



# Filosofia Morale / Moral Philosophy

vol. 2, 2025

# FILOSOFIA MORALE/MORAL PHILOSOPHY

La rivista della Società Italiana di Filosofia Morale



Direttore Responsabile

Adriano Fabris

Direzione Editoriale

Anna Donise, Roberto Mordacchi

Redazione

Fabrizia Abbate (Final Editing), Mariafilomena Anzalone, Giulia Battistoni (Reviews Editor), Luca Bertolino, Stefano Biancu, Alessandro Chiessi, Carlo Chiurco, Giovanni Cogliandro, Giovanna Costanzo, Michel Croce, Marco Deodati, Roberto Formisano, Simone Grigoletto, Stefania Lombardi, Fabio Mazzocchio, Orietta Ombrosi, Federica Pitillo (Peer review Editor), Anna Pia Ruoppo, Maria Russo, Simone Stancampiano, Alessandro Volpe (Peer review Editor)

Comitato scientifico

Stefania Achella, Francesco Adorno, José Ángel Agejas Esteban, Andrea Aguti, Luigi Alici, Robert Audi, Roberto Celada Ballanti, Maria Cristina Bartolomei, Rossella Bonito Oliva, Angelo Campodonico, Giovanna Costanzo, Antonio Da Re, Mario De Caro, Adriano Fabris, Jean Marc Ferry, Luca Fonnesu, Rainer Forst, Marina Garcés Mascareñas, Benedetta Giovanola, Paolo Gomasasca, Vittorio Höhle, Irene Kajon, Sandro Mancini, Carmelo Meazza, Francesco Miano, Alessio Musio, Julian Nida-Rümelin, Riccardo Panattoni, Maria Teresa Pansera, Corinne Pelluchon, Adriano Pessina, Vallori Rasini, Paola Ricci Sindoni, Alfredo Rocha de la Torre, Maria Vita Romeo, Laura Santos, Giovanni Scarafile, Sally Sedgwick, Petr Urban, Maria Silvia Vaccarezza, Klaus Vieweg, Carmelo Vigna, Marcello Vitali Rosati, Linda Zagzebski

Tutti i saggi scientifici vengono sottoposti a double-blind peer review

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

<https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/MF/index>

ISSN: 2785-5457

ISBN: 9791222328041

© 2025 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

This is an open access journal distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC BY-NC-ND 4.0).

# Indice

- 5 Anna Donise, Roberto Mordacci, *Editoriale*

## Articoli

- 17 Elisa Buzzi, *Artificiale o intelligente: quale immagine dell'essere umano?*
- 33 Calogero Caltagirone, Lucy Conover, Livio Fenga, Federica Russo, Dolores Sanchez, Angelo Tumminelli, *On the Relationship Between Interpersonal Trust and Technological Reliability: Some Reflections on Trustworthy AI in the AI Act*
- 53 Jonas Gamborg Lillebø, „Diachrone Hierarchie“ in der Geschichtsschreibung. Geschichtstheoretische Kategorien Reinhart Kosellecks diskutiert im Lichte von Louis Dumont
- 77 Giulio Pennacchioni, *Per un paradigma sostenibile: oltre il riduzionismo tecnico della sostenibilità*
- 103 Stefano Pinzan, *Kant and Schiller on the Harmony between Reason and Sensibility*

## Discussioni

*Cinema, cittadinanza ed educazione: plasmare immaginari democratici / Cinema, Citizenship, and Education: Shaping Democratic Imagery*  
a cura di Maria Russo e Lorenza Bottacin Cantoni

- 127 Raffaele Ariano, *Ethics and the Other in Long-form Television Series: Two Case Studies*
- 141 Pietro Bianchi, *Filming Capital, Masking Democracy: Cinema and the Politics of Appearance*
- 149 Maria Calabretto, *Can We Still Talk about Cinema? Screens, Movie Theaters, and Streaming Platforms*

- 161 Alessandro D'Antone, *Da Althusser a Polanski: temporalità differenziale e infrazione della teleologia nella pedagogia materialista* di El Nost Milan
- 175 Alessandra Pantano, *Pensare con la filosofia e con il cinema. Una riflessione a partire da Roland Barthes*
- 187 Aldo Pisano, *Abbiamo ancora bisogno dei cattivi (?)*. *Genesi del Villain e 'pedagogia del reale' nell'immaginario cinematografico contemporaneo*

### **Recensioni**

- 201 Laura Anna Macor, *Il mestiere di uomo. La concezione pratica della filosofia nel tardo illuminismo tedesco*, Morcelliana, Brescia 2023, pp. 208 (Giulia Battistoni)
- 209 Guido Cusinato, *Vuoto aurorale*, Il melangolo, Genova 2025, pp. 200 (Lorenzo Cavallo)
- 215 Giulia Battistoni, *Il privilegio della follia. Hegel tra diritto, morale e antropologia*, il Mulino, Bologna 2024, pp. 280 (Giovanna Costanzo)
- 219 Valentina Questa, *Storia naturale della soggettività. Filosofia, etologia, psicopatologia*, Rosenberg & Sellier, Torino 2024, pp. 185 (Giorgia Redi)

Anna Donise\* e Roberto Mordacci\*\*

## Editoriale

«Un'immagine ci teneva prigionieri. E non potevamo venirne fuori, perché giaceva nel nostro linguaggio, e questo sembrava ripeterla inesorabilmente». Per quanto consunta, questa intuizione di Wittgenstein, espressa nel §115 delle *Ricerche filosofiche* (1953), risulta ancora più appropriata a descrivere la condizione della cultura diffusa nel contemporaneo. Wittgenstein la enunciava come una presa di coscienza del potenziale inganno che il linguaggio, incluso quello scientifico che egli stesso aveva celebrato nel *Tractatus logico-philosophicus* (1921), può intessere intorno alla nostra coscienza del mondo. Non aveva torto e il suo monito è valido tutt'ora. Ma le cose sono un po' cambiate.

La differenza nell'oggi è che la metafora dell'immagine non è più una metafora: ciò che incatena gran parte del nostro pensare e agire è *letteralmente* un'immagine, o più precisamente una sequela ininterrotta, un flusso frammentato e incoerente di immagini, sempre più flebilmente collegate soltanto da un unico, categorico imperativo: intrattenere, senza dar tempo in mezzo. L'immagine è per così dire fuoriuscita dal linguaggio, ripetendo inesorabilmente solo il proprio presentarsi e ripresentarsi nei rilanci, nei commenti, nella trasformazione in "meme", nel diventare notizia solo in quanto immagine. Non è un fenomeno nuovo, naturalmente, ma nell'epoca digitale ha assunto una diffusione, una profondità di penetrazione e una persistenza che sembra voler privare il linguaggio – verbale, ma non solo – della sua capacità critica, del suo imporre una rielaborazione, della necessità di una risignificazione, che viene comodamente annullata in un semplice "ripostare".

Se questo sembra essere un fenomeno caratterizzante del tempo presente, naturalmente esso non significa né che le forme del linguaggio verbale siano scomparse, né che l'immagine stessa – in qualunque forma – non sia potenzialmente attraversata da un'istanza critica, dalla possibilità di scardinare la gabbia che già il linguaggio – denunciava Wittgenstein

\* Università degli Studi di Napoli Federico II – [anna.donise@unina.it](mailto:anna.donise@unina.it)

\*\* Università Vita-Salute San Raffaele, Milano – [mordacci.roberto@unisr.it](mailto:mordacci.roberto@unisr.it)

– rischiava di imporci. Lungo il percorso dal predominio del linguaggio all’egemonia dell’immagine numerose mediazioni si sono create e hanno sperimentato modalità nuove di pensiero critico, differenti esercizi della riflessione morale e forme di analisi politica acute ed efficaci. Il veicolo principale di questo *pensiero per immagini* – in quanto altro dal mero intrattenimento – è stato ed è certamente il cinema. Nel tempo, ma fin dalle origini, esso si è presentato come una problematizzazione del reale, una messa in questione delle convenzioni e dell’ordine sociale stabilito, anche quando è stato irretito nella propaganda o nel gioco di assuefazione del pubblico a un certo tipo di esistenza. Il vero e proprio cinema, in opposizione ai meri “film” e soprattutto alla televisione – entrambi per natura miranti esclusivamente ad intrattenere – è sempre stato uno spazio lievemente disturbante, moralmente sospetto o inquietante, persino politicamente pericoloso.

Le potenzialità etico-filosofiche del cinema sono state sondate da tempo, in una letteratura scientifica ormai consolidata e in corsi (universitari e non) dedicati in tutto il mondo. Un analogo lavoro di etica dell’immagine digitale o “social” si potrà fare (e si sta già facendo) man mano che si chiariscono la forma e gli scopi reali di quelle modalità di comunicazione. Ma intanto, la prassi del cinema, la sua teoria e la sua esperienza come spettatori – inclusa l’esperienza di visione sul piccolo schermo e nelle serie TV – restano una caratteristica importante, per certi aspetti decisiva, dell’ambiente d’immagini in cui ci troviamo. E dunque, proseguire e affinare la capacità di comprensione etico-filosofica delle opere-cinema, a tutti i livelli, è un compito cui non ci si può sottrarre.

Così, la sezione Discussioni del presente fascicolo ospita una serie di contributi raccolti sotto il titolo *Cinema, cittadinanza ed educazione: plasmare immaginari democratici*, intrecciando etica e politica come metodi di osservazione e di impiego delle immagini per orientare un agire più consapevole. In questa prospettiva, Raffaele Ariano propone un’analisi di due fortunate serie TV (*The Man in the High Castle*, Amazon Prime Video 2015-2019 e *Better Call Saul*, AMC 2015-2022) nell’ottica della critica che interpreta la letteratura e il cinema come esplorazioni su che cosa significhi essere umani. In una vena più direttamente ispirata dalla tradizione critica di derivazione marxiana, Pietro Bianchi interpreta il cinema come un dispositivo che, attraverso l’apparenza, svela le contraddizioni della società capitalistica, in particolare in relazione alle basi della democrazia. Il confronto fra il cinema e lo streaming, ossia fra la fruizione condivisa e l’esperienza solitaria della visione è svolto da Maria Calabretto, che mette in evidenza come il diverso tipo di fruizione comporti una separazione fra gli individui che li priva di un’esperienza culturale e simbolica comune. Il contributo di Alessandro D’Antone si rivolge invece al teatro (*El nost Milan* di Bertolazzi, 1893) in relazione con il cinema

(*Carnage* di Polanski, 2011), confrontando il diverso rapporto fra queste forme d'arte e l'educazione del pubblico. Alessandra Pantano riprende, sempre in chiave pedagogica, le riflessioni di Roland Barthes sull'immagine come luogo in cui si può esercitare il "terzo senso", ossia la capacità di cogliere elementi non discorsivi né didascalici all'interno e oltre l'esperienza visiva. Aldo Pisano indaga la figura del "cattivo" (*villain*) in alcuni film, in particolare di produzione disneyana, utilizzando sia alcuni strumenti della teorizzazione sull'empatia offerti dall'opera di Theodor Lipps sia in generale un approccio di etica narrativa.

Nell'insieme, le indagini sul cinema mostrano che esso va interpretato come apparato a un tempo critico ed educativo, sempre esposto alla propaganda e al mero *divertissement*, ma capace di attivare per vie anche non del tutto consapevoli un tipo di sensibilità alternativa all'ovvietà del quotidiano. È in questo senso che, anzitutto, l'arte cinematografica rappresenta l'occasione per un tipo di riflessione specificamente morale e politica di cui si avverte un acuto bisogno.

La sezione Articoli pur mantenendo – come è proprio della nostra rivista – una varietà di temi, offre al lettore una serie di questioni attraversate da un intento comune: riaffermare la centralità dell'essere umano, della responsabilità e del pensiero critico di fronte alla trasformazione e alle evoluzioni del mondo.

Dalla citazione di Wittgenstein con cui abbiamo aperto questo *Editoriale* prende le mosse anche il saggio di Elisa Buzzi, che affronta una questione centrale della contemporaneità, ovvero come l'intelligenza artificiale stia modificando la stessa immagine dell'umano, plasmando il modo in cui comprendiamo noi stessi e il mondo. Confrontandosi in particolare con un recente lavoro dello psichiatra fenomenologo Thomas Fuchs, il testo si concentra sull'ambito medico, considerato come un caso esemplare. L'uso dell'IA nella diagnostica e nella ricerca offre indubbi vantaggi, ma rischia di trasformare la medicina in una pratica puramente tecnico-ingegneristica, dove la relazione tra medico e paziente viene sostituita da un rapporto di tipo meccanico. L'Autrice propone un "nuovo umanesimo dell'incarnazione", capace di integrare le innovazioni tecnologiche senza perdere di vista la dignità, la libertà e la vulnerabilità dell'essere umano.

Al confronto con le nuove sfide poste all'umano dall'AI è dedicato anche il secondo contributo, firmato da Calogero Caltagirone, Lucy Conover, Livio Fenga, Federica Russo, Dolores Sanchez e Angelo Tumminelli, che esplorano il concetto di fiducia anche in relazione al recente AI Act dell'Unione Europea. Gli Autori si chiedono se sia possibile "fidarsi" di una macchina e, più in generale, come si possa parlare di "*Trustworthy AI*" senza scivolare nell'antropomorfismo. La fiducia nei confronti dell'AI non può essere connessa a una qualità dell'artefatto stesso, ma va

intesa in senso relazionale: è l'intera rete di relazioni tra utenti, progettisti, istituzioni e dispositivi a generare fiducia o sfiducia. Il saggio propone quindi un ampliamento semantico del concetto di fiducia, capace di conciliare la dimensione antropologica con quella normativa. In questo senso, il Trustworthy AI auspicato dall'UE non implica l'attribuzione di qualità morali alle macchine, ma la costruzione di un ambiente tecnico e legale in cui la fiducia umana possa essere sostenuta da procedure affidabili e da un uso etico delle tecnologie.

Segue l'articolo di Jonas Gamborg Lillebø che mette a confronto la filosofia della storia di Reinhart Koselleck con l'antropologia culturale di Louis Dumont. Koselleck ha mostrato come la modernità si caratterizzi per un'accelerazione del tempo storico e per la frattura tra "spazio d'esperienza" e "orizzonte d'attesa", mentre Dumont ha introdotto la nozione di "gerarchia diacronica" per descrivere la trasformazione dei valori nel corso della storia. Lillebø sostiene che le due prospettive si integrano: la storia non procede in modo lineare, ma attraverso ristrutturazioni di senso e di valore che riflettono tensioni gerarchiche interne alle culture. Il suo obiettivo è dunque ridefinire la storiografia come una pratica capace di cogliere la pluralità dei tempi e delle prospettive, oltre la visione evolutiva e progressiva tipica della modernità. Giulio Pennacchioni si concentra invece sulla crisi ambientale e sul concetto di sostenibilità, osservando che il dibattito contemporaneo tende a ridurre la sostenibilità a un problema tecnico, risolvibile con strumenti scientifici o gestionali. Tale approccio, tuttavia, trascura la dimensione etica e antropologica della questione. La vera sostenibilità, secondo l'Autore, non può essere misurata soltanto in termini di efficienza, ma deve fondarsi sulla responsabilità verso le generazioni future, sulla giustizia ecologica e su una rinnovata alleanza tra uomo e natura. Riprendendo pensatori come Hans Jonas e Serge Latouche, Pennacchioni propone di superare il paradigma tecnocratico attraverso una visione "post-riduzionista" che ricolloca la tecnica entro i limiti del vivente e riconosce la necessità di una conversione culturale. La sostenibilità diventa così un progetto morale e comunitario, non solo un obiettivo scientifico o economico. Chiude la sezione degli articoli il contributo di Stefano Pinzan, che analizza il dialogo tra Kant e Schiller sul rapporto tra ragione e sensibilità, mostrando come il secondo sviluppi e completi l'etica kantiana. Mentre per Kant l'agire morale deve essere guidato esclusivamente dalla ragione, Schiller cerca una riconciliazione tra dovere e inclinazione, tra necessità morale e piacere sensibile. L'idea di grazia schilleriana rappresenta questa armonia: l'azione buona non appare forzata, ma spontanea e bella, perché la moralità si è interiorizzata fino a diventare naturale. Pinzan suggerisce che questo modello estetico dell'etica possa offrire un correttivo alla rigidità kantiana, aprendo la strada a una concezione dell'uomo in cui libertà e natura non si escludono, ma si completano a vicenda.

Infine, la sezione recensioni presenta e discute alcune pubblicazioni recenti che intersecano non solo la filosofia morale, ma più in generale la filosofia pratica, l'antropologia e temi al confine con la psicologia e con l'arte.

Pubblichiamo qui le call for papers dei prossimi due fascicoli della rivista:

- Call for papers n. 9 (1/2026): *Il concetto di abitudine e il rapporto tra abitudine e autonomia / The concept of habit and the relation between habit and autonomy.*
- **Scadenza / Deadline: 30.03.2026**

### **Italiano:**

Il concetto di abitudine occupa un posto centrale nella riflessione filosofica, psicologica e antropologica: esso rappresenta al tempo stesso una forma di adattamento e una soglia di libertà. L'abitudine struttura la vita umana, stabilizza le azioni e rende possibile la continuità dell'esperienza; e tuttavia, proprio perché radicata nella ripetizione e nella passività, sembra minacciare l'autonomia e la capacità di iniziativa. La filosofia moderna e contemporanea ha oscillato tra queste due polarità. Da Aristotele a Hume, da Kant a Bergson, da Dewey a Merleau-Ponty, l'abitudine è stata intesa ora come virtù formativa, ora come inerzia meccanica, ora come condizione incarnata della libertà. In un tempo in cui le nostre abitudini sono sempre più plasmate da tecnologie, algoritmi e ambienti digitali, la domanda torna urgente: fino a che punto l'abitudine sostiene l'autonomia, e quando invece la erode?

Questa sezione Discussioni intende esplorare criticamente la dialettica tra abitudine e autonomia, considerandola da prospettive diverse – storiche, teoretiche, etiche e politiche – e favorendo un dialogo interdisciplinare tra filosofia, scienze cognitive, etica applicata e teoria sociale. L'obiettivo è un'ampia discussione che indaghi se l'abitudine debba essere intesa come un limite dell'autonomia o, al contrario, come la sua condizione pratica: una forma di "ragione incarnata" che rende possibile l'azione libera e stabile nel mondo.

Saranno particolarmente apprezzati contributi che affrontino i seguenti ambiti di ricerca:

1. Storia del concetto di abitudine in prospettiva morale, connessa al pensiero di uno o più autori;
2. Abitudine e libertà: l'abitudine come forma incarnata di razionalità pratica; la ripetizione come condizione della scelta e della deliberazione.

3. Etica e formazione del carattere: virtù, costumi, pratiche educative, *ethos* comunitario.
4. Abitudine e potere: la dimensione sociale e politica dell'automatismo; l'abitudine come strumento di controllo o di resistenza.
5. Corpo, mente e tecnica: neuroscienze e filosofia della mente; l'automatizzazione del gesto.
6. *Hexis*, *habitus* e abitudine: il passaggio dalle inclinazioni alle disposizioni stabili e alla consuetudine; natura e formazione delle identità pratiche.
7. Abitudine, assuefazione alla sottomissione e rivolta: il rapporto fra abitudine e forze sociali trasformative.
8. L'identità personale è soltanto un'abitudine?

### English:

The concept of habit occupies a central place in philosophical, psychological, and anthropological thinking: it represents both a form of adaptation and a threshold of freedom. Habit structures human life, stabilizes actions, and makes the continuity of experience possible; and yet, precisely because it is rooted in repetition and passivity, it seems to threaten autonomy and the capacity for initiative. Modern and contemporary philosophy has oscillated between these two polarities. From Aristotle to Hume, from Kant to Bergson, from Dewey to Merleau-Ponty, habit has been understood sometimes as a formative virtue, sometimes as mechanical inertia, and sometimes as the embodied condition of freedom. At a time when our habits are increasingly shaped by technologies, algorithms, and digital environments, the question becomes urgent: to what extent does habit support autonomy, and when does it erode it?

This Discussions section aims to critically explore the dialectic between habit and autonomy, considering it from different perspectives—historical, theoretical, ethical, and political—and fostering an interdisciplinary dialogue between philosophy, cognitive science, applied ethics, and social theory. The goal is a broad discussion that investigates whether habit should be understood as a limitation of autonomy or, on the contrary, as its practical condition: a form of “embodied reason” that makes free and stable action in the world possible.

Contributions addressing the following areas of research will be particularly appreciated:

1. History of the concept of habit from a moral perspective, connected to the thinking of one or more authors.
2. Habit and freedom: habit as an embodied form of practical rationality; repetition as a condition of choice and deliberation.

3. Ethics and character formation: virtues, customs, educational practices, community ethos.
  4. Habit and power: the social and political dimension of automatism; habit as an instrument of control or resistance.
  5. Body, mind, and technique: neuroscience and philosophy of mind; the automation of gesture.
  6. *Hexis, habitus*, and habit: the transition from inclinations to stable dispositions and custom; nature and formation of practical identities.
  7. Habit, addiction to submission, and revolt: the relationship between habit and transformative social forces.
  8. Is personal identity just a habit?
- Call for papers n. 10 (2/2026): *Valori tra relativismo e assolutismo. Prospettive storiche, teoriche e pratiche / Values between relativism and absolutism*
  - **Scadenza / Deadline: 30.09.2026**

### Italiano:

Il dibattito sui valori, e in particolare sulla tensione tra relativismo e assolutismo, rappresenta una delle questioni più feconde e controverse della riflessione filosofica. In un'epoca segnata da pluralismo culturale, trasformazioni sociali e crisi delle certezze normative, la domanda sul fondamento dei valori torna a imporsi, con forza crescente: esistono valori universali, validi per tutti e in ogni tempo, oppure ogni valore è storicamente e culturalmente determinato?

Tra la pretesa di universalità e il rischio di frammentazione relativistica si colloca lo spazio di una ricerca rinnovata, capace di interrogare le condizioni di possibilità del giudizio morale, del dialogo interculturale e della convivenza politica. La filosofia, la storia delle idee e le scienze umane sono chiamate a riflettere su come i valori nascano, si trasformino e si traducano in pratiche concrete, senza perdere il riferimento alla dignità dell'umano.

