italian, English, French, German, Portuguese, Spanish.

All essays should include an English abstract of max. 200 words.

The editorial staff especially welcomes interdisciplinary contributions with special attention to the main trends of the world of practice.

The journal has an anonymous double peer review referee system.

Three issues per year are expected.

The copyright of the published articles remain to the authors. We ask that in any future use of them Etica & Politica/Ethics & Politics be quoted as a source.

All products on this site are released with a Creative Commons license (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

ETICA & POLITICA/ETHICS & POLITICS POSITION ON PUBLISHING ETHICS.

The Editors of Etica & Politica/Ethics & Politics have taken every possible measure to ensure the quality of the material here published and, in particular, they guarantee that peer review at their journal is fair, unbiased and timely, and that all papers have been reviewed by unprejudiced and qualified reviewers. The publication of an article through a peer-review process is intended as an essential feature of any serious scientific community. The decision to accept or reject a paper for publication is based on the paper's relevance, originality and clarity, the study's validity and its relevance to the mission of the journal. In order to guarantee the quality of the published papers, the Editors encourage reviewers to provide detailed comments to motivate their decisions. The comments will help the Editorial Board to decide the outcome of the paper, and will help to justify this decision to the author. If the paper is accepted with the request of revision, the comments should guide the author in making the

revisions for the final manuscript. All material submitted to the journal remains confidential while under review.

Once the author receives a positive answer, he/she should send the final version of the article since proofs will not be sent to him/her. *Etica & Politica/Ethics & Politics* will publish the paper within twelve months from the moment of the acceptance, and the author will be informed of the publication.

The journal is committed to such standards as originality in research papers, precise references in discussing other scholars' positions, avoiding plagiarism. E&P takes these standards extremely seriously, because we think that they embody scientific method and are the mark of real scholarly communication.

Since *Etica & Politica/ Ethics & Politics* is devoted solely to scientific and academic quality, the journal neither has any submission charges nor any article processing charges.

The following guidelines are based on existing Elsevier policies and COPE's Best Practice Guidelines for Journal Editors

1. PUBLICATION AND AUTHORSHIP

EUT (Edizioni Università di Trieste), is the publisher of the peer reviewed international journal *Etica & Politica/ Ethics & Politics*.

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential step of a coherent and respected network of knowledge. It is a direct reflection of the quality of the work of the authors and the institutions that support them. Peer-reviewed articles support and embody the scientific method. It is therefore important to agree upon standards of expected ethical behaviour for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer, the publisher.

Authors need to ensure that the submitted article is the work of the submitting author(s) and is not plagiarized, wholly or in part. They must also make sure that the submitted article is original, is not wholly or in part a re-publication of the author's earlier work, and contains no fraudulent data.

It is also their responsibility to check that all copyrighted material within the article has permission for publication and that material for which the author does not personally hold copyright is not reproduced without permission.

Finally, authors should ensure that the manuscript submitted is not currently being considered for publication elsewhere.

2. AUTHOR'S RESPONSIBILITIES

E t i c a & P o l i t i c a/*E t h i c s & P o l i t i c s* is a peer-reviewed journal, and Authors are obliged to participate in our double blind peer review process.

Authors must make sure that all and only the contributors to the article are listed as authors. Authors should also ensure that all authors provide retractions or corrections of mistakes.

3. PEER REVIEW AND REVIEWERS' RESPONSIBILITIES

Both the Referee and the Author remain anonymous throughout the “double blind” review process. Referees are selected according to their expertise in their particular fields.

Referees have a responsibility to be objective in their judgments; to have no conflict of interest with respect to the research, with respect to the authors and/or with respect to the research funders; to point out relevant published work which is not yet cited by the author(s); and to treat the reviewed articles confidentially.

4. EDITORIAL RESPONSIBILITIES

Editors hold full authority to reject/accept an article; to accept a paper only when reasonably certain; to promote publication of corrections or retractions when errors are found; to preserve anonymity of reviewers; and to have no conflict of interest with respect to articles they reject/accept. If an Editor feels that there is likely to be a perception of a conflict of interest in relation to their handling of a submission, they will declare it to the other Editors. The other Editors will select referees and make all decisions on the paper.

5. PUBLISHING ETHICS ISSUES

Members of the Editorial Board ensure the monitoring and safeguarding of the publishing ethics. This comprises the strict policy on plagiarism and fraudulent data, the strong commitment to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when needed, and the strict preclusion of business needs from compromising intellectual and ethical standards.

Whenever it is recognized that a published paper contains a significant inaccuracy, misleading statement or distorted report, it will be corrected promptly. If, after an appropriate investigation, an item proves to be fraudulent,

it will be retracted. The retraction will be clearly identifiable to readers and indexing systems.