Questa sezione Discussioni si propone di esplorare il tema da prospettive molteplici – storiche, teoretiche, pratiche e applicative – favorendo il confronto tra approcci filosofici, etici, politici e antropologici.

Saranno accolti contributi che affrontino, tra gli altri, i seguenti ambiti di indagine:

1. Radici storiche del relativismo e dell'assolutismo del valore, con particolare attenzione ai valori moralmente connotati.

2. Fondamenti teorici del valore: ontologia, assiologia, ragion pratica, metaetica, fenomenologia ed ermeneutica dei valori.
3. Etica normativa e valori: qual è il criterio di validità dei valori nella prassi concreta e in quale senso i valori sono principi d'azione; come si risolvono i conflitti fra valori.
4. Valore e storia: la variazione dei valori all'interno di una stessa cultura nel tempo, la sfida che questo pone a un'interpretazione non relativista dei valori.
5. Valore e dimensione politica e giuridica: che ruolo hanno i valori in rapporto alla giustizia politica e all'esercizio del diritto.
6. Il concetto di valore in relazione agli scenari contemporanei dell'etica pratica: etica economica, bioetica, ambiente, intelligenza artificiale, comunicazione digitale, etica pubblica e professionale, etica sociale.
7. Valori ed eguaglianza: il rapporto fra pluralismo dei valori ed eguaglianza morale e politica.
8. Analisi teorica approfondita di singoli valori o gruppi di valori.

### **English:**

The debate on values, and in particular on the tension between relativism and absolutism, is one of the most fruitful and controversial issues in philosophical reflection. In an era marked by cultural pluralism, social transformations, and a crisis of normative certainties, the question of the foundation of values is becoming increasingly pressing: are there universal values, valid for everyone and at all times, or is every value historically and culturally determined?

Between the claim to universality and the risk of relativistic fragmentation lies the space for renewed research, capable of questioning the conditions of possibility of moral judgment, intercultural dialogue, and political coexistence. Philosophy, the history of ideas, and the humanities are called upon to reflect on how values arise, transform, and translate into concrete practices, without losing sight of human dignity.

This Discussions section aims to explore the theme from multiple perspectives—historical, theoretical, practical, and applied—encouraging comparison between philosophical, ethical, political, and anthropological approaches.

Contributions addressing the following areas of investigation, among others, will be welcome:

1. Historical roots of relativism and absolutism of value, with particular attention to morally connoted values.

2. Theoretical foundations of value: ontology, axiology, practical reason, metaethics, phenomenology, and hermeneutics of values.
3. Normative ethics and values: what is the criterion of validity of values in concrete practice and in what sense are values principles of action; how conflicts between values are resolved.
4. Value and history: the variation of values within the same culture over time, the challenge this poses to a non-relativistic interpretation of values.
5. Value and the political and legal dimension: what role do values play in relation to political justice and the exercise of law.
6. The concept of value in relation to contemporary scenarios of practical ethics: economic ethics, bioethics, the environment, artificial intelligence, digital communication, public and professional ethics, social ethics.
7. Values and equality: the relationship between pluralism of values and moral and political equality.
8. In-depth theoretical analysis of individual values or groups of values.



## Articoli



Elisa Buzzì\*

## Artificiale o intelligente: quale immagine dell'essere umano?

### Abstract

Artificial or intelligent: what image of the human being?

AI is currently reshaping not only human practices and relations, but our very notion of the human being. Such epochal change should push the ethical reflection to challenge the naturalistic and functionalist assumptions underlying the scientific vision of the human. Even though these assumptions emerge with clarity in post-humanism, they constitute the broader background of modernity. A renewed humanism is needed to defend the dignity and freedom of the human person.

### Keywords

Human being, Artificial Intelligence, Humanism, Post-humanism, Medicine.

### 1. Un'immagine dell'essere umano

“Un'immagine ci tiene prigionieri” (*Ein Bild hielt uns gefangen*): con questa citazione di Wittgenstein, Charles Taylor inizia *Retrieving Realism*, scritto in collaborazione con Hubert Dreyfus<sup>1</sup>. Wittgenstein, nota Taylor, si riferisce all'immagine della mente che sottende l'epistemologia moderna da Cartesio in poi, ma non solo; infatti, “quello che [Wittgenstein] vuol dire usando il termine immagine è che si tratta di qualcosa di diverso e più profondo di una teoria. Si tratta di una comprensione di sfondo, per lo più non riflessa (*largely unreflected-upon background understanding*), che funge da contesto e pertanto influenza tutte le nostre teorie”<sup>2</sup>. Anche a prescindere dal riferimento specifico all'immagine della mente, quello che vale la pena sottolineare è proprio il termine “immagine”: non una teoria scientifica, filosofica o teologica argomentata, ma

\* Università degli Studi di Brescia.

<sup>1</sup> H. Dreyfus, C. Taylor, *Retrieving Realism*, Harvard University Press, Cambridge-London 2015, p. 1.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

qualcosa di “più profondo” di qualsiasi teoria, che è comune a più teorie e proprio per questo condiziona e plasma teorie anche diverse tra loro.

Il termine immagine ritorna anche in Thomas Fuchs, che inizia il suo testo, *In Defense of the Human Being*, rifacendosi a un pensiero di Karl Jaspers che completa l’affermazione di Wittgenstein caricandola di tutta la sua serietà antropologica ed etica: “L’immagine dell’essere umano che riteniamo vera – scrive Jaspers – diventa essa stessa un fattore delle nostre vite. Essa determina le modalità con cui ci rapportiamo a noi stessi e agli altri, determina i nostri atteggiamenti esistenziali e le nostre scelte”<sup>3</sup>.

Anche in questo caso, è un’immagine, non una teoria pienamente esaminata, ciò che determina la coscienza che abbiamo di noi stessi, degli altri e della realtà. Si comprende così perché Fuchs ritenga necessario premettere alla sua apologia dell’essere umano la citazione di Jaspers. La sua preoccupazione, infatti, non è “difendere l’umanità da una accusa» ma dalla messa in questione dell’«immagine umanistica dell’uomo”<sup>4</sup>, i cui tratti fondamentali sono così descritti:

Al centro di questa immagine è la persona umana come essere fisico o incarnato, come un essere libero, autodeterminantesi e ultimamente come essere essenzialmente sociale, connesso ad altri. Secondo questa visione, le persone non sono puri spiriti o monadi coscienti, ma esseri incarnati in un corpo, esseri viventi. E le persone non esistono al singolare, ma solo in un comune spazio relazionale. Le definizioni che costituiscono un’immagine umanistica, personale dell’umanità, culminano e si sintetizzano nel concetto di dignità umana, inteso come rivendicazione di riconoscimento che gli esseri umani avanzano attraverso la loro esistenza e coesistenza corporea.<sup>5</sup>

La minaccia che incombe su questa immagine di essere umano, che è a fondamento dell’idea stessa di dignità della persona, proviene da un’altra immagine che si è formata nel corso degli ultimi secoli della nostra cultura e oggi culmina nelle visioni di transumanisti come Hans Moravec, Yuval Harari (per il quale “l’Homo sapiens è un algoritmo obsoleto”) e Ray Kurzweil, che da circa vent’anni profetizza l’avvento della “singolarità”, cioè della fusione tra uomo e macchina<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Artemis, Zürich 1948, cit. in T. Fuchs, *In Defense of Human Being. Foundational Questions of an Embodied Anthropology*, Oxford University Press, Oxford 2021, p. 1.

<sup>4</sup> T. Fuchs, *In Defense of the Human Being*, cit., p. 2.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> H. Moravec, *L’avenir des robots et l’intelligence humaine*, Odile Jacob, Paris 2019; Y.N. Harari, *Sapiens. A Brief History of Humankind*, 2011; tr. it. *Sapiens. Da animali a dèi. Breve storia dell’umanità*, Bompiani, Milano 2018; Id., *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, 2016; tr. it. *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano 2018; R. Kurzweil, *The Singularity is Nearer*; tr. it.: *La singolarità è più vicina*, Apogeo, Milano 2024; P. Be-

Tuttavia, in alcuni suoi tratti fondamentali questa immagine forse non è così estranea al nostro modo di pensare, per lo meno essa costituisce il *background understanding* della cultura in cui siamo immersi e in qualche modo ci condiziona.

Ancora Fuchs osserva che la difesa dell'essere umano e della sua dignità deve arrivare a questo livello di profondità, fino a “criticare gli assunti alla base della *visione scientificistica degli esseri umani* ... acriticamente adottati”<sup>7</sup>. Tali assunti, secondo lo studioso tedesco, sono: il *naturalismo* riduzionista per cui “non ci sono fenomeni che sfuggono a una spiegazione scientifica esaustiva. In particolare, la soggettività, la mente, la coscienza possono essere ricondotti a processi fisici o fisiologici, ... prodotti di determinati processi neurali”<sup>8</sup>; l'*eliminazione del vivente* ovvero il meccanicismo per cui “le bioscienze considerano gli organismi come macchine biologiche controllate da programmi genetici”<sup>9</sup>; e il *funzionalismo*, ovvero l'idea che riduce i fenomeni di coscienza al trattamento di informazioni neurali che trasformano uno stimolo in entrata (*input*) in un risultato in uscita (*output*) secondo regole algoritmiche. In base a tali assunti diviene possibile l'equiparazione dell'essere umano alla macchina e la migrazione dell'intelligenza umana all'Intelligenza Artificiale, poiché i “processi digitali possono funzionare su ogni hardware e possono essere simulati da sistemi artificiali”. Ma, in questo modo, conclude Fuchs, “non è l'esperienza soggettiva ma solo la funzione, cioè trattamento di dati e relativo prodotto, che costituisce la mente” e, di conseguenza, “la soggettività, l'autocoscienza e l'autodeterminazione diventano epifenomeni in cui possiamo anche credere nella vita quotidiana, ma che in realtà indicano solo ingenuità e nostalgia”<sup>10</sup>.

Il dibattito odierno sull'Intelligenza Artificiale può diventare l'occasione di un ripensamento dell'immagine di essere umano che è fattore delle nostre vite. Chiedersi in che senso l'IA possa essere ‘intelligente’ solleva un interrogativo radicale sul soggetto dell'intelligenza, o, meglio, sull'assenza di un soggetto nell'IA. Nello spazio lasciato da questa assenza si possono insinuare molte riflessioni, ma in primo luogo ci si può chiedere: di che cosa dobbiamo parlare? Non solo dell'IA, o meglio anche dell'IA, per antonomasia un agire senza soggetto, come occasione per gettare uno sguardo su quell'immagine riduzionista, mecca-

nanti, *The Cyborg: corpo e corporeità nell'epoca del post-umano. Prospettive antropologiche e riflessioni etiche per un discernimento morale*, Cittadella Editrice, Assisi 2023.

<sup>7</sup> T. Fuchs, *In Defense of the Human Being*, cit., p. 3.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Ivi, p. 4.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

nicista e funzionalista dell'essere umano, del pensiero umano, dell'agire umano. Un'immagine che ci condiziona al punto che ci fa talvolta pensare all'IA e parlare dell'IA come se fosse, non proprio una persona, ma quasi un soggetto, in quella zona grigia in cui la simulazione si confonde con la realtà e rischiamo di cedere a una "visione computeromorfica dell'intelligenza umana e ... una visione antropomorfica dell'intelligenza artificiale"<sup>11</sup>.

È quindi non solo inevitabile, ma anche appropriato prendere l'IA come punto d'attacco di una riflessione sulla questione antropologica, perché l'IA sta già avendo e avrà sempre di più un impatto massiccio in tutti gli ambiti della nostra vita, «nel modo in cui concepiamo noi stessi, il mondo e le interazioni tra noi e con il mondo»<sup>12</sup>. In questo senso lo sviluppo di questa tecnologia, o meglio, di questo insieme di tecnologie, frutto a loro volta della "rivoluzione digitale"<sup>13</sup>, rappresenta senza dubbio un salto qualitativo nel progresso tecnoscientifico in grado di provocare profondi cambiamenti e la percezione di questo passaggio epocale suscita interrogativi, speranze e timori. Per affrontare questa crisi si invocano procedure, regole, norme. Una "governance etico-tecnica" del digitale e dell'IA, come la definisce Luciano Floridi<sup>14</sup>, è senza dubbio indispensabile, ma può non essere sufficiente. I cambiamenti che la rivoluzione digitale e l'IA introducono nelle nostre vite, relazioni, pratiche, le loro opportunità e i loro rischi, richiedono un salto qualitativo anche nella riflessione, un potenziamento della riflessione etica, senza dubbio, ma anche antropologica e, si passi il termine, metafisica. Un aspetto positivo dell'IA, una opportunità che essa offre, è proprio il fatto che costringe a questo livello radicale di critica degli assunti e dei presupposti non riflessi dell'immagine di noi stessi e del mondo.

## 2. La tecnica come forma dell'agire

Prima di procedere sono opportune due precisazioni, che riguardano la questione della tecnica e dell'IA come forma dell'agire.

<sup>11</sup> Ivi, p. 6.

<sup>12</sup> L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi opportunità, sfide*, Cortina, Milano 2022, p. 290.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 21-37.

<sup>14</sup> Ivi, p. 86: "La sfida che ci attende non sarà tanto quella dell'innovazione digitale di per sé quanto piuttosto quella della governance del digitale, compresa l'IA". Nell'immediato futuro "si tratterà meno di risolvere alcuni problemi e più di decidere quali problemi valga la pena di risolvere, perché, per quali finalità, con quali costi, trade-off e conseguenze accettabili" (ivi, p. 52) e questo allo scopo di "anticipare e guidare lo sviluppo etico dell'innovazione tecnologica" (ivi, p. 142).

## 2.1 La questione della tecnica

Una prima, necessaria, precisazione prende spunto dal giudizio di Heidegger, cui gran parte della riflessione sulla tecnica del '900 fino ai nostri giorni è debitrice:

Restiamo sempre prigionieri della tecnica e incatenati a essa, sia che la accettiamo con entusiasmo sia che la neghiamo con veemenza. Ma siamo ancora più gravemente in suo potere quando la consideriamo qualcosa di neutrale, infatti questa rappresentazione, che oggi si tende ad accettare con particolare favore, ci rende completamente ciechi di fronte all'essenza della tecnica.<sup>15</sup>

Ancor oggi l'idea che la tecnica sia eticamente neutrale è un pregiudizio radicato<sup>16</sup>. La tecnica, si sostiene, è solo un insieme di strumenti, tutto dipende dall'uso che un essere umano ne fa, dalle sue intenzioni, dalla sua libertà. Come notava Norman Wiener agli albori dell'IA: "Il pericolo della macchina per la società non proviene dalla macchina in sé, ma da ciò che l'uomo fa della macchina"<sup>17</sup>. Questo è vero, ma solo in parte; le cose non sono così semplici e si complicano tanto più, quanto più la tecnica è potente e pervasiva. Identificare la tecnica, soprattutto la tecnica contemporanea, con un armamentario di strumenti neutrali corrisponde a una visione anacronistica, caratterizzata da una comprensione limitata della natura della tecnologia, in particolare della tecnologia contemporanea – da "analfabeti tecnologici" sostiene McLuhan – e, soprattutto, influenzata da una impostazione autoreferenziale che già è propria della tecnica stessa.

La tecnica non è antropologicamente ed eticamente neutrale in quanto tende a costituire un "orizzonte di senso". Come osserva Leon Kass, la tecnica è "un modo di pensare, credere e sentire, un modo di stare nel mondo e di porsi nei suoi confronti... formulare la questione della tecnologia in termini di problema della tecnologia è [già] di per sé una manifestazione del pensiero tecnologico"<sup>18</sup>. La tecnica come orizzonte di senso genera una mentalità che condiziona tutti, chi più chi meno, indipendentemente dalla propria perizia tecnologica. La disposizione "al

<sup>15</sup> M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 5.

<sup>16</sup> Cfr. di chi scrive, *La questione della tecnica*, in E. Buzzi, P. Priori (a cura di), *Educazione e nuove tecnologie. La questione dell'umano*, Itaca, Castel Bolognese 2025, pp. 105-132.

<sup>17</sup> N. Wiener, *The Human Use of Human Being. Cybernetics and Society*, Houghton Mifflin Co., Boston 1950, p. 160.

<sup>18</sup> L.R. Kass, *La sfida della bioetica. La vita, la libertà e la difesa della dignità umana*, Lindau, Torino 2007, p. 54.

dominio razionale” dell’ambiente<sup>19</sup>, l’efficienza e il controllo sono gli elementi chiave della mentalità tecnologica<sup>20</sup>.

## 2.2 L’IA come ‘nuova forma dell’agire’

Come è stato sottolineato da Floridi, “l’IA non concerne la capacità di riprodurre l’intelligenza umana ma la capacità di farne a meno”<sup>21</sup>. Il termine “Intelligenza Artificiale” venne introdotto da John McCarthy nel 1956 durante la Conferenza di Dartmouth (*Proposta per il progetto estivo di ricerca sull’intelligenza artificiale*), che diede ufficialmente inizio alla disciplina, per indicare la “scienza di creare e ingegnerizzare macchine intelligenti e in particolar modo programmi informatici intelligenti”<sup>22</sup>. Ma intelligenti in che senso?

Sempre Floridi definisce l’IA come una “nuova forma dell’agire” riferendosi proprio alla definizione di IA proposta dal progetto di ricerca di Dartmouth, che così recita: “Per il presente scopo il problema dell’IA è quello di far sì che una macchina agisca con modalità che sarebbero intelligenti se un essere umano si comportasse allo stesso modo”<sup>23</sup>. Intelligente è dunque il comportamento, l’agire. La definizione di IA che emerge da questo progetto “è chiaramente controfattuale e non ha nulla a che vedere col *pensiero* ma esclusivamente col *comportamento*”. Essa si basa sul fatto che

Se un essere umano si comportasse in quel modo, quel comportamento sarebbe definito intelligente. Non significa che la macchina sia intelligente o che addirittura stia pensando. La comprensione controfattuale dell’IA è all’origine anche del Test di Turing.<sup>24</sup>

Ed è tale approccio controfattuale che ha avuto successo: l’approccio cognitivo – il progetto di costruire una macchina pensante, ovvero l’equivalente non biologico dell’intelligenza umana – è fallito, mentre quello ingegneristico riproduttivo – che aspira a riprodurre i risultati o l’esito

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Cfr. J. Ellul, *La tecnica. Rischio del secolo*, Giuffrè, Milano 1969, p. 21.

<sup>21</sup> L. Floridi, *Etica dell’intelligenza artificiale*, cit., p. 51.

<sup>22</sup> J. McCarthy, M. Minsky, N. Rochester, C.E. Shannon, *A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence* <https://raysolomonoff.com/dartmouth/boxa/dart564props.pdf> (ultima consultazione: 1 novembre 2025).

<sup>23</sup> Cit. in L. Floridi, *Etica dell’intelligenza artificiale*, cit., p. 44. L’evento, finanziato dalla Rockefeller Foundation, si tenne al Dartmouth College in New Hampshire, su proposta di J. Mac Carthy, M. Minsky, N. Rochester, C. Shannon e viene considerato come la vera e propria origine, dopo gli studi di Turing, delle ricerche sull’IA.

<sup>24</sup> *Ibidem.*

positivo del comportamento intelligente con mezzi non biologici – ha avuto un successo sbalorditivo<sup>25</sup>.

Questo non vuol dire che tra i *computer scientist* e negli ambienti di ricerca sull'IA sia tramontata l'idea della “macchina pensante”: il punto è infatti stabilire che cosa significhi pensare. Una concezione funzionalistica e formalistica del pensiero di fatto tende a ridurre l'intelligenza e il pensare a un comportamento: comportamento efficiente, *problem solving*, tanto più quando tale concezione sia accoppiata a una riduzione meccanicistica del vivente<sup>26</sup>. Così si può tranquillamente affermare: “Certo che le macchine possono pensare, noi possiamo pensare e siamo macchine di carne”<sup>27</sup>.

Senza addentrarci nella questione se un computer possa pensare, che “non è più interessante della questione se un sottomarino possa nuotare”<sup>28</sup> – la vera questione è semmai perché un computer *non possa* pensare – basti notare che “l'IA è un motore sintattico che associa simboli con una serie di regole che gli esseri umani in fase di progettazione hanno stabilito”<sup>29</sup> e anche quello che noi metaforicamente chiamiamo apprendimento nei sistemi di *machine learning*, in realtà è l'ottimizzazione automatica di un algoritmo<sup>30</sup>.

In ogni caso, già parlare genericamente di IA, come se fosse un soggetto, è fuorviante, perché si tratta in realtà di “diverse discipline, servizi, prodotti tecnoscientifici, talora solo genericamente correlati”<sup>31</sup> legati a un ambito di ricerca che, pur avendo assunto inizialmente la forma di scienza pura e generale, ha subito una progressiva tecnicizzazione

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, pp. 48-53.

<sup>26</sup> Cfr. K. Crawford, *Né intelligente né artificiale. Il lato oscuro dell'IA*, il Mulino 2021, p. 12: “Il primo mito è credere che i sistemi non umani... siano qualcosa di analogo alla mente umana. Questa prospettiva presuppone che con una formazione sufficiente, o con risorse adeguate, possa essere creata da zero un'intelligenza simile a quella umana, senza dover approcciare i modi fondamentali in cui gli umani si caratterizzano come esseri incarnati, relazionali e parte di ecologie più ampie. Il secondo mito è che l'intelligenza sia qualcosa di indipendente, una sorta di elemento naturale, distinto dalle forze sociali, culturali, storiche e politiche... Questi miti sono particolarmente potenti nel campo dell'intelligenza artificiale, dove la convinzione che l'intelligenza possa essere formalizzata e riprodotta dalle macchine è stata assiomatica sin dalla metà del XX secolo”.

<sup>27</sup> Si tratta di Marvin Minsky, matematico e informatico cofondatore dell'*Artificial Intelligence Project* del MIT (cfr. *ivi*, p. 13).

<sup>28</sup> L'espressione è di Edsger Dijkstra, matematico e informatico olandese, noto per essere l'ideatore dell'algoritmo, detto appunto algoritmo di Dijkstra. Cfr. L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale*, cit., p. 49.

<sup>29</sup> M.R. Taddeo, *Dopo i social e le crypto, l'intelligenza artificiale è l'ennesima distrazione*, <https://forbes.it/2023/03/16/intelligenza-artificiale-maria-rosaria-taddeo>

<sup>30</sup> Cfr. M. Cristoforetti, *Insegnare alle macchine*, in E. Buzzi, P. Priori (a cura di), *Educazione e nuove tecnologie*, cit., pp. 53-73.

<sup>31</sup> L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale*, cit., p. 42.

e specializzazione, e ha conseguito risultati tecnici molto specifici restringendo sempre più le tecniche utilizzate, si è ‘ingegnerizzata’: è la cosiddetta “IA ristretta”.

Inoltre, il successo dell’IA è dovuto essenzialmente alla rivoluzione digitale, che ha introdotto la condizione fondamentale dell’IA, cioè il ‘divorzio’ tra agire e intelligenza: “La rivoluzione digitale ha reso l’IA non solo possibile ma sempre più utile *separando* la capacità di risolvere un problema o di portare a termine un compito con successo dalla necessità di essere intelligenti nel farlo. L’IA ha successo proprio quando è possibile realizzare tale separazione”<sup>32</sup>.

Le implicazioni di questo passaggio fondamentale costituiscono “la” questione dell’IA, anche e soprattutto da un punto di vista etico<sup>33</sup>: “Le conseguenze derivanti dal comprendere l’IA come divorzio tra l’agire e l’intelligenza sono profonde, così come lo sono le sfide etiche a cui dà origine tale divorzio”<sup>34</sup>. Floridi impiega le restanti trecento pagine del suo testo *Etica dell’intelligenza artificiale* per analizzare queste sfide, sfide che si possono così riassumere: se l’IA è una forma di agire efficace, ma non intelligente, se nel bene o nel male l’IA non è in grado di pensare, giudicare, valutare, il compito di essere intelligenti, di pensare, giudicare, valutare, tocca a noi esseri umani: pensare un progetto umano per l’era digitale.

### 3. La medicina: un caso ‘sintomatico’

Probabilmente non esiste oggi un ambito in cui l’impatto dell’IA sia tanto massiccio e potenzialmente pervasivo quanto la medicina, sia clinica che di ricerca, in cui, quindi, si rendano più evidenti tanto le opportunità, quanto i rischi dell’introduzione dell’IA e, comunque, i profondi cambiamenti che l’introduzione dell’IA produce, e sempre più produrrà, nelle relazioni e nelle pratiche umane.

A questo proposito uno dei testi che affronta la questione nella maniera più sistematica ed equilibrata è *Deep Medicine* (2019), di Eric Topol. Topol è un famoso cardiologo statunitense ed è vicepresidente di Scripps Research<sup>35</sup>. Come molti suoi compatrioti Topol è un tecno-entusiasta, ma

<sup>32</sup> Ivi, p. 34: “Il successo dell’IA è dovuto in gran parte al fatto che stiamo costruendo un ambiente adatto a essa”; ivi, p. 54: “È il mondo che si sta adattando all’IA e non viceversa”.

<sup>33</sup> *Ibidem*: “Il divorzio tra l’agire e l’intelligenza è problematico, in quanto è una delle fonti delle sfide etiche poste dall’IA, dal momento che gli agenti artificiali ‘sono sufficientemente informati, *smart* e autonomi da compiere azioni moralmente rilevanti indipendentemente dagli esseri umani che li hanno creati”.

<sup>34</sup> Ivi, p. 35.

<sup>35</sup> Scripps Research è un ente di ricerca non profit che si occupa di educazione e ricerca nelle scienze biomediche.

con riserve; il suo approccio alla questione è ad un tempo pragmatico e idealistico. Pragmatico, perché riconosce che il problema non è se “nel prossimo futuro ... la vita umana sarà estinta [dall’IA], ma come essa cambierà noi e le nostre condizioni di vita ... come cambierà coloro che praticano la medicina”<sup>36</sup>; egli ammette inoltre che “l’IA cambierà profondamente la medicina, ma non necessariamente in meglio”<sup>37</sup>. È idealistico perché, come si evince dal sottotitolo del libro, la sua convinzione, o almeno il suo auspicio, è che l’IA possa render di nuovo umana la medicina (*can make healthcare human again*).

L’aspetto interessante della posizione di Topol è che la sua valorizzazione di IA non è piattamente utilitaristica. La sua tesi di fondo riguarda piuttosto la relazione medico-paziente: “la grande opportunità offerta dall’IA non è la possibilità di ridurre gli errori o il carico di lavoro, nemmeno di curare il cancro; è l’opportunità di ristabilire la preziosa e tradizionale relazione di fiducia – il tocco umano – tra pazienti e medici”<sup>38</sup>. Il ‘dono’ che le applicazioni di IA offrono alla medicina è il tempo, più tempo da dedicare ai pazienti, ma anche a se stessi, alla famiglia, alle relazioni<sup>39</sup>. In altre parole, l’opportunità che l’IA offre, liberando i medici da tante incombenze che non solo determinano insopportabili carichi di lavoro, ma soprattutto ostacolano un effettivo rapporto con i pazienti, è quella che Topol definisce *deep medicine*, un modello sul quale ritorna con toni davvero ispirati nell’ultimo capitolo del libro:

Una medicina delle macchine non deve per forza essere il nostro futuro. Possiamo scegliere una soluzione tecnologica alla profonda disconnessione che caratterizza la medicina odierna: una medicina più umana, tecnologicamente supportata... È la nostra occasione, forse l’ultima, per recuperare la vera medicina: Presenza, Empatia, Fiducia, Cura, Umanità.<sup>40</sup>

La posizione di Topol, tuttavia, non si limita ad analizzare i vantaggi dell’IA in medicina in molti campi e non solo nell’ambito più promettente, cioè la diagnostica per immagini e più in generale le cosiddette *pattern-centric practices*. Egli è anche consapevole dei limiti dell’IA da un punto di vista tecnico con gravi implicazioni etiche, limiti che espone

<sup>36</sup> E. Topol, *Deep Medicine. How Artificial Intelligence Can Make Healthcare Human Again*, Basic Books, New York 2019, p. 110.

<sup>37</sup> Ivi, p. 285.

<sup>38</sup> Ivi, p. 18.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 285-286: “Uno degli sviluppi potenziali più importanti dell’IA in medicina è il dono del tempo. Più della metà dei medici soffrono di *burnout*, una proporzione impressionante di giovani medici (più di uno su quattro) soffrono di depressione. Ogni anno negli Stati Uniti ci sono dai trecento ai quattrocento suicidi di medici. Il *burnout* produce errori medici, gli errori medici a loro volta producono *burnout*”.

<sup>40</sup> Ivi, p. 309.

con molta lucidità, nel quinto capitolo del libro: i limiti cognitivi intrinseci dell'IA; il problema dell'opacità, il cosiddetto problema del "black box", ovvero la mancanza di trasparenza dovuta a limiti della tecnologia o a vincoli giuridici, ma soprattutto all'impossibilità per gli esseri umani di interpretare giganteschi modelli algoritmici e insiemi di dati; il problema dei *bias* o pregiudizi e della perpetuazione e potenziamento di discriminazioni e disuguaglianze; il problema della manipolazione delle informazioni e della diffusione fuori controllo delle cosiddette *fake news*; il problema dell'utilizzo dei dati e della protezione della privacy<sup>41</sup>. Da ultimo, egli accenna a un problema che forse avrebbe meritato maggior considerazione. Si chiede infatti se l'introduzione dell'IA comporterà una perdita di posti di lavoro o se addirittura l'IA minacci di sostituirsi agli esseri umani<sup>42</sup>. Questo tema, che Topol liquida tutto sommato con poche battute, costituisce in realtà una delle direzioni in cui l'IA sta mutando profondamente la pratica della medicina e quindi rappresenta una delle questioni più complesse anche dal punto di vista etico. È il cosiddetto problema dell'integrazione e della 'delega di funzione':

Ci dirigiamo verso scenari in cui l'IA diventa membro dei nostri team professionali. La questione non è tanto dei posti di lavoro che si perderanno o si genereranno, ma come integriamo l'IA nei processi professionali senza erodere la capacità degli esseri umani di eseguire gli stessi compiti.<sup>43</sup>

Uno dei cambiamenti più profondi che l'IA introduce nella ricerca medica e nella pratica medica è l'approccio integrato e multidisciplinare che il suo utilizzo richiede<sup>44</sup>: riusciranno i medici, ricercatori e clinici, a collaborare senza delegare? Generalmente questo tema viene affrontato dal punto di vista medico legale della responsabilità, ma le sue implicazioni sono più complesse.

Da un lato, in senso generale, il rischio è ben sintetizzato da Hubert Dreyfuss:

Il vero pericolo dell'attuale sviluppo tecnologico non è l'avvento di una intelligenza artificiale così sviluppata da riuscire a imitare l'intelligenza umana

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, pp.89-110.

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, pp. 107-110.

<sup>43</sup> M.R. Taddeo, *Così l'intelligenza artificiale inquina il dibattito politico*, intervista a cura di A. Lavazza, "Avvenire", 18 ottobre 2023. [https://www.avvenire.it/agora/scienza/taddeo-così-lintelligenza-artificiale-inquina-il-dibattito-politico\\_70309](https://www.avvenire.it/agora/scienza/taddeo-così-lintelligenza-artificiale-inquina-il-dibattito-politico_70309) (ultima consultazione: 1 novembre 2025).

<sup>44</sup> Cfr. G. Riva, *Intelligenza artificiale: dalla tecnologia all'umano*, in "Vita e Pensiero", 104, n. 3, 2021, p. 96: "La comprensione degli effetti di questa emergente disciplina richiede un approccio integrato e multidisciplinare che coniughi la conoscenza degli aspetti tecnologici dell'AI con la complessità dei processi e dei contesti in cui essa viene utilizzata".

fino al punto di prendere il sopravvento sugli esseri umani, ma di esseri umani che, cercando di imitare l'intelligenza artificiale, diventino sottosviluppati intellettualmente<sup>45</sup>.

Dal punto di vista del processo decisionale medico credo siano giustificate le preoccupazioni espresse da Fuchs, che toccano il vero tema della responsabilità, al di là delle implicazioni legali: "Il pericolo è che sempre più deleghiamo volontariamente le decisioni a sistemi che sono trasparenti solo per pochi"<sup>46</sup>, aprendo quindi il varco a nuove forme di paternalismo tecnocratico, potenzialmente in grado di erodere l'autonomia decisionale non solo dei pazienti, ma degli stessi medici.

Esiste realmente il pericolo che gradualmente disimpariamo a compiere scelte morali ... Più si afferma l'idea che l'IA rappresenti una forma superiore di analisi, predizione e valutazione, più diventa facile dimenticare che le decisioni spettano ultimamente agli esseri umani. La responsabilità non è una categoria tecnica... si basa su decisioni libere guidate da valori.<sup>47</sup>

Da un altro lato, ancora con riferimento specifico alla medicina, il problema dell'integrazione riguarda forme di cura tecnologicamente mediate in cui i pazienti non interagiscono direttamente con esseri umani<sup>48</sup>, o forme di cura in cui medici, infermieri e altri professionisti della salute agiscono in collaborazione con altri professionisti o entità (ingegneri, informatici, aziende che forniscono servizi *eHealth* o *mHealth*) i cui obiettivi possono non essere completamente allineati con quelli dei medici e, che, tra l'altro, non sono esplicitamente vincolati dalle norme etiche e deontologiche della professione medica<sup>49</sup>. A questo proposito è estremamente istruttiva una pubblicazione del 2024, dal titolo *Curarsi con l'intelligenza artificiale*<sup>50</sup>. È un testo molto informativo e preciso da un punto di vista tecnico, il tono è decisamente ottimistico, eppure contiene un equivoco di fondo, reso evidente fin dal titolo ("Curarsi", e non "Curare", con l'IA). Inoltrandosi poi nella lettura si intuisce che nel *brave new world* della medicina del futuro, il medico, gli infermieri, i professionisti della salute, sembrano destinati

<sup>45</sup> H. Dreyfus, *What Computers Can't Do. A Critique of Artificial Reason*, Harper & Row, New York 1972, p. 120.

<sup>46</sup> T. Fuchs, *In Defense of the Human Being*, cit., p. 44.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Cfr. G. Redi, *RoboCare. Anziani più indipendenti o più invisibili?*, in "Filosofia Morale/Moral Philosophy", 6, 2024, pp. 173-187.

<sup>49</sup> Cfr. World Health organization, *Ethics and Governance of Artificial Intelligence for Health* <https://www.who.int/publications/i/item/9789240029200>; *The Ethics of mHealth as a Global Phenomenon*, in "Bioethics", 38, 2024, pp. 477-586.

<sup>50</sup> D. Caligiore, *Curarsi con l'intelligenza artificiale*, il Mulino, Bologna 2024.

a sparire o per lo meno ad assumere un ruolo del tutto subalterno; la relazione medico-paziente, “principio architettonico della medicina”, secondo Edmund Pellegrino<sup>51</sup>, nucleo centrale della *deep medicine* di Topol, viene spazzata via da un modello che ha a che fare con la messa a punto di un sofisticato meccanismo più che con la cura della persona sofferente. L'utilizzo dell'IA in campo medico prospetta straordinari progressi nella ricerca biomedica e in ambito clinico, diagnostico e terapeutico; tuttavia, il rischio della medicina iper-tecnologica del futuro non è tanto la “medicina delle macchine” paventata da Topol, quanto una medicina “degli ingegneri”, logica conseguenza della concezione riduzionista del corpo come una macchina e della malattia come guasto della macchina biologica.

#### 4. Ulteriorità e desiderio

In un dipinto di Alessandro Bonvicino, il Moretto, esposto alla National Gallery di Londra, è ritratto, in una posa pensosa e quasi sognante, il conte Fortunato Martinengo, protagonista del rinascimento bresciano della metà del '500<sup>52</sup>. Sul lembo del cappello piumato del gentiluomo si trova un cartiglio recante l'iscrizione in greco: *ἰοὺ λίαν ποθῶ* (di cui è comunemente accettata la traduzione: “Ahimè, troppo desidero”). L'enigmatica espressione riassume in modo icastico il senso profondo dell'umanesimo artistico e religioso dell'epoca, carico di un'inesausta tensione alla vita e al sapere, di contro alle sventure del tempo, e segnato dal desiderio, a volte velato da malinconica insoddisfazione, di andare sempre oltre. Dell'umanesimo rinato, o rinascimentale, quello bresciano è una parte, e forse, per essere a volte in anticipo, altre volte incompleto, neppure la maggiore. Eppure, esso getta luce sul bisogno di un compimento che miri a un'ulteriorità che non tradisca la condizione umana. Il tema si ritrova, senza relazione diretta, nel secondo capitolo di *In Defense of the Human Being*, ove Fuchs, alla critica delle contraddizioni del post-umanesimo e del transumanesimo, premette una breve, ma efficace, analisi dell'idea di perfettibilità dell'essere umano da Sant'Agostino

<sup>51</sup> Cfr. E.D. Pellegrino, *Humanistic Basis of Professional Ethics*, in *The Philosophy of Medicine Reborn. A Pellegrino Reader*, ed. by H.T. Engelhardt, Jr., F. Jotterand, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2008, pp. 87-100; Id., *The Commodification of Medical and Health Care. The Consequences of a Paradigm Shift from a Professional to a Market Ethics*, ivi, pp. 101-126.

<sup>52</sup> Cfr. M. Bizzarini, E. Selmi (a cura di), *Fortunato Martinengo: un gentiluomo del Rinascimento tra arti, lettere e musica*, Atti del Convegno internazionale di studi (Brescia-Venezia, 20-22 ottobre 2016), Morcelliana, Brescia 2018.

a Nietzsche, constatando, in sintesi, che “gli esseri umani sembrano incapaci di vivere bene con se stessi”<sup>53</sup>. Tale incapacità riassume la miseria e la grandezza dell'essere umano, capace di desiderare – e quindi di dare una direzione alla sua vita – e incapace di dare soddisfazione piena a tale desiderio. Il “non vivere bene con se stessi” non è necessariamente una patologia, ma può essere letto come un tratto distintivo della condizione umana attraversata dall'inquietudine e dal desiderio (“Ahimè, troppo desidero”). Questa dimensione di “ulteriorità” è una chiave di lettura per interpretare il ruolo della tecnologia, e in particolare dell'IA, nella condizione umana e nelle immagini della sua perfezionabilità, che le tecnologie proiettano. È ciò di cui ha parlato Papa Francesco nel suo intervento alla sessione del G7 nel giugno del 2024:

Viviamo in una condizione di ulteriorità rispetto al nostro essere biologico; siamo esseri sbilanciati verso il fuori-di-noi, anzi radicalmente aperti all'oltre... La tecnologia è così una traccia di questa nostra ulteriorità<sup>54</sup>.

Non c'è nulla che definisca e riassume la nostra umanità più di questa ulteriorità. Ma, proprio per il suo porsi a questo livello radicale della condizione umana, il mutamento di direzione di tale sbilanciamento, di questa tensione all'oltre – oltre i limiti umani, oltre il limite estremo: la morte –, il suo flettersi in una spinta utopica, ha un potenziale di disumanizzazione ancora più forte. Hanna Arendt ha saputo cogliere con il consueto acume il presupposto fondamentale del progetto utopico della modernità, che trasforma l'ideale baconiano di liberazione *della* condizione umana, in liberazione *dalla* condizione umana: “Quest'uomo del futuro, che gli scienziati pensano di produrre nel giro di un secolo, sembra posseduto da una sorta di ribellione contro l'esistenza umana come gli è stata data, un dono gratuito... che desidera scambiare, se possibile, con qualcosa che lui stesso abbia fatto”<sup>55</sup>. Una ribellione contro la condizione umana – “la morte di Adamo”, secondo l' incisiva espressione di Marilynne Robinson<sup>56</sup> – che trova oggi la sua espressione più coerente nei progetti di miglioramento tecnologico, genetico o digitale: avvento della singolarità, *mind uploading*, immortalità digitale o, più modestamente, l'*Homo optimus* di Ian Pearson: “Con genomi ottimizzati e corpi migliorati da collegamenti a tecnologie esterne, le persone potrebbero

<sup>53</sup> T. Fuchs, *In Defense of the Human Being*, cit., p. 57.

<sup>54</sup> Papa Francesco, Discorso al G7, 14 giugno 2024. <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2024/june/documents/20240614-g7-intelligenza-artificiale.html> (ultima consultazione: 1 novembre 2025).

<sup>55</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2004, p. 3.

<sup>56</sup> M. Robinson, *The Death of Adam. Essays on Modern Thought*, Picador, New York 2005.

essere più belle... più intelligenti, più emozionalmente sofisticate, più socialmente connesse, in generale più sane e più felici”<sup>57</sup>.

Gli autori di queste proposte non si possono semplicemente liquidare come una frangia di eccentrici. Eccentrici lo sono, ma si tratta anche per lo più di persone ricche e potenti, ricercatori e *computer scientists* di prestigiose università come MIT, Berkeley, Oxford, ricercatori e Ceo di grandi aziende come Google, Meta, OpenAI, Neuralink<sup>58</sup>. Ma soprattutto, se le loro utopie trans-umanistiche difficilmente si realizzeranno, le loro distopie disumanizzanti si stanno in parte già realizzando in atteggiamenti e modelli di organizzazione sociale sempre più ostili alle persone viventi, ai loro ritmi naturali e ai loro spazi relazionali.

D’altro canto, il ricadere di tale apertura radicale all’‘oltre’ in un progetto utopico non nasce dal nulla, ma si origina da e si accompagna a una serie di presupposti filosofici, come si è detto, presupposti che si esprimono compiutamente in una concezione dualistica, neo-gnostica, caratterizzata da “un profondo... disprezzo per la *vita* e per il corpo umano *vivente*”<sup>59</sup>. Infatti, la conseguenza più coerente dell’insofferenza verso la condizione umana è l’atteggiamento del pensiero tecnologico nei confronti del corpo umano, del corpo vivente, animato – questo ‘supporto inefficiente’ secondo i post-umanisti – perché ovviamente il corpo è la condizione per eccellenza, *conditio sine qua non e conditio per quam* del nostro essere nel mondo, in una comunità di persone, “situati in un ambiente ecologico del vivente”<sup>60</sup>.

Non è difficile leggere l’insofferenza nei confronti del corpo in tutte le forme odierne di tentato dominio della dimensione corporea: dalle forme più banali di ossessione per la fitness e la chirurgia estetica, alle rivendicazioni dei diritti di autodeterminazione sul proprio corpo, dalle applicazioni dell’ingegneria genetica a scopo non più terapeutico ma migliorativo, la cosiddetta genetica liberale, persino in ambito sportivo<sup>61</sup>, fino ai deliri di onnipotenza dei transumanisti, tutto dice di una cultura fondamentalmente dualista, che disprezza il corpo e non lo considera una dimensione essenziale della persona, ma un oggetto da tenere sotto

<sup>57</sup> Citato in T. Fuchs, *In Defense of the Human Being*, cit., p. 58.

<sup>58</sup> Cfr. K. Crawford, *Né intelligente né artificiale*, cit., p. 25: “L’intelligenza artificiale, quindi, è un’idea, un’infrastruttura, un’industria, una forma di esercizio del potere... è anche una manifestazione di un capitale altamente organizzato”.

<sup>59</sup> T. Fuchs, *In Defense of the Human Being*, cit., p. 75.

<sup>60</sup> T. Fuchs, *Che ne sarà dell’essere umano? Appello per un nuovo umanesimo*, Castelvecchi, Roma 2023, p. 8. Cfr. anche L.R. Kass, *Thinking About the Body*, in *Toward a More Natural Science. Biology and Human Affairs*, The Free Press, New York 1985, pp. 276-298.

<sup>61</sup> Cfr. E. Buzzi, *Doping tradizionale e doping genetico: questioni etiche*, in “Medicina e morale”, 67, 2018, pp. 41-54.

controllo, da gestire, da sfruttare. Tutto documenta una insofferenza nei confronti di ciò che è dato, del “dono gratuito”, che è indizio di una profonda solitudine cosmica<sup>62</sup>.