6. POLICY ON EDITORIAL NORMS AND STYLE

In accordance with the pluralist principle and the breadth of interests that characterize the editorial line of *Etica & Politica/Ethics & Politics*, the review leaves the contributors free to choose which style of quotation to adopt in the composition of their article. Of course, this style must conform to one of the two internationally recognized models in the area of scientific publications in the humanities, namely the Chicago A (equivalent to APA) or the Chicago B, both defined by *The Chicago Manual of Style*, 17th edition. Moreover, the reference to the complete source must contain all the information required by the ISO 690 standard, both if it is provided only in the final bibliography (Chicago A) and if it is provided in a note (Chicago B).

7. PAST ISSUES AND STATISTICS

Past issues with download and visitors statistics for each article are provided by EUT publisher through its official repository.:

<http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/4673>

EDITOR:

RICCARDO FANCIULLACCI (Venezia) riccardofanciullacci@libero.it

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

FERDINANDO G. MENGA (Caserta) ferdinandogiuseppe.menga@unicampania.it

EDITORIAL BOARD:

ELVIO BACCARINI (Rijeka) ebaccarini@ffri.hr

ROBERTO FESTA (Trieste) festa@units.it

GIOVANNI GIORGINI (Bologna) giovanni.giorgini@unibo.it

EDOARDO GREBLO (Trieste) edgreblo@tin.it

FABIO POLIDORI (Trieste) polidori@units.it

WEBMASTER:

ENRICO MARCHETTO (Trieste) enrico.marchetto@gmail.com

ITALIAN ADVISORY AND SCIENTIFIC BOARD:

B. ACCARINO (Firenze), A. ALLEGRA (Perugia), G. ALLINEY (Macerata), S. AMATO (Catania), M. ANZALONE (Napoli), D. ARDILLI (Modena), F. ARONADIO (Roma), G. AZZONI (Pavia), F. BACCHINI (Sassari), E. BERTI (Padova), M. BETTETINI (Milano), P. BETTINESCHI (Venezia), P. BIASETTI (Padova), G. BISTAGNINO (Milano) R. CAPORALI (Bologna), A.A. CASSI (Bergamo), G. CATAPANO (Padova), M. COSSUTTA (Trieste), L. COVA (Trieste), S. CREMASCHI (Vercelli), G. CEVOLANI (Lucca), R. CRISTIN (Trieste), U. CURI (Padova), A. DA RE (Padova), G. DE ANNA (Udine), B. DE MORI (Padova), P. DONATELLI (Roma), P. DONINI (Milano), M. FARAGUNA (Milano), M. FERRARIS (Torino), L. FLORIDI (Oxford), R. FREGA (Paris), S. FUSELLI (Padova), A. FUSSI (Pisa), C. GALLI (Bologna), R. GIOVAGNOLI (Roma), P. KOBAN (Torino), E. IRRERA (Bologna), E. LECALDANO (Roma), L.A. MACOR (Oxford), E. MANGANARO (Trieste), G. MANIACI (Palermo), R. MORDACCI (Milano), V. MORFINO (Milano), M. PAGANO (Vercelli), G. PELLEGRINO (Roma), V. RASINI (Modena-Reggio Emilia), M. REICHLIN (Milano), M. RENZO (Stirling), A. RIGOBELLO (Roma), P.A. ROVATTI (Trieste), S. SEMPLICI (Roma), A. SCHIAVELLO (Palermo), A. SCIUMÈ (Bergamo), F. TOTO (Roma), F. TRABATTONI (Milano), F. TRIFIRÒ (London), M.S. VACCAREZZA (Genova), C. VIGNA (Venezia), P. VIGNOLA (Guayaquil)

INTERNATIONAL ADVISORY AND SCIENTIFIC BOARD:

J. ALLAN (New Zealand), K. BALLESTREM (Germany), T. BEDORF (Germany), G. BETZ (Germany), W. BLOCK (USA), M. BYRON (USA), S. CHAMBERS (Canada), J. COLEMAN (UK), C. COWLEY (Ireland), W. EDELGLASS (USA), C.L. GESHEKTER (USA), A. KALYVAS (USA), M.R. KAMMINGA (Holland), J. KELEMEN (Hungary), F. KLAMPFER (Slovenia), M. KNOLL (Turkey), C. ILLIES (Germany), D. INNERARITY (Spain), A. LEVER (Switzerland), H. LINDAHL (Netherlands), J. MARTI (Spain), M. MATULOVIC (Croatia), J. MCCORMICK (USA), N. MISCEVIC (Croatia), A. MOLES (Hungary), L. PAULSON (France), A. PRZYLESBSKI (Poland), J. QUONG (USA) V. RAKIC (Serbia), A. SCHAAP (UK), B. SCHULTZ (USA), N. TARCOV (USA), D. WEBB (UK), J.P. ZAMORA BONILLA (Spain)