La difesa della persona umana, della sua libertà e dignità, non può che fondarsi su un umanesimo rinnovato, un umanesimo ‘dell’incarnazione’, in grado di superare, per un verso, una prospettiva anacronisticamente e irresponsabilmente antropocentrica – messa, per altro, in discussione dalla crisi ecologica, dalle inimmaginabili situazioni epidemiche e dai conflitti su scala mondiale<sup>63</sup> – e capace di salvaguardare, per altro verso, la specificità dell’essere umano. Anche la critica alle utopie disumanizzanti della tecnologia, se si risolve in una negazione radicale della “condizione di ulteriorità” dell’essere umano, del “desiderio dell’uomo di ottenere felicità e immortalità”<sup>64</sup>, rischia di rimanere prigioniera di una immagine naturalisticamente riduzionista.

L’essere umano, questo essere fondamentalmente ‘sbilanciato’, non può riconoscere la propria immagine se non rispecchiandosi nell’altro da sé e per non abdicare alla propria umanità, per definire una misura adeguata alla propria dignità di persona vivente, incarnata, in relazione con altri, deve trovare un interlocutore all’altezza del proprio smisurato desiderio.

<sup>62</sup> Cfr. T. Fuchs, *Che ne sarà dell'essere umano?*, cit., pp. 14 ss.

<sup>63</sup> Nelle prime settimane della pandemia Covid-19, Olga Tokarczuk, premio Nobel per la letteratura per l’anno 2018, invitava a prepararsi “alla grande battaglia per una nuova realtà, che non siamo ancora in grado di immaginare”, descrivendo così il radicale cambiamento che aveva investito l’intera popolazione mondiale: “Davanti ai nostri occhi si dissolve come nebbia al sole il paradigma della civiltà che ci ha formato negli ultimi duecento anni: che siamo i signori del Creato, possiamo tutto e il mondo appartiene a noi. Stanno arrivando tempi nuovi”. Cfr. O. Tokarczuk, *La verità è che per noi cambierà l'intera esistenza*, in *C'è un posto nel mondo. Siamo noi*, Rizzoli, Milano 2020, pp. 149-154, qui p. 154. Cfr. anche H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, Einaudi, Torino 1997, pp. 31-36.

<sup>64</sup> Cfr. T. Fuchs, *Che ne sarà dell'essere umano?*, cit., p. 10.



*Calogero Caltagirone\**, *Lucy Conover\*\**, *Livio Fenga\*\*\**,  
*Federica Russo\*\**, *Dolores Sanchez\*\*\*\**, *Angelo Tumminelli\**  
**On the Relationship Between Interpersonal Trust  
and Technological Reliability: Some Reflections  
on Trustworthy AI in the AI Act\*\*\*\*\***

**Abstract**

Trust and trustworthiness have become central concepts in the ethics and governance of artificial intelligence (AI). The issue arises because of the inherent uncertainty of AI system outputs, which are often described as opaque systems or black boxes. The need of a legal/regulatory framework, as a response and remediation to AI opaqueness, has been rapidly recognised by the European Union, which has put in place, in a time record, a powerful piece of legislation: the AI Act. Valuable efforts of the EU notwithstanding, regulation shows tension with private/public law, and mostly tension in understanding of trust/trustworthiness from jurisprudence. The tension arises because, from a legal perspective, an instrument cannot possess trust, which, in some philosophical traditions, is defined as a strictly human-to-human relation. This tension is substantiated, for instance, in philosophical anthropology. Yet, as the terminology of trust has stuck, in this paper we offer a different understanding of this notion. Building on philosophical and anthropological contributions, we extend the meaning of trust to technical artefacts using an argument by analogy. We propose a semantics for trust/trustworthiness based on a relational framework that places AI in a network of relations, and so

\* LUMSA University, Rome.

\*\* Utrecht University.

\*\*\* University of Exeter.

\*\*\*\* University Carlos III, Madrid.

\*\*\*\*\* This research was funded by the European Union HORIZON-RIA SOLARIS project, grant number 101094665. Views and opinions expressed are however those of the author(s) only and do not necessarily reflect those of the European Union or the European Research Executive Agency. Neither the European Union nor the granting authority can be held responsible for them. Authors are listed in alphabetic order. Angelo Tumminelli and Calogero Caltagirone conceptualized the paper; initially coordinated the writing of the text, and drafted section 4 and 5. Livio Fenga drafted section 2, Dolores Sanchez drafted section 3. Federica Russo and Lucy Conover drafted introduction and conclusion, and contributed to contents and argument structure of all the sections, harmonizing the text and coordinating the revisions. All authors reviewed and approved the final version. We thank Antonio Estella, the editors of the journal, and the reviewers for helpful comments on earlier versions of this article.

trust/trustworthiness are not properties of the artefact alone, but of a network in which human agents still play a fundamental role.

### Keywords

Artificial Intelligence, AI Act, Trust, Interpersonal Trust, Technological Reliability.

## 1. Introduction

Can/should we trust machines? In particular, can we achieve an attitude of trust towards digital devices, and in particular, Artificial Intelligence (AI)? The recent and rapid developments in the field of computer science and AI place these questions centre-stage of ethico-legal debates. The question whether we humans can trust machines is not new, but the debate features a new dimension. The latest generation of AI systems, also called generative AI, has extraordinary capabilities in terms of computational power, with the ability to generate outputs from a given prompt. The focus of this paper is not on whether these AI systems genuinely generate and understand new contents, but on whether human agents can trust them (and their outputs). As the discussion unfolds, we will notice that a re-assessment of the notion of trust and the corresponding characteristics of “trustworthiness” (that is required by an increasing need for legal acts and norms, not least the EU AI Act) is needed. The question arises because, as is already well-documented, these AI systems generate outputs that are used to inform humans’ decisions and actions. In this sense, it is correct to call these systems epistemic or cognitive technologies (Alvarado 2002; Babushkina, 2013), and to raise the question whether, to what extent, or under what conditions, we can or should trust them.

From a methodological point of view, the paper utilizes the distinction between three fundamental categories related to the concept of “trust” (Fabris 2020):

*a. Trust as an interpersonal event:* In this sense “trust” indicates the *interpersonal* and anthropological relationship by which relationships between people are built.

*b. Trustworthiness: reliability as an extension of trust:* When, instead, we speak of trustworthiness, we mean that interpersonal trust can also be extended to the relationship between human beings and technical artefacts.

*c. Reliability as procedural safety:* From a legal point of view, the concept of “reliability” is preferred; reliability indicates the procedural safety of a device, i.e. its performative ability to perform the task for which it was designed. Technical artefacts are reliable because they offer no surprises, if they properly work and follow certain procedures.

This paper will explore the possibility of applying the *anthropological* category of “trust” (first definition above) to human-machine relationships (second definition) to clarify whether it is possible to extend the experience of trust to interactions between individual subjects and artificial agents; the question arises because of the reliability of these technologies (third definition). Categories a-c are not mutually exclusive. In developing our argument, we will show how all three are needed to justify talking about trust in AI/trustworthy AI. On this basis, the paper re-considers the possibility of including the concept of trust in legal regulation. The first part of the article will investigate trust as a fundamental anthropological structure, rooted in the experience of interpersonal relations, and then move on to the study of the interaction between humans and AIs, focusing on “technological trust” from a normative and statistical point of view. A complex epistemological framework emerges from the article, bringing together perspectives that may differ from one another but are harmonised in the view that trust can be attributed to an artefact such as an AI system not directly, but in an analogical way, and because the artefact is part of a socio-technical system in which actors stand in various relations with each other.

## 2. Predicting Complexity and Technological Reliability

With the renewed interest in artificial intelligence, and the rapid spread of AI systems in various sectors, we have witnessed increasing attention to the reliability of outputs of such systems. In particular, the question whether or not we can trust outputs we cannot fully understand, often called “opaque” or “black-box” systems. This section examines the various techniques to increase the technological *reliability* of AI and mathematical models (category c mentioned in section 1).

One approach is the development of explainable AI (XAI). XAI aims to make black box models more interpretable without sacrificing their predictive power. Techniques such as feature importance scoring, partial dependence plots, and local interpretable model-agnostic explanations (LIME) provide insights into the decision-making processes of “black box” models (Ribeiro *et al.*, 2016; Lundberg & Lee, 2017; Linardatos *et al.*, 2021). These tools help users understand why a model made a particular decision and identify potential biases. At the core of the rapid advancement of artificial intelligence (AI) lies a critical distinction between “black box” models and “white box” models. The differences between these models have implications for the technological reliability of AI and mathematical models, and the measures needed to ensure trust and accountability in these systems.

White box models are defined by their transparency and interpretability. These models rely on explicit mathematical equations derived from theoretical principles or empirical observations (Hastie *et al.*, 2013; Salih & Wang, 2024). The transparency of white box models allows developers to fully understand and interpret the internal workings of the model. The primary advantage of white box models lies in their ability to provide insights into the system's behaviour and causal relationships. This is particularly important in fields such as engineering, physics, and economics, where understanding the underlying mechanisms is crucial for both advancing knowledge and making informed decisions.

The internal workings of black box models are opaque, making it difficult to discern how inputs are transformed into outputs. Despite this opacity, black box models are renowned for their significant predictive power, especially when handling large and complex datasets. Examples of black box models include neural networks, support vector machines, and ensemble methods like random forests and gradient boosting. The primary strength of black box models is their flexibility and ability to adapt to new data, however, the lack of interpretability in black box models poses significant challenges. Without a clear understanding of how decisions are made, it becomes difficult to diagnose errors, ensure fairness, and maintain trust in the model's predictions. This can be particularly problematic in critical applications such as healthcare and finance, where the consequences of incorrect predictions can be severe (Obermeyer *et al.*, 2019; Rudin, 2019; Hasanzadeh *et al.*, 2025).

Choosing between white box and black box models depends largely on the specific requirements of the problem at hand. In practice, a hybrid approach that combines the strengths of both white box and black box models can be highly effective. Interdisciplinary collaboration is another key factor in ensuring the reliability of AI and mathematical models. By fostering collaboration between AI developers, domain experts, ethicists, and regulators, we can ensure that these models are not only technically sound but also aligned with ethical and social norms. For instance, in healthcare, collaboration between AI researchers and medical professionals can help develop AI systems that are both accurate and trustworthy. In conclusion, there is a significant body of literature on the technical side of explainability when it comes to AI. To supplement this, we need a greater focus on how regulation comes into play. Balancing regulation, explainability, and trustworthiness poses challenges, which we explain in the next section.

### 3. Trust and Legal Regulation

When it comes to regulating the use of artificial intelligence, how do we define trust as a part of legislation? Since early EU engagement on AI regulation, there has been consensus and understanding that the proposed regulatory framework for AI should foster trustworthy AI.<sup>1</sup> There is an outline, the “Trustworthy AI Guidelines,” proposing “lawful, responsible, and robust” use of AI technology, as designated by the 52 members of the High-Level Expert Group (HLEG) (Floridi, 2019, p. 1). Under these lines, can the HLEG Trustworthy AI guidelines serve as a case study to investigate the question: *can trust be implemented into regulations?* The HLEG Trustworthy AI guidelines consist of seven essential qualities for trustworthy AI (European Commission):

1. human agency and oversight,
2. technical robustness and safety,
3. privacy and data governance,
4. transparency,
5. diversity,
6. non-discrimination and fairness,
7. social environment and well-being,

Comparing these seven essential qualities with the three definitions of trust from Fabris (2020), we see there is more attention on tangible focus, such as technical robustness and data governance for example, than on more distinctively philosophical aspects. Pushback for such a framework mainly stems from a charge of anthropomorphism. According to this argument, trust can only be attributed to a human whose qualities are falsely projected onto the technology in the form of regulation (Ryan 2020). Along these lines, in the cautionary words of HLEG Member Thomas Metzinger: “Machines are not trustworthy; only humans can be trustworthy (or untrustworthy)” (Metzinger 2019). Is this critique of anthropomorphism misguided? We need more intentional research on what modes of trust are being placed in the technology, bearing in mind that the question is not just theoretical but has important consequences at the jurisprudential level.

In the debates in Philosophy of Technology, some have argued that there are “types” of trust that can be attributed to a human, and those that cannot. For example, Philip Nickel, makes a distinction between rational-choice and motivation-attributing accounts of trust, with the former being like reliability, and the latter applying to the motivation

<sup>1</sup> Within this act, are the 2019 Trustworthy AI Guidelines (Recital 27 2019)

of the trusted themselves. Given the more nuanced nature of the second form of trust, it is not so clear how motivation-attributing trust would apply to a non-human technological device (Nickel 2019, p. 430). Furthermore, the anthropomorphism discussion connects to the directionality of trust. Political scientist Russell Hardin investigated the difference between mutual trust versus one-way trust in his book *Trust and Trustworthiness*. With mutual trust, the desire to be perceived as trusted by your trustor is an incentive to trust, and vice versa. This does not necessarily apply to one-way trust, as the trusted is not the actor who benefits from the trust (Hardin 2006, p. 46). Using this definition, mutual trust would be impossible to achieve with AI, unless you were to somehow prove it consciously benefitted from being trusted. With these perspectives in mind, certain types of trust are possible with AI (as we will discuss in the next section), and trust should not be completely taken off the table for regulations. Rather, conceptualisation of “trust” should be made more specific, keeping in mind that technological progress receives its ethical orientation from humans.

Yet, there are numerous issues with this argument. For one, a large portion of the sources investigating trust are written before the “AI boom” that started in late 2022, or about technology in a broader sense, and within the context of cybersecurity, or yet again about trust in a non-technological context, or all the above. We can certainly use this literature, such as Nickel and Hardin, to help understand trust, but the concern is that trusting AI is something completely new and serves a strategic purpose: induce people to place trust in AI so that they will use it more and, hence, unlock the technology’s economic and social potential (Laux et. alt. 2024). Thus, pre-existing literature on trust must be used cautiously, especially if we take into consideration the Private Law sphere where the interplay with current liability schemes and damage law may trigger unexpected consequences.

A second consideration is that the AI Act comes to fit into a very well established architecture of other regulatory instruments (GDPR, Product Liability, etc.). In the Public Law sphere, the focus is on the construction of a robust set of legal principles that will be used in relation to AI and touch upon a myriad of well-established principles that range from access to justice, equality, legal security, to the very essence of Democracy providing the right governance framework. There has been an increased use of data algorithms and AI instruments in public administration institutional bodies to govern our societies (Janssen and Kuk 2016), but the legal notion of trust within these regulatory contexts and the uncertainties surrounding the future development of AI technologies has no antecedents and needs a new doctrinal outline in a sector that is predominantly monopolized by private companies.

Furthermore, the AI Act (AIA), enacted on Feb 2, 2025, presents a series of rules and guidelines for the ethical use of AI, including risk categories, prohibited uses for AI (e.g. social scoring systems), responsible management of biometrics etc. The High-Level Summary of the AI Act introduces the normative notion of trustworthiness. Thus, since early EU engagement on AI regulation the notion of trust has been assumed to be central in the regulatory process, as a way to address principles such as safety, security, transparency and fundamental rights, all at once. It is important to underline that in the ambitious regulatory coverage of the current digital transformation in Europe, there exists an oversimplification of a highly complex and heterogeneous set of closely related concepts around the normative notion of trust in its current approach, and well captured in the categories laid down by Fabris. Yet, there is a real need to adopt the AI Act, and Recital 148 of the AI Act explicitly states:

[...] the effective implementation of the AI Act (AIA) throughout the EU depends on uniform, coordinated and well-funded governance setting. The normative framework of AI generally speaking after the approval of the Act by the EU parliament the 3<sup>rd</sup> of March, even though not immediately enforceable, has been widely and positively accepted in the middle of a reality where uncertainties surround the future development of AI technologies and their social impacts and still the dominant setting.

The normative perspective grounds the attribution of trust in legal theory as well as in assumptions at the level of philosophical anthropology. Nedelsky (2011), for instance, provides a good introduction to the theoretical assumptions at work in the field of law. The approach is based on the relational dimension of law as part of a human experience central to the concept and institutions by which we organize our collective lives. Still, the fact that public institutions and governments are also implementing AI at a rapid pace is an important drive to further consider the complexity of the current regulatory context and the need for a rightly-founded normative account of trust and AI reliability at stake without departing from the relational dimension of law but understanding that some assumptions could be disruptive within the legal ontology. Yet, as we aim to show in the rest of the paper, attribution of trust to AI systems requires an exercise in conceptual design that we undertake in Sections 4 and 5.

Recent analyses of legal nature introducing variables that could influence trust with the intention to map the different positive values that help building trust in regulatory contexts (i.e. public transparency, public accountability, participatory models for AI governance, consent, etc) are a valid illustration of sounded arguments supporting the AI Act's notion of trust. There is already some relevant scholarship effort

addressing this issue in the highly controversial field of cybersecurity (Taddeo, Floridi 2019). Floridi, one of the experts of the HLEG on this work “Establishing the rules for Building Trustworthy AI” makes a conceptual distinction to address the “reliability” of AI systems and the “human trust”. He asserts: ‘since AI will become increasingly important and pervasive, it must work reliably, in ways that anyone can trust will be for the benefit of humanity and the whole environment’. (Floridi 2019, p. 61).

This analysis, far from exhaustive, intends to shed light on the understanding of the notion of trustworthiness introduced by the AI Act, the current model of risk regulation and the perceived acceptability of risks based on a trust relationship with EU institutional setting and regulators. The idea behind it is that the effort to develop “trustworthy AI” through regulatory laws such as the AI Act acknowledges a need for AI to be trusted if it is to be widely adopted. This has been recently highlighted by Laux et al. (2024) affirming: “The emphasis on trustworthiness serves a strategic purpose: induce people to place trust in AI so that they will use it more and, hence, unlock the technology’s economic and social potential.”

In the following, we re-analyse trust from the perspective of philosophical anthropology (section 4), and we supplement this anthropological understanding with a “network approach” (section 5). A network approach does not limit trust to the technology itself but rather distributes trust across the entire network of actors and information connected to it. In such an approach, regulations could and should define trustworthy AI not only within the scope of AI itself, but across all the actors involved in creating AI, as well as producing the information the AI uses to operate.

#### **4. The Anthropological Status of Trust in Interpersonal Relations**

Before developing on the idea of “trust as a network” (section 5), we mobilise literature from philosophical anthropology to problematize the notion of “trust”, rooted in human-human relations (i.e., category a of Fabris 2020).

According to some philosophers, human beings are “from” and they live “for” trust, and their being and actions are structured by the experience of trust (Buber 1923, Caltagirone 2020, Fabris 2020). As a relational act, trust is rooted in the mutual recognition between persons, and constitutes the key to human identity: in fact, those who live without a trusting disposition in the direction of the Other/their Others are unable to achieve human fulfilment (Alici 2012, p. 64). According to Alici, by living trust, humans say a fundamental “yes” to life and the relationships that

establish it; the human being opens themselves to themselves, to others, and to the world.

Trust, in its original anthropological structure, conditions all human experience and behaviour, establishes the human quality of each person's relationship with existence in the forms of the relationship with oneself, others, the things of the world, with transcendence (Giddens 1994). As a constitutive dimension of humanity, and a condition of possibility for existential openness, trust expresses both an attitude of reliance on existence and existence, perceived as good and worthy of being experienced, and the relational dimension that makes human existence possible in its inception and development. Because it is constitutive, trust is at the origin of the human experience, as it expresses the promise of a good life on the part of otherness. In this sense, existential trust, which marks the common and universal human experience of the shared human, always allows new progress and conquests, configuring itself as a fundamental hope, which resists all disappointments. It is an anthropological "figure" whose connotation lies in the possibility of giving and restoring credit, having originally received it, to the quality of human relations and relations between humans, due to the fact that the humanity of man, the subject of relations in relation, has in relying on someone, considered and experienced as trustworthy, its original and originating core (Buber 1923, Caltagirone 2019).

Trust in otherness, being a condition of possibility for a truly human life, develops in conjunction with the formation of an original intimate sense of trust that, later, in the existential unfolding, lays the foundation for a stable identity of the self. In fact, existential trust, which stems from the direct experience that every human realises in their own life, is the initial movement of entrustment to the original otherness. This, in the very act of trusting, indicates its specific way of existing and being in the world, characterised by the weaving of relational bonds that establish and constitute it in its dignity of being and acting. This is because trust, in a reciprocal process of openness to otherness, is the basis of human relationships. As the central "figure" of human experience, trust makes one truly and fully human, since the act of trusting an original and originating otherness, being structurally relational, is rooted in the heartfelt recognition of the trustworthiness of others. This act is given in the reciprocity of the relationship that exists between the moment of passivity, as a condition of the pathos of human experience, and the moment of activity, as a practical situation understood as a decisive and peculiar characteristic of human action.

The human is not thinkable and identifiable without the experience of co-constitutive reciprocity, which in its originality is an experience of wonder and surprise. In this sense, trust implies from the outset that reci-

procuity of relational experiences establishes reliable bonds. By discovering as their own what they have not placed, inasmuch as they are never at the origin of their own beginning, it is in “feeling” and being “affected” that the human, the subject of relations in relationship (Totaro 1992).

While trust is addressed to a concrete “Thou” who stands before (Buber 1923), trustworthiness is the attitude of one who trusts in an undefined and not immediately recognisable otherness such as that of transcendence. For example, in the Jewish context the experience of faith is an experience of reliance, in Hebrew “emunà” (Buber 1950). Similarly, in the case of the relationship between the human being and technology (category b of Fabris 2020), we can also speak of reliance because when the subject trusts a technical artefact, he/she is directing his/her trust not so much towards an immediately recognisable Thou, but towards a technological apparatus at the origin of which the ethics of the designer must be placed. Therefore, it is now appropriate to return to the concept of *trustworthiness*.

The idea of the trustworthiness of the other is indeed fundamental to the sense of continuity of human identity and is based on the mutual and universal recognition between humans who reciprocally entrust themselves, honouring and loving one another. A reciprocity, which being based on the correlation of call, response and involvement, speaks of the original structure of the shared human that is actualised in receptivity, particularly in corporeality/spatiality. In this way, reliance indicates a universal trust that extends to the totality of humans, even those not immediately recognisable.

Indeed, in its nature, every human being is called upon to trust otherness. Being the condition of access to the meaning of reality for every human being, who chooses to entrust themselves to what is proposed to them as credible, thus arriving at a real awareness of himself, trust represents the horizon within which every human life open to meaning is nourished in all its forms of experience. Trusting “of” Other/others in a full and direct reciprocity accompanies trusting in otherness. For example, it is expressed in an exemplary manner in the reciprocity of the child’s affective recognition through the maternal and paternal affective experience and, as such, comes to constitute itself as a paradigmatic form of the trust relationship. This relationship of reciprocity, however, should not be understood only between two individuals, but also as a network of relations. In other words, reciprocity is inherently relational, including a socio-technical network (and all sorts of normative preconditions for and implications for trust), as well as material conditions.

Therefore, if trust is a condition of possibility of the human being, it pervades every relationship that the individual lives, including that with technology. Since technical artefacts are not human, but the artificial

extension of the subject's creative intentionality, it is more appropriate to speak of trustworthiness, according to category b of Fabris (2020). A technical artefact, in fact, is reliable because its credibility can be traced back to the act of the programmer(s) and developer(s) – this simple example evokes the idea of trust as a network, to be further discussed in section 5.

Just as “human” trust is not simply or solely addressed to a person, but is reciprocal and relational, the same applies to “technological trustworthiness”. Our argument is to show that “technological trustworthiness” can be used to denote an *analogical extension* of interpersonal trust: we do not simply or solely trust an artefact (or its results), but we trust the process that leads to those results (Russo, Schliesser, Wagemans 2022) and the designer who organised the process. This shift in focus from the output to the process and the designer has important implications.

Firstly, if we trust the “output” of an algorithmic procedure, we are implicitly saying that we trust the process that brought it about. In this sense, trustworthiness in a techno-scientific context is not blind faith. Thus, it would be more accurate to speak of reliability (category c of Fabris 2020), rather than trust, because what we really trust are aspects of the modelling and implementation process. Secondly, although it has become common in everyday scientific and philosophical language to attribute certain properties and actions to artefacts or models, these are convenient shortcuts, but they obscure the fundamental role that humans continue to play in the whole process (Russo 2022). In other words, machine reliability is also an analogue outcome of interpersonal trust, e.g. that the developers or programmers have done the job correctly and that the machine is therefore reliable. It should then be pointed out that, from an anthropological perspective, it is not so inappropriate to speak of trustworthiness in machines as an analogical extension of trust, although from other perspectives (such as the legal one, for example) this does not make sense, as discussed in section 3.

## **5. Trust as a Network Dimension of the Human Person and its Openness to Technology**

Having clarified that trust is a structural dimension of human beings in their intrinsic relation in the last section, we will now try to understand how to analogically extend trust to the relationship between humans and AI. The dimension of trust, extending to technological artefacts, takes the form of trustworthiness (O'Neill 2020). Starting from an anthropological point of view, trustworthiness can be understood as an extension of trust by means of the category of *analogy*. This discourse, valid from

an anthropological and ethical point of view, but more complicated from a purely legal perspective, is nonetheless useful for further clarification of the relationship between designer, device and user.

It is therefore necessary to distinguish trust as an interpersonal experience from technological trustworthiness, as an experience relating to the relationship between humans and technologies. Indeed, as a form of openness to otherness, trust can extend to machines, which are, in fact, a human production and, as such, an expression of personal creative freedom. Therefore, when we say we trust a technical artefact, we trust the people who designed it; in turn designers are also part of a network that includes developers, producers, regulators, etc. In this sense, AI systems are trustworthy if they keep alive the relationship of trust between the person who uses them and the programmer who designed them. Technological reliability then stems from the disposition of trust to extend to otherness by always referring to an interpersonal human experience.

As anticipated, the theme “trustworthy technology” is not new and it has been problematized in the literature before the advent of AI (see, e.g., Nickel 2010). It should be emphasised that trustworthiness is closely linked to the issue of credibility. A system may appear credible because it produces convincing texts or images, but still be unreliable if the information it generates is inaccurate or unverifiable. Credibility, therefore, must be based on interpersonal trust and verifiability. The fiduciary expectation may concern characteristics of the trust recipient that affect their behaviour, role, personality or entire identity. A summary list may include: ability, intelligence, courage, discretion, sensitivity, responsible behaviour with respect to a mandate, authority, consistency, generosity, honesty, adherence to certain values and moral principles, friendship and love. Credibility, likewise, can be understood as a challenge to identity: to be credible and, therefore, worthy of trust, the subject repository of trust places in a position of continuous analysis that leads them to be responsive to the idealised image that is made of them and, therefore, to be better. By way of example, one can think of the educational institution which, in order to respond to the image presented publicly, undertakes to improve its organisational reality. It can be inferred that the relationship of trust is not something external to the identity of the social agents involved but the relationship concretely plays out and constructs their identity. Can a technological artefact and an artificial intelligence device be credible and, therefore, reliable?

Returning to the topic of anthropomorphism, one of the greatest difficulties in assessing AI and analysing its ethical impact is the tendency of people to anthropomorphise it. Moreover, this becomes particularly problematic when we attribute human *moral* characteristics to it. The media offer us images of humanoid machines with extraordinary capa-

bilities daily. Movies, novels, and TV series depict sentient robots, so it is almost natural for us to associate, categorise and define these machines in human terms. In addition, while we associate human activities and abilities with machines, an important problem arises when this “anthropomorphisation” is linked to human moral activities, such as trust. To propose that AI should be regarded as reliable is a very serious statement. One must consider the fact that the AI, not possessing emotional states and thus not being able to be responsible for its actions (a requirement inherent in both the affective and normative value of trust), cannot be considered reliable on such a basis; yet it can be assessed for its reliability.

While AI fulfils the requirements of the relational meaning of trust, we show that this is not a type of existential trust (category a) but is instead a form of reliability (category c). Ultimately, even sophisticated machines such as AI should not be considered trustworthy in themselves, as this undermines the value of interpersonal trust. This anthropomorphisation of AI (affective value of trust), we argue, shifts responsibility away from those who develop and use it (normative value of trust). Tech companies (especially BigTech) work under the assumption that AI is something we can, and should, trust. However, as we have been arguing through this section, we cannot place trust in the technical artefact alone. All actors and processes that are part of the socio-technical system (including AI technology itself) participate in the process of deeming an AI trustworthy. This network perspective is essential because, as noticed above, we never trust simply or solely an artefact or its output, but trust emerges from a network of relations. Bisconti *et al.* (2024) explain that nowadays, with artificial agents gaining the foreground of sociality and communication abilities, we need to rethink the concept of socio-technical systems as synthetic, precisely to signal that many relations take place across human and artificial agents. Reliability is normally attributed to machines but, as mentioned above, it should also refer to those who design them.

Engineers and computer scientists may claim that AI is reliable because the process is reliable. This reliability concerns some *technical* specifications of the artefact, for instance pertaining to its material characteristics but also pertaining to the design and development process that leads to it. Such processes do not happen in a vacuum, but are instead constituted by human and institutional decisions and actions. This may seem obvious, but there has been an enduring discourse in the sciences as well as philosophy of science that has neglected the role of human agents in aspects such as “reliability”. Thus, we routinely talk about a model being reliable, neglecting that the reliability of a model in large part depends on how human agents have designed and developed the model. While this way of talking about scientific outputs (models, explanations, theories) is parsimonious, it has had the side effect of obfuscating responsibilities of

humans in techno-scientific processes. Making human actors more visible in these processes also serves to show that reliability are not “absolute” properties, and instead very much depend on who is using the machine, for what purpose, and under what conditions. So too are the designers and organisations that develop, support and disseminate it.

The definition of the ontic trust from a meta-ethical perspective can be a significant horizon of reference to resolve the moral, legal and political issues that arise from the thickening of the multiple and varied relationships in the network or, as Luciano Floridi (2017) writes, in the infosphere. Directly applying trust to technology risks overshadowing the anthropological characterisation of the trust form of relying on others/ others as a good to be promoted, protected and valued, and implicitly promotes a blind faith in technical artefacts, obscuring the important responsibilities that humans still have. Since an ethical perspective unfolds through the entire span of human life, the anthropological structure of trust highlights the central role of responsibility of human beings in the course of their actions. A character that allows a shift of attention from the simple concentration on the deontological, moral and juridical dimensions of acting, to the valorisation and promotion of the care that the subject, natural and/or artificial, entertains with information, which entails understanding how information, precisely because it is not produced exclusively by the natural agent subject, implies the reliability. Yet, even if such a meta-ethical perspective is adopted, the legal question of who holds responsibility and accountability for the outputs of AI systems or their potential mis-use is not automatically solved.

This means considering the (human or artificial) subject that produces information as an ordered set of events or states of the world, and shaped by the informational relationships that constitute information societies. The interactions between agents, human and/or artificial, cannot take place within the horizon of normativity alone; such interactions, in turn, generate reliable information through the network of relations which forms of trust (a-c identified in section 1) take. Informational agents, human and artificial, are both producers and interlocutors of it, directly or mediate, they are involved in the trust in them and in the trust in “others” agents, stabilising plots of relations and interaction for the smooth functioning of the network according to a trust-logic such as to qualify widen the social space. This is an important point because, as artificial agents acquire increasingly more agency, autonomy, and also power in processing information, we should not forget that this does not put them automatically on a par with human agents. Arguments have been made that the modes of information processing, although the outputs may be quite similar, are very different (Floridi 2017), but our point here is normative: human agents still hold more responsibility than artificial agents (Russo 2022).

Therefore, given that it is a two-way relationship, trust is a meta-ethical concept that takes the normative form of placing constraints on the types of behaviour that both citizens and scientific experts are legitimised to enact in their informational interactions. Interpersonal trust, constituting the foundation of the social bond, as well as its capacity to generate trustworthiness of the trustee, then *analogically* extends to technology within a complex society in which humans and machines are in constant interaction. This is the only way the concept of trust can be given *some* sense from a legal perspective. It is then a question of understanding trust as an interpersonal act *and* technological reliability as an impersonal and analogical extension of this act capable of granting credibility to the artefact. As we said earlier, the categories of trust identified by Fabris are not mutually exclusive, and instead help us understand how, using an argument from analogy, and in the context of a network of relations, we can trust (the outputs of) AI systems. We agree here with arguments made in the debate requiring more presence of human beings in these processes (see e.g. argument made about trusting self-driving cars), and this holds too at the level of institutions that are supposed to provide standards and their enforcements. As much in the sphere of interpersonal trust as in that of technological reliance, free personal choice comes into play, the subject's capacity to live their relationships in view of an ethical end and their willingness to allow themselves to be transfigured by the transcendent, that is, by what lies beyond them.

## 6. Conclusion

We have examined the legal, technical, anthropological, and network dimensions of the debate on trust, humans and AI machines. There is a rich philosophical debate as to whether AI has the capacity of being a genuine object of trust, one of the main instances for this stance is based on the lack of human qualities such as intentionality, if this is missing, we should be prevented from considering such attributions. The extension to institutions (like in institutional trust) cannot be adduced as an argument that would make it possible to automatically extend the notion of trust to machines; after all, institutions are formed by humans, in a way that machines are not. Among relevant differences: humans are behind machines while in institutions, humans are the very essence of them.

Furthermore, these arguments about the meaning of trust are not purely theoretical. There is a real set of practical reasons to understand trust and AI. We can say that in the public law sphere, efforts should be focusing on the construction of a robust set of legal principles that could be used in the field of AI. More attention should be given to citizen awareness and

data-research on citizen acceptance of AI in Public Institutions. In a second phase and depending on how this principle-based framework would work, we could think of a more rule-based approach. Further, in the private law sphere, efforts should concentrate on analysing the extent to which the current responsibility, liability and damage law schemes in the EU and in the member states work to solve AI models' issues. New regulation on AI should focus on the problems posed by AI's reliability, rather than on how to enhance trust in AI models. There is awareness within the EU that certain challenges and concerns accompany AI deployment in general, particularly regarding safety, security and fundamental rights, and the relevance of this for our current discussion is that only humans could be accountable for.

Overall, by providing an interdisciplinary deep-dive on the subject of AI and trust, we hope to provide a more nuanced view on the matter. The outcome of this research has shown how it is possible to establish a transversal and fruitful dialogue between different points of view in order to offer a useful roadmap for reflection for our time. The theme of trust in AI, in fact, lends itself to an interdisciplinary analysis involving different spheres of humanities and social science research: only starting from the encounter and epistemological dialogue between knowledge can we inhabit and interpret the phenomenon of trust in AI within the era of change in which we live.

## References

- Afroogh, S.  
2022 "A Probabilistic Theory of Trust Concerning Artificial Intelligence: Can Intelligent Robots Trust Humans?" in *AI & ETHICS*, vol. 2, 13-14.
- Alici, L.  
2012 *Fidarsi. All'origine del legame sociale*. Edizioni Meudon.
- Alvarado V. *et al.*  
2002 *Selection of EOR/IOR Opportunities based on Machine Learning*, conference paper SPE 78332 presented at European Petroleum Conference, Aberdeen, United Kingdom 29 – 31 October 2002.
- Babushkina E. V. *et al.*  
2013 *Forecasting IOE/EOR Potential Based on Reservoir Parameters*, presented at IOR 2013 – 17<sup>th</sup> European Symposium on Improved Oil Recovery held in St. Petesburg, Russia 16 – 18 April 2013.
- Boissière, U.  
2020 *Restaurer la confiance aujourd'hui*. Hermann.
- Breiman, L.  
2001 *Statistical modeling: The two cultures*. *Statistical Science*, 16(3), 199-231.
- Buber M.  
1923 *Ich und Du*, in *Werke, I, Schriften zur Philosophie*. Kösel e Lambert Schneider.

- Buber M.,  
1950 *Zwei Glaubensweisen. Mit einem Nachwort von David Flusser*. Lambert Schneider.
- Caltagirone, C.  
2020 (a cura di) *La fiducia generatrice di legami*, in 'studium Ricerca (Sezione on-line di Filosofia) 116 (4).
- Cohen, M.  
2023 *The Nature and Practice of Trust*. Routledge.
- Doshi-Velez, F., & Kim, B.  
2017 *Towards a rigorous science of interpretable machine learning*. arXiv pre-print arXiv:1702.08608.
- Estella de Noriega, A.  
2023 "Trust in Artificial Intelligence Analysis of the European Commission proposal for a Regulation of Artificial Intelligence", in *Indiana Journal of Global Studies*, vol. 30, Issue 1, 2023.
- Fabris, A.  
2020 *Trust: a Philosophical Approach*. Springer.
- Faulkner, P. & Sipmson, T.  
2017 (a cura di). *The Philosophy of Trust*. OUP.
- Floridi L.  
2019 "Trusting artificial Intelligence in cybersecurity is a double-edge sword" in «Nature Machine Intelligence».
- Floridi, L.  
2017 *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*. Raffaello Cortina Editore.
- Floridi, L.  
2020 *Pensare l'infosfera. La filosofia come design concettuale*. Raffaello Cortina.
- Floridi, L., Cowls, J., Beltrametti, M., Chatila, R., Chazerand, P., Dignum, V., ... & Vayena, E.  
2018 AI4 People—An ethical framework for a good AI society: Opportunities, risks, principles, and recommendations. *Minds and Machines*, 28, 689-707.
- Gaillet, A., Perlo, N. & Schmitz, J.  
2019 *La confiance: un dialogue interdisciplinaire*. Université Toulouse.
- Gambetta, D.  
1989 (ed.). *Le strategie della fiducia. Indagini sulla razionalità della cooperazione*. Einaudi.
- Giddens, A.  
1994 *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*. Il Mulino.
- Gilpin, L. H., Bau, D., Yuan, B. Z., Bajwa, A., Specter, M., & Kagal, L.  
2018 *Explaining explanations: An overview of interpretability of machine learning*. In 2018 IEEE 5th International Conference on Data Science and Advanced Analytics (DSAA) (pp. 80-89). IEEE.
- Hardin, R.  
2002 *Trust and Trustworthiness*.

- Hasanzadeh, F., Josephson, C. B., Waters, G., Adedinsewo, D., Azizi, Z., & White, J. A.  
 2025 *Bias recognition and mitigation strategies in artificial intelligence healthcare applications*. NPJ Digital Medicine, 8(1), 154.
- Hastie, T., Tibshirani, R., & Friedman, J.  
 2009 *The Elements of Statistical Learning: Data Mining, Inference, and Prediction*. Springer.
- “High-Level Summary of the AI Act.” (2024) *EU Artificial Intelligence Act*.
- HLEG AI (2019 *Ethics Guidelines for trustworthy AI*. Retrieved from High-Level Expert Group on Artificial Intelligence.
- Hunyadi, V.  
 2020 *Au début est la confiance*. Editions Le Bord de l’eau.
- Hwang, I.D.  
 2017 *Which type of trust matters? Interpersonal vs. Institutional vs. political trust*, Bank of Korea working Paper no. 2017-15. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2967051> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2976051>.
- Jagielski M. *et al.*  
 2021 “Manipulating machine learning: Poisoning Attacks and Countermeasures for Regression Learning”, Cryptography and Security, retrieved from <https://doi.org/10.48550/arXiv.1804.00308>.
- Laux, J., Wachter S and Mittelstadt  
 2024 “Trustworthy artificial intelligence and the European Union AI Act: On the conflation of trustworthiness and acceptability of risk”, in Regulation and Governance, 18, 3-32.
- LeCun, Y., Bengio, Y., & Hinton, G.  
 2015 Deep learning. Nature, 521(7553), 436-444.
- Linar\_datos, P., Papastefanopoulos, V., & Kotsiantis, S. (2020). Explainable ai: A review of machine learning interpretability methods. Entropy, 23(1), 18.
- Luhmann, N.  
 2002 *La fiducia*. Il Mulino.
- Lundberg, S. M., & Lee, S. I. (2017). A unified approach to interpreting model predictions. Advances in neural information processing systems, 30.
- Marzano, M.  
 2014 *Avere fiducia. Perché è necessario credere negli altri*. Mondadori.
- Metzinger, T.  
 2019 “EU Guidelines: Ethics washing made in Europe”.
- Mittelstadt B., Wachter S., Ch. Russell  
 2023 “To protect science, we must use LLMs as zero-shot translators”. Nature Human Behaviour, 7, 1830-1832, November.
- Natoli, S.  
 2016 *Il rischio di fidarsi*. Il Mulino.
- Nedelsky, J.  
 2011 *Law’s Relations. A Relational Theory of Self, Autonomy and Law*. OUP.
- Nickel, P.  
 2010 “Can we Make Sense of the Notion of Trustworthy Technology”. 29(3), pp. 429-444.[MOU39].

- Obermeyer, Z., Powers, B., Vogeli, C., & Mullainathan, S. (2019). Dissecting racial bias in an algorithm used to manage the health of populations. *Science*, 366(6464), 447-453.
- O'Neill O.  
 2020 *Trust and Accountability in a digital Age*, «Philosophy» 95(1), pp. 3 – 17.
- Pelligra, V.  
 2007 *I paradossi della fiducia, Scelte razionali e dinamiche interpersonali*. Il Mulino.
- Resta, E.  
 2009 *Le regole della fiducia*. Laterza.
- Ribeiro, M. T., Singh, S., & Guestrin, C.  
 2016 “Why should I trust you?”: Explaining the predictions of any classifier. In *Proceedings of the 22nd ACM SIGKDD International Conference on Knowledge Discovery and Data Mining* (pp. 1135-1144).
- Rudin, C.  
 2019 *Stop explaining black box machine learning models for high-stakes decisions and use interpretable models instead*. *Nature Machine Intelligence*, 1(5), 206-215.
- Russo, F.  
 2022 *Techno-scientific Practices: An Informational Approach*. Rowman & Littlefield.
- Ryan M.  
 2020 *In AI We Trust: Ethics, Artificial Intelligence, and Reliability*, in ‘science and Engineering Ethics», Springer.
- Salih, A. M., & Wang, Y. (2024). Are Linear Regression Models White Box and Interpretable?. *arXiv preprint arXiv:2407.12177*.
- Selbst, A. D., & Barocas, S.  
 2018 *The intuitive appeal of explainable machines*. *Fordham Law Review*, 87, 1085.
- Taddeo M.  
 2011 “Defining trust and e-trust” in *International Journal of Technology and Human Interaction*, 23-35.
- Totaro F.  
 1999 *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero.
- Vallier, K. & Weber, M.  
 2023 (eds.). *Social Trust. Foundational and philosophical issues*. Routledge.



Jonas Gamborg Lillebø\*

## „Diachrone Hierarchie“ in der Geschichtsschreibung. Geschichtstheoretische Kategorien Reinhart Kosellecks diskutiert im Lichte von Louis Dumont\*\*

### Abstract

The text thematise the concept of Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen in the context of Reinhart Kosellecks historical understanding complemented with the perspectives of the french anthropologist Louis Dumont. I discuss the accusations against Koselleck that he his ethnocentric since he in some of his writings creates a „diachronical hierarchy“ and that he denies other cultures to be contemporaneous. With Dumonts definition of hierarchy as the „encompassment of the contrary“ the text investigates the close relation between historical concepts, values and hierarchy.

### Keywords

Koselleck, Dumont, Ethnocentrism, Hierarchy, Conceptual history.

### 1. Einleitung

Dieser Text versucht die geschichtlichen Grundbegriffe *Neuzeit* und *Fortschritt* und den Topos *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* (GdU) in den Ausführungen Reinhart Kosellecks im Lichte des französischen Anthropologen Louis Dumont zu verstehen. Mit dieser Verbindung wird es meiner Ansicht nach möglich, den Kritikern, die Koselleck beschuldigen ethnozentrisch zu sein, in einigen Punkten entgegenzutreten.

Mit dem Topos *GdU* berühren wir eine schon seit geraumer Zeit diskutierte Frage sowohl der deutschen Geschichtswissenschaft als auch der

\* Volda University College

\*\* Ich bin meinem Kollegen Ralph Meier großen Dank schuldig. Er hat geduldig den ganzen Text mit mir durchgearbeitet. Ohne ihn wäre dieser Aufsatz nicht möglich gewesen. Helge Jordheim, Lars Petter Storm Torjussen und Nils Gilje haben mir mit ihren kritischen Kommentaren und ihren Vorschlägen unschätzbare Hilfe geleistet. Auch Svea Erichson hat mir viel geholfen, um richtige Formulierungen zu finden. Ich möchte ihr dafür danken.

Interpretation von Koselleck.<sup>1</sup> Laut Paul Nolte im *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe* ist GdU „eine geschichtstheoretische Formel für die spezifisch neuzeitliche Erfahrung der kalendarischen Gleichzeitigkeit historischer Strukturen und Prozesse, die unterschiedlichen Entwicklungsphasen und Herkunftsschichten der Vergangenheit angehören.“<sup>2</sup> Koselleck, seinerseits beschreibt, wie die verschiedenen Kulturen nach der Entdeckung der Welt im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert „durch den synchronen Vergleich diachron geordnet wurden“<sup>3</sup>. Zuzufolge Kritikern wie Achim Landwehr kann man aber die Formel *GdU* nicht als eine neutrale analytische Kategorie anwenden, weil sie ein Beispiel von dem alten Problem der „Verweigerung der ‚Zeit-Genossenschaft‘ des konstitutiven Anderen“ ist.<sup>4</sup> Landwehr verweist in seiner Kritik an der GdU und Koselleck auf den niederländische Anthropologen Johannes Fabian und dessen Kritik an den ethnozentrischen Tendenzen der Ethnologie.<sup>5</sup> Manche Kritiker Kosellecks haben ihn wegen seines Gebrauchs von diesem Topos als einen ethnozentrischen Historiker charakterisiert, weil er damit eine „diachrone Hierarchie“ gestaltet und die Zeitgenossenschaft anderer Kulturen verweigert hat.

Die Frage ist also, ob Koselleck zurecht angeklagt wird. Lesen wir, was er schreibt, in *Vergangene Zukunft*: „Im Horizont dieses Fortschreitens wird die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen zur Grunderfahrung aller Geschichte“.<sup>6</sup> Verweigert Koselleck in diesem Satz die Zeitgenossenschaft des Anderen? Hat er eine „diachrone hierarchische“ Struktur in dem Fortschrittsdenken artikuliert? Koselleck spricht von einer engen Verbindung zwischen *Fortschritt* und *GdU*, was, meiner Meinung nach, Landwehrs Beurteilung bestätigt, dass es sich bei der *GdU* um eine „diachrone Hierarchie“ handelt. Doch bedeutet dieses nicht notwendigerweise, dass Koselleck sich der Zeitgenossenschaft des Anderen verwei-

<sup>1</sup> H. Jordheim, „Unzählbar viele Zeiten“. *Die Sattelzeit im Spiegel der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*, in *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, hg. von H. Joas u. P. Vogt, Suhrkamp, Frankfurt 2011, S. 449-480; A. Landwehr, *Von der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“*, in „Historische Zeitschrift“, 295, Heft I, 2012, S.1-35; E. Müller u. F. Schmieder, *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*, Suhrkamp, Frankfurt 2016, S. 312-316; W. Schäfer, *Ungleichzeitigkeit als Ideologie. Beiträge zur historischen Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt 1994; E. Uhl, *Gebrochene Zeit? Ungleichzeitigkeit als geschichtsphilosophisches Problem*, in *Geschichtsphilosophie und Kulturkritik. Historische und systematische Studien*, hg. von J. Rohbeck u. H. Nagl-Docekal, Darmstadt 2003, S. 50-74.

<sup>2</sup> P. Nolte, Art. *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*, in S. Jordan (Hg.) *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, Reclams, Stuttgart 2002, S. 134.

<sup>3</sup> R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, Frankfurt 2017, S. 323.

<sup>4</sup> A. Landwehr, *Von der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“*, *op. cit.*, S.24.

<sup>5</sup> J. Fabian, *Time and the Other*, Columbia University Press, New York 2014, S. 31.

<sup>6</sup> R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, *op. cit.*, S. 325.

gert. Er beschreibt eher, wie *Fortschritt* nicht eine neutrale Idee oder ein neutraler Begriff ist, sondern dass Fortschritt mit einem Wert verbunden ist. Die „Grunderfahrung“, die durch den Begriff Fortschritt ermöglicht wird, war niemals neutral, auch nicht für die Historiker:innen. Koselleck hat deshalb die Verbindung zwischen der normativen Dimension dieser Grunderfahrung und der normativen Dimension der Begriff beschrieben. Diese normative Dimension ist mit Hierarchie verbunden, aber lässt sich nur mit Louis Dumonts Verständnis von Hierarchie verstehen. Mit anderen Worten beschreibt Koselleck, wie die Begriffe *Fortschritt* und *Neuzeit* eine normative Dimension haben, die zu einer „diachrone Hierarchie“ in unserer „Grunderfahrung aller Geschichte“ und in unserem geschichtlichen Denken führen. Diese Begriffe gewinnen die Eigenschaft ihr Gegenteil (etwa andere Epochen, aber auch andere Völker oder Staaten, Erdteile, Wissenschaften, Stände oder Klassen) zu umschließen. Aber um diese Verbindung zwischen Begriffen, Werten und Hierarchie als „Umschließung des Gegensatzes“ genauer zu verstehen, sind wir auf Dumont angewiesen. Der Begriff der Hierarchie wird damit zum Schwerpunkt des Textes.

Obwohl Dumont vielleicht manchen Forschern der deutschen Geschichtswissenschaft unbekannt ist, hat man ihn in den Sozialwissenschaften diskutiert.<sup>7</sup> Nach Dumont meint Hierarchie nicht, wie oft vermutet, Machtüberlegenheit, sondern „Umschließung des Gegensatzes“<sup>8</sup> definieren. Dabei hebt Dumont insbesondere die Umschließung entgegengesetzter *Ideen* hervor: „Die ‚höheren‘ Ideen widersprechen den ‚unteren‘ und schließen sie ein.“<sup>9</sup> Diese besondere Beziehung, in der eine Idee, die an Bedeutung und Status zunimmt, die Eigenschaft gewinnt, ihr Gegenteil zu umschließen, nennt er „Umschließung“. Die Distinktion zwischen „höheren“ und „unteren“ Ideen meint Dumont nicht nor-

<sup>7</sup> Ich beziehe mich hier auf die Soziologen, insbesondere M. Fuchs, *Theorie und Verfremdung. Max Weber, Louis Dumont und die Analyse der indischen Gesellschaft*, Peter Lang, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1988, insb. Teil II: „Louis Dumont: Indien und das Universale Prinzip sozialer Ordnung“, S. 291-629. Siehe auch N. Luhmann, *Frauen, Männer und George Spencer Brown*, in „Zeitschrift für Soziologie“, Jg. 17 Heft 1, Februar 1988, S. 47-71.

<sup>8</sup> L. Dumont, *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*, Übers. U. Pfau u. A. Russer, Campus Verlag, Frankfurt 1991, S. 287.

<sup>9</sup> Ivi. S. 269. Ich verdanke Nils Gilje den Hinweis, dass hier eine Übersetzungsschwierigkeit vorliegt, die wohl auch mit dem Sprachgebrauch von Dumont selbst zusammenhängt. Obwohl Dumont im englischen Original „contradict“, und auf Französisch „contredirent“ verwendet, was in der deutschen Ausgabe mit „widersprechen“ übersetzt wird, beschreibt er meiner Meinung nach nicht einen Widerspruch im formallogischen Sinn, in dem zwei Sachen oder Dinge sich gegenseitig ausschließen, sondern es geht hier um eine Beziehung auf etwas *Entgegengesetztes*. Siehe auch L. Dumont, *On value*, in „Hau: Journal of Ethnographic Theory“, 3, 2013, S. 252.

mativ, sondern machte es ihm möglich, durch seine vergleichende anthropologische Studie verschiedene Gesellschaften zu identifizieren. Es dreht sich allerdings in meinem Aufsatz nicht darum, anthropologische Beschreibungen, sondern die geschichtlichen Kategorien und geschichtliche Grundbegriffe Kosellecks wie *Fortschritt* und *Neuzeit* als *Ideen* im Sinne von Dumont zu verstehen.

Mithilfe von Koselleck, Dumont und einigen ihrer Anhänger und Kritiker<sup>10</sup> möchte ich in diesem Text erörtern, wie wir diese „diachrone Hierarchie“ verstehen können.<sup>11</sup> Das geschieht in vier Schritten. Erstens präsentiere ich eine weitere Kontextualisierung. Zweitens stelle ich einige für diesen Artikel relevante geschichtstheoretische Ideen Kosellecks vor. Drittens diskutiere ich Dumonts anthropologisches Denken. Viertens nehme ich die Themen von *GdU* und „diachrone Hierarchie“ wieder auf, um die Kritik an Koselleck zu diskutieren.

## 2. Kontextualisierung, Problematisierung und Perspektive

In seinem 1984 erschienen Buch *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object* beschreibt der niederländische Anthropologe

<sup>10</sup> W. Drews, „Die „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ als Problem transkultureller historischer Komparatistik am Beispiel frühmittelalterlicher Herrschaftslegitimation“ in „Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung“, 18 Heft 3/4, 2008, S. 41-56; M. Fuchs, *Le paradoxe comme méthode? La structure antithétique de la théorie sociale de Louis Dumont*, in „Recherche sociologique. Louis Dumont. Numéro spécial“, Vol. XXIII, numéro 2., 1992, S. 19-43; A. Landwehr, *Von der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“*, op. cit.; W. Schäfer, *Ungleichzeitigkeit als Ideologie. Beiträge zur historischen Aufklärung* op. cit.; E. Uhl, *Gebrochene Zeit? Ungleichzeitigkeit als geschichtsphilosophisches Problem*, op. cit.; V. Descombes, *Louis Dumont ou les outils de la tolérance*, in *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Seuil, Paris 2007, S. 227-253; *Les embarras de l'identité*, Gallimard, Paris 2013; R. Gressgård, *Multicultural dialogue*, Berghahn books, London 2010; S. Vibert, *Louis Dumont. Holisme et modernité*, Michalon, Paris 2007; H. Jordheim, „Unzählbar viele Zeiten“. *Die Sattelzeit im Spiegel der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*, op. cit.; W. Müller u. F. Schmieder, *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*, op. cit.

<sup>11</sup> Dumont und Koselleck weisen selten aufeinander hin, und in der Sekundärliteratur gibt es wenige Belege. Doch es ist mir gelungen, einige direkte Beziehungen zu finden. In der Anthologie *Différences, valeurs, et hiérarchie; textes offerts à Louis Dumont*, hat Koselleck mit dem Aufsatz *Time and revolutionary language* beigetragen, R. Koselleck, *Time and revolutionary language*, in *Différences, valeurs, et hiérarchie; textes offerts à Louis Dumont*, hg. von Jean-Claude Galey, Paris 1984, S. 119-129. Dumont seinerseits weist in dem Buch *Homo Aequalis, II: L'idéologie allemande: France – Allemagne et retour* einmal auf Koselleck hin, L. Dumont, *Homo Aequalis, II: L'idéologie allemande : France – Allemagne et retour*, Gallimard, Paris 1977, S. 152. Unter den Beiträgen in der Sekundärliteratur bezieht sich der italienische, von Koselleck beeinflusste Philosoph Giacomo Marra-  
mao in dem Buch *Cielo e terra* auf Dumont. Vgl G. Marra-  
mao, *Cielo et terra. Genealogia della secolarizzazione*, Gius. Laterza & Figli Spa, Bari 1994.

Johannes Fabian, wie die ersten Ethnologen den anderen Kulturen eine Zeit-Genossenschaft verweigerten. Mit diesem Ausdruck *Verweigerung der Zeit-Genossenschaft* („denial of coevalness“) versteht Fabian „a persistent and systematic tendency to place the referent(s) of anthropology in a time other than the present of the producer of anthropological discourse“. <sup>12</sup> Aus dem synchronen Vergleich der verschiedenen Kulturen der Welt wurde, laut Historiker Achim Landwehr, „eine diachrone Hierarchie abgeleitet“. <sup>13</sup> Im deutschen Sprachraum hat diese „diachrone Hierarchie“, so Landwehr, in der Geschichtswissenschaft eine eigene Formulierung oder einen eigenen Topos gefunden: *die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*. Dieser Topos wird nun auch von Historiker: innen wie Reinhart Koselleck als neutrale Kategorie benutzt <sup>14</sup>, von der aber einige Forscher meinen, dass man sie ablehnen müsse. <sup>15</sup> Fabian bezieht sich in seiner Kritik an der Verweigerung der Zeit-Genossenschaft direkt auf den deutschen Begriff Gleichzeitigkeit: „What I am aiming at is covered by the German terms *gleichzeitig* and *Gleichzeitigkeit*“. <sup>16</sup> Mit anderen Worten ist der Begriff *Gleichzeitigkeit* nach Fabian direkt mit der Verweigerung der Zeit-Genossenschaft verbunden. Aber, wie ich zeigen möchte, ist die „Verweigerung der Zeit-Genossenschaft“ nicht der einzige Weg, „diachrone Hierarchie“ zu verstehen.

Hierarchie ist, so Dumont, ein universales Phänomen. Jedoch wird dieses Phänomen wegen der *modernen Ideologie* verweigert. Mit Dumont können wir deswegen die Aussagen von Fabian und Landwehr umkehren: Während „diachrone Hierarchie“ (Landwehr) und „Verweigerung der Zeitgenossenschaft“ (Fabian) als die Verweigerung der Gleichheit anderer Kulturen verstanden wird, schreibt Dumont dagegen, dass „das Ideal der Gleichheit zum Beispiel „a deliberate denial of a universal phenomenon“, nämlich Hierarchie, darstelle.“ <sup>17</sup>

<sup>12</sup> J. Fabian, *Time and the Other*, op. cit., S. 31.

<sup>13</sup> Mit „diachrone Hierarchie“ beziehe ich mich auf Landwehr, verstehe aber *Hierarchie* im Lichte von Louis Dumont und deswegen anders als Landwehr und andere Kritiker von Koselleck. Vgl. A. Landwehr, *Von der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“* op. cit.

<sup>14</sup> Koselleck benutzt den Topos zum Beispiel in R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, op. cit.; *Zeitschichten*, Suhrkamp, Frankfurt 2018; in dem mit Christian Meier geschriebenen Artikel *Fortschritt* in *Geschichtliche Grundbegriffe*. Vgl. R. Koselleck u. C. Meier: Art. „Fortschritt“. in O. Brunner, W. Conze u. R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 2. Klett-Cotta / J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachflg, Stuttgart 1975, S. 351-423.

<sup>15</sup> A. Landwehr, *Von der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“*, op. cit.; W. Schäfer, *Ungleichzeitigkeit als Ideologie. Beiträge zur historischen Aufklärung*, op. cit.; E. Uhl, *Gebrochene Zeit? Ungleichzeitigkeit als geschichtsphilosophisches Problem*, op. cit.

<sup>16</sup> J. Fabian, *Time and the Other*, op. cit. S. 31.

<sup>17</sup> Dumont in M. Fuchs, *Theorie und Verfremdung. Max Weber, Louis Dumont und die Analyse der indischen Gesellschaft*, op. cit., S. 603.

Dumonts Verständnis von Hierarchie erschließt uns, meiner Meinung nach, einen neuen Blickwinkel, von dem aus wir nicht nur die Kritik an Koselleck kritisch beurteilen, sondern auch die geschichtstheoretischen Kategorien und begriffsgeschichtlichen Analysen Kosellecks betrachten können. Denn, nach Ansicht von Dumont, können wir auch *Geschichte* wie einen Begriff, mit dem wir verschiedene Gesellschaftstypen identifizieren können, verwenden. Oder wie Martin Fuchs schreibt:

Geschichte als Offenbarung der Gesellschaft, deren Prinzip vorab feststeht! Jede Gesellschaft äußert und entfaltet sich in der Zeit, jede Gesellschaft hat plötzlich Geschichte; Geschichte ist die Selbstartikulation einer Gesellschaft. Nicht Gesellschaft ist geschichtlich, sondern Geschichte ist gesellschaftlich.<sup>18</sup>

*Geschichte* meint hier eine Art „Selbstartikulation einer Gesellschaft“ und bedeutet das, womit eine Gesellschaft offenbart, oder erweist, was sie ist. In unserem Kontext hat Koselleck nicht nur gezeigt wie die Begriffe *Fortschritt* und *Neuzeit* und *GdU* mit dieser „Selbstartikulation“ der Gesellschaft verbunden sind, sondern auch, wie diese Selbstartikulation mit einer „diachronen Hierarchie“ verbunden ist. Die *moderne* Gesellschaft hierarchisiert alle anderen Gesellschaften durch eine „diachrone Hierarchie“, die den Topos *GdU* ermöglicht.

Obwohl ich den Kritikern am Topos *GdU* und Koselleck in einigen Punkten zustimme, meine ich dennoch, dass dieser Topos analytisch fruchtbar ist, wenn er mit Hilfe des Begriffs der Hierarchie Dumonts verstanden wird.<sup>19</sup> Die Kritiker Kosellecks haben wichtige Einwände, aber weil sie Hierarchie mit Macht oder Befehlsgewalt verbinden, die auch mit Ethnozentrismus zusammenhängen, ist ihr Verständnis von Hierarchie, und folglich ihr Verständnis von einigen Aspekten Kosellecks, meiner Meinung nach nicht ganz zufriedenstellend.<sup>20</sup> Denn,

<sup>18</sup> Ivi, S. 497. Dumont schreibt in seinem 1964 erschienen Text *Le problème de l'histoire*, dass: „l'histoire est ce par quoi une société se révèle telle qu'elle est“. Vgl. L. Dumont, *Le problème de l'histoire*, in *La civilisation indienne et nous*, „Cahier des Annales“ 23, Armand Colin, Paris 1964, S. 43.

<sup>19</sup> L. Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris 1979; *Homo Hierarchicus. The Caste System and its implication*, übers. M. Sainsbury, L. Dumont, B. Gulati, The University of Chicago, Chicago/London 1980; *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris 1985; *Anthropologie, totalité et hiérarchie*, in „Philosophie et anthropologie“, Paris 1992, S. 11-25; *On value*, in „Hau: Journal of Ethnographic Theory“, *op. cit.*, S. 287-315.

<sup>20</sup> A. Landwehr, *Von der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“* *op. cit.*; W. Schäfer, *Ungleichzeitigkeit als Ideologie. Beiträge zur historischen Aufklärung*, *op. cit.*

während die Kritiker von Koselleck den Begriff *Hierarchie* eindeutig negativ verwenden, gibt es laut Dumont eine andere, „neutrale“ Bedeutung des Begriffs. Hierarchie bezieht sich für Dumont auf ein fast universelles Modell, mit dem man auch *moderne* Gesellschaften analysieren kann.<sup>21</sup>

Hierarchie meint, laut Dumont, nicht, wie oft vermutet, Machtüberlegenheit, sondern Hierarchie lässt sich als „Umschliessung des Gegensatzes“ (*englobement du contraire*) definieren.<sup>22</sup> Es dreht sich mit den Worten Niklas Luhmanns um die „Zugehörigkeit von Teilen zu einem Ganzen, die ihnen ihre relative Eigenständigkeit ermöglicht.“<sup>23</sup> „Umschliessung des Gegensatzes“ ist weiterhin, auch nach Luhmann „auf eine zugleich interne und externe Referenz bezogen: intern auf das jeweils Entgegengesetzte und extern auf das Ganze, dem das, was die Unterscheidung unterscheidet, als Teil angehört.“<sup>24</sup> Hierarchie ist deswegen zweidimensional, indem a) verschiedene Begriffe, Ideen, Rollen und Status in einer gegensätzlichen Beziehung zueinander stehen und b) zugleich verschiedene Beziehungen zu einer Ganzheit haben. Zum Beispiel sind die zwei entgegengesetzten Begriffe *Mann*<sup>25</sup> und *Frau* in verschiedener Weise auf die Ganzheit bezogen, die diese Begriffe konstituiert. „Der eine [Mann] von den zwei Begriffen ist identisch mit der Ganzheit“ und gliedert deswegen seinen Gegensatz [Frau] ein.<sup>26</sup> Diese „privilegierte“ Identität des Begriffes *Mann*, der sowohl die Ganzheit als auch einen der Gegensatzpaare meint, ist nicht „natürlich“, aber dank eines Wertesystems möglich. Ideen, Begriffe usw. sind immer mit Werten verbunden, was Dumont *Ideen-Werte* oder *Werte-Ideen* nennt. Ideen existieren, wie Fuchs schreibt, nicht unabhängig von Werten.<sup>27</sup> Von diesen Werten bekommen einige Ideen die Kraft, andere zu umschließen. Hierarchien haben deswegen wenig mit Ausschluss, aber viel

<sup>21</sup> M. Houseman, *La relation hiérarchique: idéologie particulière ou modèle general?*, in *Différence, valeurs, hierarchie: textes offerts à Louis Dumont*, hg. von J.-C. Galey, Paris 1984, S. 299-319.

<sup>22</sup> Auf Deutsch wird der französische Ausdruck *englobement du contraire* sowohl mit „Umschliessung des Gegensatzes“ als auch mit „Umschliessung der Gegenteils“ übersetzt. Siehe L. Dumont, *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*, op. cit. S. 241, 287.

<sup>23</sup> N. Luhmann, *Frauen, Männer und George Spencer Brown*, op. cit., S. 51.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Dumonts Beispiel passt besser auf Englisch (Man) und Französisch (Homme) weil *Man* und *Homme* eine Zweideutigkeit vorweisen. Sie können sowohl der Mann (Teil) als auch die Menschheit (Ganzheit) bedeuten.

<sup>26</sup> M. Houseman, *La relation hiérarchique: idéologie particulière ou modèle general?*, op. cit., S. 300.

<sup>27</sup> M. Fuchs, *Theorie und Verfremdung. Max Weber, Louis Dumont und die Analyse der indischen Gesellschaft*, op. cit., S. 375.

mit Einschluss zu tun<sup>28,29</sup>. Bevor wir Dumonts Denken wiederaufnehmen, möchte ich zeigen, wie Kosellecks hierarchische Strukturen in der Begriffsgeschichte beschreibt.

### 3. Wie man Vergangenheit durch Fortschritt und Neuzeit versteht

Aus meiner Sicht identifiziert Koselleck eine „diachrone Hierarchie“ im Sinne von „Umschliessung des Gegensatzes“. Doch sind diese Grundbegriffe auch mit Kosellecks geschichtstheoretischem Begriff *Verzeitlichung* verbunden.

Wie Ernst Müller und Falko Schmieder in ihrem Buch *Begriffsgeschichte und historische Semantik* feststellen, wird der Begriff der *Verzeitlichung* bei Koselleck „in verschiedenen Bedeutungen und Funktionen verwendet, die teilweise zueinander in Spannung stehen“.<sup>30</sup> Alle diese Momente in einem Aufsatz zu erklären wäre zu kompliziert. Allerdings möchte ich die für uns zentrale Spannung zwischen zwei Bedeutungen hervorheben. Auf der einen Seite eine Bedeutung, die die Diskontinuität zwischen Vergangenheit, Gegenwart<sup>31</sup> und Zukunft unterstreicht. Auf der anderen Seite eine Bedeutung, bei der die Vergangenheit nicht mit der Gegenwart bricht. In diesem letzten Fall dreht es sich um eine Art Umschließung der Vergangenheit. Zur Bestätigung der ersten Bedeutung gibt uns Koselleck in dem Text *Die Verzeitlichung der Begriffe* diese Definition: „Die *Erwartungen* werden nicht mehr zur Gänze aus der bisherigen *Erfahrung* abgeleitet. Erfahrung – der Vergangenheit – und Erwartung – für die Zukunft – treten auseinander.“<sup>32</sup> Wir haben folglich mit einer Erfahrung von Diskontinuität zu tun, die erstens einen Bruch mit der Vergangenheit darstellt und zweitens ein geschichtlich nie abgeschlossener Prozess ist, der sich immer nach der Zukunft streckt. Allerdings lässt sich bei den

<sup>28</sup> Wir haben hier nicht ausreichend Raum, um diese Frage zu verfolgen. Mit diesem Denken können wir zufolge mehrerer Forscher deshalb verschiedene Typen von Anerkennung identifizieren. Siehe V. Descombes, *Louis Dumont ou les outils de la tolérance*, op. cit.; *Les embarras de l'identité*, op. cit.; R. Gressgård, *Multicultural dialogue*, op. cit.; S. Vibert, *Louis Dumont. Holisme et modernité*, op. cit.

<sup>29</sup> In diesem Punkt scheint mir eine Ähnlichkeit oder Verwandtschaft zwischen Dumonts Begriff Hierarchie und Kosellecks geschichtstheoretischem Begriff *Kollektivsingular* zu bestehen. Mit anderen Worten hat der Kollektivsingular, oder zum Mindesten *Fortschritt* als ein *Kollektivsingular*, einen hierarchischen Charakter, in dem die Ungleichzeitigkeit in der Gleichzeitigkeit eingeschlossen wird.

<sup>30</sup> W. Müller u. F. Schmieder, *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*, op. cit., S. 287.

<sup>31</sup> Koselleck bezieht sich nur auf *Vergangenheit* und *Zukunft*. Ich habe hier *Gegenwart* eingeschlossen, weil der Erwartungshorizont auch immer mit der Gegenwart verknüpft ist.

<sup>32</sup> R. Koselleck, *Begriffsgeschichten*, Suhrkamp, Frankfurt 2010), S. 81.

Forschern auch die andere Bedeutung finden. In seiner Darstellung von *Verzeitlichung* bestätigt zum Beispiel der französische Philosoph Alexandre Escudier die Relevanz einer geschichtlichen Beurteilung der Werte der Vergangenheit. In der Reihe von Etappen und Epochen steht man in dieser Situation moralisch auf einer privilegierten Ebene. Wenn man der Letzte ist, sind die früheren entweder unterlegen oder obsolet.<sup>33</sup>

Diese Zweideutigkeit stammt nicht von Koselleck, sondern liegt in den Begriffen selbst, die verschiedene temporale Bedeutungen haben. Dies wird bei Hans Ulrich Gumbrecht in seinem Artikel *Modern, Modernität, Moderne* in *Geschichtliche Grundbegriffe* gezeigt, wo drei Bedeutungsmöglichkeiten des Wortes *modern* vorliegen können. Es dreht sich um drei Paare von Gegenbegriffen: 1) *gegenwärtig* wird mit *vorherig* kontrastiert, 2) *neu* mit *alt*, und 3) *vorübergehend* mit *ewig*.<sup>34</sup> Für uns sind die erste und die dritte Bedeutung besonderes interessant. Einerseits versteht man Modernität als den Versuch, „unsere Gegenwart durch qualitative Absetzung von der Vergangenheit zu bestimmen“, andererseits betrachtet man Modernität als eine Bewegungskategorie und eine „Konsequenz eines Bewusstseins der Gegenwart als vorübergehende“.<sup>35</sup> Folglich kann *modern* sowohl *gegenwärtig* als auch *neu* und *vorübergehend* verstanden werden. Wenn man mit *modern* die gegenwärtige „Absetzung von der Vergangenheit“ meint, scheint, meiner Meinung nach, *modern* als ein temporalisierter Begriff einen hierarchischen Charakter zu haben.

Das Thema Hierarchie werden wir im nächsten Kapitel im Zusammenhang mit Dumont wieder aufnehmen. Jedoch scheint Koselleck unabhängig von Dumont mit dem Begriff *Neuzeit*, der seinen Sinn aus dem Kontrast zur vergangenen Zeit gewinnt, etwas ähnliches zu beschreiben.<sup>36</sup> Die *Neuzeit* wird, wie Koselleck erklärt, nicht nur eine „neue Zeit“, eine Zeit unter anderen, sondern sie wird ebenso mit der Zeit selbst identifiziert. Die primäre Bedeutung der „Zeitgeschichte“ ist jetzt „die Geschichte überhaupt. Erst in zweiter Bedeutung rangiert die Geschichte einer gewissen Zeit, besonders unserer Zeit, der neuesten Zeit“.<sup>37</sup> Wie wir oben gesehen haben ist Hierarchie als „Umschließung“ auf eine zweifache Referenz bezogen: eine interne Referenz auf das jeweils Entgegengesetzte (beispielsweise *Mittelalter*) und eine externe

<sup>33</sup> Ich beziehe mich hier auf A. Escudier, „*Temporalisation*“ et modernité politique: penser avec Reinhart Koselleck, in „Revue germanique internationale“, <https://journals.openedition.org/rgi/1653>.

<sup>34</sup> H. U. Gumbrecht, Art. *Modern, Modernität, Moderne*, in O. Brunner, W. Conze u. R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd.4., Stuttgart 1975, S. 96.

<sup>35</sup> Ivi. S. 126.

<sup>36</sup> R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, op. cit., S. 304.

<sup>37</sup> Ivi. S. 321.

Referenz auf das Ganze.<sup>38</sup> Die zwei entgegenstehenden Begriffe *Mittelalter* und *Neuzeit* stehen in verschiedenen Beziehungen zur Ganzheit (der Geschichte), die durch die *Neuzeit* konstituiert wird: „Sobald die mittleren Zeiten als eine abgeschlossene Periode behandelt wurden, verfestigte sich eine Bezeichnung, die – im Kollektivsingular – auf ein Alter (aevum, aetas) abhob und nicht mehr auf die Zeit im Allgemeinen.“<sup>39</sup> Die *Neuzeit* steht nicht nur einer anderen Epoche, etwa dem *Mittelalter*, entgegen, sondern hat auch eine „privilegierte“ Verbindung mit der Geschichte als Ganzheit. *Neuzeit* hat „eine Art temporaler Monopolstellung für Epochenbezeichnungen gewonnen“.<sup>40</sup> Die neuzeitliche Zeit- und Geschichtsauffassung (Zeitgeschichte) erhält deswegen die Kraft, andere Epochen und Perioden in eine hierarchische Beziehung zu bringen.

Zufolge meiner durch Dumont inspirierten Lesart von Koselleck ist hier *Gegenwart* zusammen mit *Fortschritt* und *Neuzeit* nicht bloß ein Kontrast zur Vergangenheit, sondern auch die „Zeit selbst“. Während eine Epoche wie *Mittelalter* nur die Bedeutung einer „bestimmten Zeit“ (als einer Zeitepoche unter anderen) hat, bekommt die *Neuzeit* (die synonym mit *Gegenwart* verstanden werden soll, weil die neueste Zeit immer die *Gegenwart* ist) sowohl die Bedeutung einer Epoche als auch eine qualifizierende Funktion, von der aus alle anderen Epochen eingliedert werden (*Antike*, *Mittelalter*, *Renaissance* usw.). Deswegen hat die („fortgeschrittene“) *Gegenwart* die Kraft und die Möglichkeit, die Epochen der Vergangenheit einzugliedern.

Wie wir am Anfang des Artikels gesehen haben, gibt es eine Verbindung zwischen *GdU*, *Neuzeit* und *Fortschritt*: „Im Horizont dieses Fortschreitens wird die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen zur Grunderfahrung aller Geschichte.“<sup>41</sup> Unter dem Stichwort *Fortschritt* in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* können wir in dem von Christian Meier und Reinhart Koselleck geschriebenen Artikel lesen, dass *Fortschritt* im Laufe des 18. Jahrhundert eine Bewegungskategorie wird: „Sie verweist auf eine Dynamik, die von den Vorläuferausdrücken *Progreß* und *Fortgang* noch nicht erfaßt werden konnte“.<sup>42</sup> Während *Progress* und *Fortgang* in ein naturhaft-kreislaufartiges Verständnis aller Geschehensabläufe eingebettet bleiben, bringt *Fortschritt* eine genuine geschichtliche Zeit auf ihren Begriff. Entsprechend Meiers und Kosellecks Aufzählung

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ivi.* S. 305.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ivi.* S. 325.

<sup>42</sup> R. Koselleck u. C. Meier: Art. *Fortschritt*, *op. cit.* S. 352.

erfasst der neue Begriff zugleich sieben Arten von Bewegungsstrukturen, von denen aber nur einige für unserer Thema interessant sind.

Erstens bezieht der Fortschritt sich „auf die Menschheit, die als Subjekt ihrer eigenen Geschichte angesprochen wurde. ‚Fortschritt‘ wird zum geschichtsphilosophischen Universalbegriff“. <sup>43</sup> Zweitens kann der Begriff „selbst zu seinem eigenen Subjekt werden“. <sup>44</sup> Drittens wird *Fortschritt* „zum geschichtsphilosophischen Universalbegriff“ <sup>45</sup> und meint „in der Regel eine Bewegung zum Besseren“. <sup>46</sup> Er wird zu einem fast religiösen Hoffnungs-begriff. Der Begriff spielt sogar die Rolle einer Ersatzreligion. <sup>47</sup> Viertens, – und das ist für unser Thema die wichtigste Bewegungsstruktur, wird *Fortschritt* als prozessualer Reflexionsbegriff verstanden. Das heißt, dass *Fortschritt* weder mit den technologischen und wissenschaftlichen Ergebnissen noch mit den politischen Änderungen der letzten Jahrhunderte identisch ist. *Fortschritt*, so Koselleck, ist „ein Reflexionsbegriff, der die Bedingung der Möglichkeit definiert, nicht aber die Empirie des Fortschritts“ <sup>48</sup>. Die Formulierung Kosellecks ist meines Erachtens entscheidend, weil das bedeutet, dass man den *Fortschritt* nicht wie ein empirisches Ergebnis messen kann. Nach meiner Ansicht ist *Fortschritt* eine Ideologie, im Sinne von Dumont, die nicht mit empirischen Ergebnissen vermischt werden darf. Außerdem ist der *Fortschritt* eine Ideologie, die mit Werten verbunden ist. <sup>49</sup> Im übrigen finden wir hier auch einen weiteren Berührungspunkt zwischen Koselleck und Dumonts Text *La civilisation indienne et nous*. <sup>50</sup> In diesem Text behauptet Dumont, dass man im Allgemeinen eine Gesellschaft durch ihrem Geschichtsbegriff verstehen kann <sup>51</sup> und dass das besondere westliche Denken Geschichte als Entwicklung oder *Fortschritt* (*progrès*) sieht. <sup>52</sup> Mit anderen Worten gibt es in Dumonts Denken eine Verbindung zwischen den Geschichtsbegriff und den ideologischen

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ivi.* S. 411.

<sup>48</sup> R. Koselleck, *Begriffsgeschichten*, *op. cit.*, S. 80.

<sup>49</sup> Mit „Ideologie“ meint Dumont nicht eine falsche Darstellung von der Wirklichkeit, sondern, mit Fuchs, „die Existenz eines höchsten Wertes in einer Gesellschaft, der alles andere überspannt und dadurch die gesellschaftliche Einheit herstellt“. M. Fuchs, *Theorie und Verfremdung. Max Weber, Louis Dumont und die Analyse der indischen Gesellschaft*, *op. cit.*, S. 529-530.

<sup>50</sup> L. Dumont, *Le problème de l'histoire*, *op. cit.*, S. 32.

<sup>51</sup> „On reconnaît ainsi, dans le principe, autant de possibilités d'histoires différentes qu'il y a de société différentes“, *ivi.* S. 43.

<sup>52</sup> „Donner un sens positif au temps, c'est croire au progrès, eschatologie graduelle“, *ivi.* S. 32.

Werten, womit man verschiedene Gesellschaftstypen identifizieren kann. Aber um diese begriffliche Beziehung zwischen Fortschritt und Werten weiter zu erörtern, möchte ich im nächsten Teil des Aufsatzes die anthropologischen Betrachtungen Louis Dumonts und sein Verständnis von Hierarchie und Werten weiter diskutieren.

#### 4. Hierarchie und *Ideen-Werte* bei Louis Dumont

Dumont ist vom Ansatz her ein Anthropologe, der *moderne* und *traditionelle* Gesellschaften (oder *moderne* und *traditionelle Ideologien*, wie er vorzugsweise schreibt) gegenüberstellt und vergleicht. Schon hier zeigt sich in seinem Sprachgebrauch, nämlich modern gegen traditionell, ein interessanter Zusammenhang mit unserem Thema. Dumonts vergleichende Größen (*moderne* und *traditionelle Ideologien*) sind immer *temporale Einheiten* (*modern* und *traditionell* sind temporale Gattungen). Aber Epochen sind, wenn sie miteinander verglichen werden, immer auch mit Werten verbunden.

Die Frage für Dumont war, ob es möglich ist, die *modernen* und *traditionellen* Gesellschaften zu vergleichen, d. h. gegenüberzustellen, ohne zugleich die *traditionellen* Gesellschaften geringzuschätzen (ethnozentrischer Objektivismus) oder zu relativieren (relativistischer Subjektivismus).<sup>53</sup> Durch seine vergleichende Methode wurde es möglich, diese beide Alternativen zu umgehen. Allerdings war es seiner Meinung nach entscheidend, von den Unterschieden zwischen verschiedenen Kulturen und Gesellschaften zu lernen. Gibt es etwas *Traditionelles* in *modernen* Gesellschaften und *Modernes* in *traditionellen* Gesellschaften?

Dumonts These ist, dass alle Gesellschaften Hierarchien haben, und deswegen lautet der Titel seines Hauptwerks *Homo Hierarchicus*. Aber um sein Verständnis von Hierarchie zu erklären ist es erforderlich, die Komplexität des Begriffs von verschiedenen Ebenen aus zu diskutieren. Denn *modern* und *traditionell* sind nicht nur zwei Arten von Gesellschaften, die der Anthropologe beschreibt und beurteilt, ob sie Hierarchien haben oder nicht. *Modern* und *traditionell* bezieht sich auch auf *Ideologien*,<sup>54</sup> die sehr unterschiedliche Auffassungen von Hierarchien haben.

<sup>53</sup> Die Typologie *ethnozentrischer Objektivismus* und *relativistischer Subjektivismus* habe ich von Stephan Vibert übernommen. Vgl. S. Vibert, *Louis Dumont. Holisme et modernité*, op. cit.

<sup>54</sup> Dumont bezeichnet in seinem Glossar (*Lexique de quelques mots clefs*) auf den letzten Seiten seines Buches *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne* Ideologie als: „Sozialer Komplex von Vorstellungen; Gesamtheit der in einer Gesellschaft geltenden gemeinsamen Ideen und Werte (Gesamtideologie); besonderer Teil der Gesamtideologie; die ökonomische Ideologie“. L. Dumont, *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*, op. cit., S. 287.

Hierarchien sind jedoch in der *modernen Ideologie* sehr schwer zu erkennen, weil man in der *Moderne* glaubt, keine Hierarchien mehr zu haben. In der *Moderne* wird Hierarchie nur als negativer und nicht analytischer Begriff verstanden. Zum Beispiel verstehen die Kritiker von Koselleck Hierarchie von dem Gesichtspunkt einer *modernen Ideologie* aus, mit dem Ergebnis, dass ihnen ein tieferes Verständnis von Hierarchien auch in modernen Gesellschaften fehlt. Das heißt nicht, dass Dumont persönlich Hierarchien positiv beurteilt, sondern dass er Hierarchie als ein universelles und nicht ideologisches Phänomen betrachtet. Von einem analytischen und vergleichenden Gesichtspunkt aus entdeckt Dumont interessanterweise, dass sowohl *moderne* als auch *traditionelle Ideologien* hierarchische Strukturen haben.<sup>55</sup>

Um Hierarchien zu erkennen, müssen wir sowohl zwischen einem ideologischen und einem analytischen Niveau unterscheiden als auch den Zusammenhang zwischen *Ideologie*, Werten und Hierarchie erörtern. Dumont behauptet, dass die *moderne Ideologie*<sup>56</sup> – gekennzeichnet durch ihre Ablehnung von Hierarchien zugunsten eines egalitären Individualismus – unsere Wahrnehmung sozialer Hierarchien in *modernen* Gesellschaften geschwächt hat. Wir nehmen Hierarchien nicht wahr, weil wir sie im Laufe des Modernisierungsprozesses (Individualisierung der Religion durch die Reformation, das Hervortreten des Staates, individuelle Rechte, Privateigentum usw.) ideologisch beseitigt haben. Weil wir, so Dumont, als moderne Menschen durch das Gleichheitsideal überzeugt sind, nicht-hierarchisch zu denken, wird es immer schwieriger, Hierarchie wahrzunehmen und zu verstehen. Denn obwohl wir denken und glauben, dass wir uns von allen Hierarchien entfernt haben, existieren sie dennoch weiter, jedoch unbewusst. Wie ist das möglich?

Die ideologische Unfähigkeit, Hierarchien wahrzunehmen, ist mit einem epistemologischen „Missverständnis“ von Hierarchie verbunden. Philosophen und Soziologen sprechen, laut Dumont, nur widerstrebend von *Hierarchie*:

Even sociologists and philosophers seem to speak of “hierarchy” reluctantly and with averted eyes, in the sense of residual or inevitable inequalities of aptitude and function, or of the chain of command which is presupposed by any artificial organization of multiple activities, briefly “power hierarchy”. However, that is not hierarchy proper, nor the deepest root of what is so called.<sup>57,58</sup>

<sup>55</sup> M. Houseman, *La relation hiérarchique: idéologie particulière ou modèle general?* op. cit.

<sup>56</sup> L. Dumont, *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*, op. cit.

<sup>57</sup> L. Dumont, *Homo Hierarchicus. The caste system and its implications*, op. cit. S. 19.

<sup>58</sup> Aus meiner Sicht bestätigt der von Heinz Rausch geschriebene Lexikonartikel zum Begriff „Hierarchie“ in *Geschichtliche Grundbegriffe* ein solches übliches Verständnis (das

Das Verständnis von Hierarchie als synonym mit „Machthierarchie“ verschließt den Blick für Dumonts alternatives Verständnis von Hierarchie als „Umschliessung des Gegensatzes“.<sup>59</sup> Das einseitige Verständnis von Hierarchie als Machtbegriff hat zwei Konsequenzen. Es führt zum einen dazu, dass wir Hierarchien in unserer eigenen *egalitären* Gesellschaft nicht wahrnehmen, und zum anderen, dass es uns die Einsicht fehlt, Hierarchie als ein komplexes Phänomen, das mehrere Dimensionen hat, zu verstehen.

Erstens sind wir für moderne Hierarchien blind, weil wir überzeugt sind, Hierarchie durch Egalität ersetzt zu haben. Wir sind nicht nur von dem Wert der Gleichheit aller Menschen überzeugt, sondern wir glauben auch, dass wir in der Praxis Hierarchie erfolgreich durch Gleichheit ersetzt haben. Das Ideal der Gleichheit stellt deswegen eine „Verweigerung der universellen Phänomene“, Hierarchie, dar.<sup>60</sup> Zweitens verwechseln oder identifizieren wir, wie wir im Zitat oben gelesen haben, Hierarchie mit einer Befehlskette. Diese beiden Verständnisse sind an sich nicht falsch, treffen aber laut Dumont nicht den Kern der Sache.

Der Grund dafür, dass wir Hierarchie nicht wahrnehmen, obwohl sie nach Dumont existiert, hat mit unserem fehlenden Verständnis von mehreren Ebenen oder Dimensionen der Hierarchie zu tun. Hierarchie darf nicht nur auf einer Ebene verstanden werden: „Ich nenne hierarchisch die Opposition zwischen einer Gesamtheit (insbesondere einem Ganzen) und einem Element dieser Gesamtheit (oder dieses Ganzen)“.<sup>61</sup> Während es aus der Perspektive der modernen Ideologie eigentlich keine Gesamtheit gibt, sondern nur Gegensätze zwischen Teilen (beispielsweise *Mann* und *Frau*), kann man aus einer analytischen Sichtweise noch eine weitere Perspektive sehen: *Mann* repräsentiert sowohl ein Teil als auch die Gesamtheit selber, während *Frau* nur einen Teil der Ganzheit darstellt. Demnach hat der *Mann* zugleich zwei Rollen.

Ein Schlüssel zur Klärung der Frage der Hierarchie ist Dumonts Kritik der Unterscheidung zwischen *Ideen* und *Werten*. Obwohl wir davon ausgehen, dass unsere Ideen wertfrei sind, ist das nicht der Fall. Denn Ideen sind immer mit Werten verbunden:

bei Dumont hier als „power hierarchy“ und „chain of command“ charakterisiert wird). Der Artikel ist nicht falsch, ist aber eine geschichtswissenschaftliche Bekräftigung von Dumonts Pointe. H. Rausch: Art. *Hierarchie*, in O. Brunner, W. Conze u. R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 3., Stuttgart 1982, S. 103-129.

<sup>59</sup> L. Dumont, *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*, op. cit., S. 287.

<sup>60</sup> M. Fuchs, *Theorie und Verfremdung. Max Weber, Louis Dumont und die Analyse der indischen Gesellschaft*, op. cit., S. 603.

<sup>61</sup> L. Dumont, *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*, op. cit., S. 241.

Die ‚höheren‘ Ideen widersprechen den ‚unteren‘ und schließen sie ein. Ich habe diese ganz besondere Beziehung ‚Umschließung‘ genannt. Eine Idee, die an Bedeutung und Status zunimmt, gewinnt die Eigenschaft, ihr Gegenteil zu umschließen.<sup>62</sup>

Was es ermöglicht, dass die „höheren“ Ideen die „unteren“ Ideen einschließen, und dass Ideen überhaupt verschiedene Eigenschaften wie „höhere“ und „untere“ haben, sind Werte. Deshalb nennt Dumont diese Verbindung *Ideen-Werte* oder *Werte-Ideen*. *Ideen-Werte* ist laut Dumont ein „Kunstbegriff, der die Unmöglichkeit der Trennung von Ideen und Werten in nicht-modernen Denkformen zum Ausdruck bringt“.<sup>63</sup> Mit anderen Worten schaffen Werte hierarchische Beziehungen zwischen Ideen. Doch gilt dieses nicht nur für nicht-moderne Denkformen. Ideen-Werte, mit der Unmöglichkeit ihrer Trennung in der Moderne, sind auch vorhanden. Die von Dumont beeinflusste norwegische Soziologin Randi Gressgård schreibt: „Modern ideology, in its rational-secular arrangement, aims to suppress holism, but the hierarchical structure nevertheless interposes itself through the back door“.<sup>64</sup>

Durch seine vergleichenden Studien beobachtete Dumont, dass nicht nur nicht-moderne Gesellschaften eine Hierarchie von Ideen haben, sondern auch, dass Werte auch in modernen Gesellschaften die Funktion haben, Hierarchien zu gestalten. Von diesem Gesichtspunkt aus könnten wir damit die geschichtlichen Grundbegriffe wie *Neuzeit* und *Fortschritt* nicht nur als *Ideen*, sondern als *Werte* verstehen. Wenn wir die Unterscheidung zwischen Ideen und Werten nicht voraussetzen müssen, können wir zeigen, wie sich epochale und geschichtliche Grundbegriffe sowohl widersprechen als auch in eine Werteordnung gebracht werden. Wir können beispielsweise *Neuzeit* und *Fortschritt* als „höhere“ Ideen und *Mittelalter* als eine „untere“ Ideen verstehen, weil die Ideen in verschiedener Weise auf eines Ganzheit bezogen sind. Wie wir bereits bei Koselleck gesehen haben, hatte *Neuzeit* eine „temporale Monopolstellung für Epochenbezeichnung gewonnen“.<sup>65</sup> Meiner Meinung nach zeugen *Neuzeit* und *Fortschritt* in Kosellecks Ausführungen von einer „diachronen Hierarchie“, die nicht eindimensional, sondern zweidimensional ist.

Dumont verwendet mehrfach die Erzählung von Adam und Eva aus dem ersten Buch Mose als Beispiel.<sup>66</sup> Vor *Eva* war *Adam* undifferenziert. Aber nachdem *Eva* aus ihm erschaffen wurde, bekam *Adam* eine dop-

<sup>62</sup> Ivi. 269.

<sup>63</sup> Ivi. S. 287.

<sup>64</sup> R. Gressgård, *Multicultural dialogue*, op. cit., S. 49.

<sup>65</sup> R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, op. cit., 305.

<sup>66</sup> L. Dumont, *Homo Hierarchicus. The caste system and its implications*, op. cit., S. 239-241; *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne; Anthropologie, totalité et hiérarchie*.

pelte Bedeutung. *Adam* (*Homme*) ist von *Eva* (*Femme*) verschieden. Auf dieser Ebene sind sie beide gleichwertig und Elemente einer Ganzheit. Aber *Adam* ist auch Name der Gesamtheit (*Homme* als Menschheit). Ideen, Wörter und Namen (wie *homme*, *femme*) sind mit Werten verbunden, die eine hierarchische Ordnung widerspiegeln.

Mit dieser Annahme der engen Verbindung zwischen Ideen und Werten wird klarer, was Dumont meint, wenn er in seinem Hauptwerk *Homo Hierarchicus* schreibt: „To adopt a value is to introduce hierarchy, and a certain consensus of values, a certain hierarchy of ideas, things and people, is indispensable to social life”.<sup>67</sup> Das heißt, dass nicht nur diejenigen Werte, die man eindeutig hierarchisch nennen kann, Hierarchien aufbauen, sondern alle Werte (wie Egalität und Freiheit). Wenn ich Dumont recht verstanden habe, sind wir gegenüber Hierarchien blind, weil wir nicht erkennen, dass soziales Leben in jeder Gesellschaft notwendigerweise Hierarchien schafft, weil alle Gesellschaften durch Werte konstituiert sind.<sup>68</sup>

Die Leistung von Dumonts komparativer Forschung besteht darin, aufzuzeigen, dass jede Gesellschaft von einer hierarchischen Ordnung getragen wird, die durch bestimmte und spezifische Werte organisiert ist. In westlichen modernen Gesellschaften sind die zentralen Werte mit dem Individuum, seiner Freiheit und Gleichheit verbunden. Mit anderen Worten, obwohl die *moderne Ideologie* auf Egalität gegründet ist, schafft Egalität als Wert der modernen Gesellschaft die Grundlage für eine neue Form von Hierarchie. Aus meiner Sicht wird Dumont durch ähnliche Schlussfolgerungen von gegenwärtigen Religionssoziologen wie Hans Joas und Massimo Rosati bestätigt, die in der Nachfolge des religionssoziologischen Denkens Émile Durkheims Modernitätsauffassungen kritisch beurteilen.<sup>69</sup> Als Schüler des Neffen und Studenten Durkheims, Marcel Mauss, war Dumont mit Durkheim immer geistig verwandt. Was sowohl Idealbildungen als auch Werthierarchien gemeinsam haben sind der Bezug auf eine Gesamtheit.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> L. Dumont, *Homo Hierarchicus. The caste system and its implications*, op. cit., S. 20.

<sup>68</sup> S. Vibert, *Louis Dumont. Holisme et modernité*, op. cit. S. 51.

<sup>69</sup> H. Joas, *Die Macht des Heiligen*, Suhrkamp, Frankfurt 2013; M. Rosati, *The archaic and Us: Ritual, Myth, the Sacred and Modernity*, 2014, <https://www.resetdoc.org/story/the-archaic-and-us-ritual-myth-the-sacred-and-modernity/>

<sup>70</sup> Die Behandlung der Frage von Martin Fuchs, welches geschichtliche Verständnis Dumont hat, würde den Rahmen dieses Textes überschreiten. Lehnt Dumont ein geschichtliches Verständnis generell ab? Wie Fuchs gezeigt hat, haben geschichtliche Änderungen und Transformationen in Dumonts Denken auf den ersten Blick keinen Platz; „Die Theorie Dumonts erlaubt kein Umwandeln“, M. Fuchs, *Le paradoxe comme méthode ? La structure antithétique de la théorie sociale de Louis Dumont*, op. cit., S. 32. Jedoch spielt Geschichte eine wichtige Rolle in einer Art Selbst-Äusserung (auto-articulation) der Gesellschaft: „Nicht die Gesellschaft ist historisch, sondern die Geschich-

## 5. Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und „diachrone Hierarchie“

Mit diesem Verstehen von Hierarchie können wir nun die Kritik an Koselleck und die Frage nach „diachroner Hierarchie“ wieder aufnehmen. Obwohl eine gewisse Kritik an Kosellecks Ethnozentrismus berechtigt ist,<sup>71</sup> meine ich, dass Koselleck in seinen Ausführungen über den Begriff und das Thema *Neuzeit*<sup>72</sup> als auch über *Fortschritt* sehr interessante Beobachtungen macht. Genau wie einige *Ideen-Werte* in Dumonts Hierarchien einen doppelten Status haben, scheint auch die *Neuzeit* in Kosellecks Auslegungen einen doppelten Status zu bekommen. Einerseits ist die *Neuzeit* eine Epoche unter anderen, andererseits verleiht sie „der gesamten Vergangenheit eine weltgeschichtliche Qualität. Damit aber gewann die *Neuzeit* der jeweils sich ereignenden und als neu reflektierten Geschichte einen fortschreitend sich steigernden Anspruch auf die ganze Geschichte“. <sup>73</sup> Erstens hat Koselleck den begriffsgeschichtlichen Grund, wie eine „diachrone Hierarchie“ ermöglicht wurde, beschrieben. Zweitens hat er, wenn ich ihn recht verstehe, eine diachrone Hierarchie analog zu Dumonts Hierarchie von Werten beschreibt, ohne sich vielleicht darüber bewusst zu sein.

Wir kommen hier endlich zurück zu den Fragen der „diachronen Hierarchie“ und *GdU*. Die Frage ist nicht, ob es eine „diachrone Hierarchie“ gibt, sondern wie „diachrone Hierarchie“ zu verstehen ist, und was sie ermöglicht. Welche *Ideen-Werte* (Dumont) und welche begriffsgeschichtlichen Prozesse (Koselleck) hat „diachrone Hierarchie“ als eine Denkform geschaffen? Im Lichte von Dumonts Verständnis von Hierarchie lässt sich nun auch *GdU* als eine analytische Kategorie benutzen. Mit der *Verzeitlichung* seit der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts

te ist sozial“ (Ce n'est pas la société qui est historique mais l'histoire qui est sociale), *ivi*, S. 32-33. Dieses gilt besonders für die Beziehung der modernen Gesellschaft zu sich selbst. Siehe S. Vibert, *Louis Dumont. Holisme et modernité*, *op. cit.*, S. 54.

<sup>71</sup> Siehe zum Beispiel diese sowohl ethisch wie politisch problematische Formulierung: „schließlich gehört es zu unserer eigenen Erfahrung, dass wir noch Zeitgenossen haben, die in der Steinzeit leben“. Koselleck in A. Landwehr, *Von der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“*, *op. cit.*, S.18. Auch Margrit Pernau unterstützt in gewisser Weise Landwehrs Kritik, wenn sie schreibt: „Die Denkfigur, dass sich Gruppen zur gleichen Zeit in unterschiedlichen Epochen befänden, ist allerdings auf der globalhistorischen Ebene kaum von der Vorstellung zu unterscheiden, [...], dass einige die Moderne erreicht hätten, während andere noch im Mittelalter seien und die Aufklärung noch vor sich hätten.“ M. Pernau, *Einführung: Neue Wege der Begriffsgeschichte*, in „Geschichte und Gesellschaft“, 44. Jahr, H 1, *Neue Wege der Begriffsgeschichte* (Januar-März 2018), S. 23-24.

<sup>72</sup> R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, *op. cit.*, S. 300-348.

<sup>73</sup> *Ivi*. S. 327.

gewinnt die Zeit „selber eine geschichtliche Qualität.“<sup>74</sup>, die Koselleck gemäß synchrone Kulturen diachron zu ordnen vermag:

Wie sehr die innere Zeit der einzelnen Geschichten die ganze Geschichte gliederte, erweist sich – zweitens – an dem erfahrungsgesättigten Theorem von der Ungleichzeitigkeit verschiedener, aber im chronologischen Sinne gleichzeitiger Geschichten. Mit der Erschließung des Globus traten räumlich die unterschiedlichsten, nebeneinander lebenden Kulturstufen in den Blick, die durch den synchronen Vergleich diachron geordnet wurden. Blicke man vom zivilen Europa auf das barbarische Amerika, so war das auch ein Blick zurück.<sup>75</sup>

Es geht hier darum, wie man Differenzen zwischen verschiedenen Völkern und Kulturen verstehen soll. Konfrontiert mit kultureller Verschiedenheit und Differenzen sind, mit den Worten von Elke Uhl, „die Differenzen auf spezifische Weise temporal aufgefangen worden“.<sup>76</sup> Die Frage für die Geschichte ist, ob man *GdU* als eine Beschreibung dieser Verschiedenheiten benutzen kann oder nicht.

Einige Historiker: innen haben entweder versucht, Kosellecks Begriff der *Ungleichheit*, als „wertneutralen Differenzbegriff, der die jeweiligen Eigenzeiten unterschiedlicher kultureller und religiöser Traditionen ernst nimmt“<sup>77</sup>, anzuwenden oder als analytische Kategorie zu verteidigen. Helge Jordheim widerspricht einseitigen Interpretationen, die bei Koselleck den Versuch einer Epochentheorie sehen, indem Jordheim hervorhebt, dass der Topos *GdU* eine Erfahrung eines *Hiatus* vermittelt. Daher geht es um einen temporalen Bruch oder eine Diskontinuität: „die Gegenwart wird zur Leerstelle“.<sup>78</sup> Der Topos beschreibt, wie nicht nur unterschiedliche Lebensbereiche wie Wissenschaft, Kunst und Moral auseinanderfallen, sondern auch, wie jede Kunst, jeder Wissenschaftszweig, jedes moralische Dilemma eigene Zeitabläufe oder Zeitrhythmen aufzeigt. *Fortschritt* als *Kollektivsingular* hat hier die Funktion, „diese gesamten Abläufe und Rhythmen zu synchronisieren, auf dieselbe zeitliche Höhe zu bringen und daher den faktischen Ungleichzeitigkeiten der Erfahrung zu entziehen.“<sup>79</sup> Jordheims Ausführungen sind interessant, aber es ist nicht nachvollziehbar, wie der *Fortschritt* diese synchronisie-

<sup>74</sup> Ivi. 321.

<sup>75</sup> Ivi. 323.

<sup>76</sup> E. Uhl, *Gebrochene Zeit? Ungleichzeitigkeit als geschichtsphilosophisches Problem*, op. cit., S. 53.

<sup>77</sup> W. Drews, *Die „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ als Problem transkultureller historischer Komparatistik am Beispiel frühmittelalterlicher Herrschaftslegitimation*, op. cit., S. 49.

<sup>78</sup> H. Jordheim, „Unzählbar viele Zeiten“. *Die Sattelzeit im Spiegel der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*, op. cit., S. 468.

<sup>79</sup> Ivi. 469.

rende Kraft bekommen soll, es sei denn man liest Koselleck an diesem Punkt mit Hilfe von Dumont und einem Verständnis von Werten. Jedoch scheint mir Drews Charakteristik von *Ungleichheit* als „wertneutraler Differenzbegriff“ auch unzureichend, zumindest in unserem Kontext<sup>80</sup>. Denn, laut Dumont, sind Differenzen immer mit Werten und einer Gesamtheit verbunden. In unserem Fall ist diese Gesamtheit, wie wir bei Koselleck gesehen haben, mit dem *Fortschritt* und der *Neuzeit* verbunden. Eine Differenzierung und ein Vergleich von Eigenzeiten unterschiedlicher kultureller Traditionen, wie Drews schreibt, sind aus meiner Sicht nur möglich durch eine Gesamtheit oder Ganzheit. Mit Dumont könnte man sagen, dass der *Fortschritt* oder die *Neuzeit* die Ganzheit artikulieren und damit eine „diachrone Hierarchie“ gestalten. Ich stimme den Verteidigern der *GdU* und Kosellecks zu, wenn sie Kosellecks Begriffe als wertneutrale verstehen. Denn ich interpretiere die begriffsgeschichtlichen Analysen Kosellecks als Analysen von der einschließenden Kraft, die einige geschichtliche Begriffe bekommen, und weniger als einen Ausdruck der eigenen normativen Gesichtspunkte Kosellecks. Aus diesem Blickwinkel dreht es sich um eine Beschreibung, wie die geschichtlichen Begriffe selber mit einem System von Werten verbunden sind.

Wenn ich Achim Landwehr in seiner Beschreibung von Koselleck als einem Historiker, der eine „diachrone Hierarchie“ beschreibt, zustimme, heißt das nicht unbedingt, dass ich Landwehr in seiner Kritik an Koselleck recht gebe. Müller und Schmieder nehmen in ihrem Buch Landwehrs Kritik auf. Aus meiner Sicht drücken sie aus, was ich mit Dumont zu zeigen versucht habe. Die Rede von der Gleichzeitigkeit im Singular verweist auf ein „zugrunde liegendes Totalitätskonzept, das die Zeit, die als normativer Maßstab der Bewertung angelegt wird, als homogene und universelle Kategorie bestimmt“.<sup>81</sup> Landwehr hat meiner Ansicht nach in seiner Kritik an einigen Formulierungen Kosellecks und an dem Ethnozentrismus recht. Dennoch meine ich, dass wir mit Dumont und Koselleck zusammen erklären können, wie die Zeit einen solchen „normativen Maßstab“ bekommt. Oder, wie wir bei Dumont und Fuchs gesehen haben, können wir Geschichte als „die Selbstartikulation einer Gesellschaft“ verstehen.<sup>82</sup> Auf diese Weise können wir *GdU* als analytische Kategorie bei Koselleck verstehen, so wie Hierarchie für Dumont ein analytischer Begriff in anthropologischen Studien ist.

<sup>80</sup> W. Drews, „Die „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ als Problem transkultureller historischer Komparatistik am Beispiel frühmittelalterlicher Herrschaftslegitimation“, *op. cit.*, S. 41-56.

<sup>81</sup> W. Müller u. F. Schmieder, *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*, *op. cit.*, S. 315.

<sup>82</sup> M. Fuchs, *Theorie und Verfremdung. Max Weber, Louis Dumont und die Analyse der indischen Gesellschaft*, *op. cit.*, S. 497.

Die bei Jordheim genannte Erfahrung eines *Hiatus* ist aus meiner Sicht unzureichend. Nach den Ausführungen von Koselleck und Meier konstruiert *GdU*, „die jeweils gegenwärtige Erfahrung einer Generation, die sich auf bestimmten Gebieten oder innerhalb der sozialen Schichtung als ‚vorausseilend‘ oder als ‚zurückbleibend‘ begreift“.<sup>83</sup> Es dreht sich nach ihnen um eine Erfahrung von Verschiedenheiten und Differenzen. Auch Paul Nolte bezieht sich auf den Begriff *Erfahrung* in seiner Auslegung von *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* in *Lexikon Geschichtswissenschaft*.<sup>84</sup> Geht es aber nur um eine Erfahrung und deshalb nur darum, diese auf „wertneutrale“ Weise zu beschreiben, oder müssen wir auch die implizierten Werte, die diese Erfahrungen prägen, mit einbeziehen? Solche Werte konstituieren die „diachrone Hierarchie“, in der die besagten Differenzen und Verschiedenheiten eingeordnet werden.

Wie wir oben gesehen haben, hat schon Koselleck, wie ich ihn interpretiere, eine diachrone Hierarchie beschreiben, als bei ihm der Begriff der *Neuzeit* eine doppelte Rolle mit seinem privilegierten Zugang zur Ganzheit bekommen hat.<sup>85</sup> Etwas vereinfacht ausgedrückt zeugt dieser privilegierte Zugang von einer Hierarchie à la Dumont und wird von Koselleck als *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* charakterisiert. Mit anderen Worten, wenn *Neuzeit* die Erfahrung von der *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* ist und eine „diachrone Hierarchie“ ausdrückt, wird deutlicher, warum wir das Verständnis des Begriffs Hierarchie diskutieren müssen.

Im Hinblick auf Dumonts Verstehens von Hierarchie können wir Kosellecks Ausführungen in *Vergangene Zukunft* wieder aufnehmen, wo er schreibt: „Die Zeit selber wurde zu einem allseitig besetzbaren Legitimationstitel. Spezielle Legitimationsbegriffe waren ohne zeitliche Perspektive nicht mehr möglich“.<sup>86</sup> Ist Koselleck im Recht, heißt das, dass nicht nur die *Neuzeit* ihre Legitimität durch Werte erhält, sondern auch, dass eine Werthierarchie ihre Legitimität aus „zeitlichen Perspektiven“ bekommt. Obwohl der Rahmen dieses Textes uns nicht erlaubt, diese Frage weiter zu verfolgen, wäre es möglich, auch Dumont im Lichte von Koselleck zu verstehen.

Es gibt zwei Probleme, die wir nicht lösen auf die wir aber zumindest hinweisen müssen, die mit der Kritik<sup>87</sup> an Koselleck verbunden sind. Erstens bedeutet Hierarchie nicht notwendigerweise, wie oft vermutet,

<sup>83</sup> R. Koselleck u. C. Meier: Art. *Fortschritt*, *op. cit.*, S. 391.

<sup>84</sup> P. Nolte, Art. *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*, *op. cit.*

<sup>85</sup> Vgl. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, *op. cit.*, S. 300-348.

<sup>86</sup> *Ivi.* 339.

<sup>87</sup> A. Landwehr, *Von der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“*, *op. cit.*; W. Schäfer, *Ungleichzeitigkeit als Ideologie. Beiträge zur historischen Aufklärung*, *op. cit.*; E. Uhl, *Gebrochene Zeit? Ungleichzeitigkeit als geschichtsphilosophisches Problem*, *op. cit.*

„Macht oder Befehlsgewalt“.<sup>88</sup> Zweitens ist, im Zusammenhang damit, der Topos *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* in die Kritik geraten. Die Frage ist, ob die Kritik am Topos GdU von einer Kritik der Hierarchie abhängig ist. Mit anderen Worten, wenn es möglich, das Verständnis von Hierarchie als „Macht oder Befehlsgewalt“ in Frage zu stellen, dann ist es auch möglich, die Kritik am Topos GdU zu problematisieren. Im Folgenden möchte ich untersuchen, welches Verständnis von Hierarchie die Kritiker Kosellecks haben.

Elke Uhl scheint eine moderate Annäherung in ihrer Darstellung zu haben. Sie schreibt, dass die Entdeckung der *neuen Welt* eine geschichtsphilosophische Ordnungsleistung provoziert hat, nämlich: „eine normativ gestufte temporale Integration des Anderen und Fremden. Mittels einer vertikalen, hierarchischen Zeitordnung suchte man die irritierende Unübersichtlichkeit und sich darbietende Komplexität der Welt zu bewältigen“.<sup>89</sup> Obwohl ihre Annäherung moderat zu sein scheint, ist Hierarchie noch mit Bewältigung verknüpft. Außerdem ist die „temporale Integration des Anderen und Fremden“ als „normativ gestufte“ charakterisiert, als ob Integration ohne Normen und Werte möglich wäre.

Wolf Schäfer und Achim Landwehr scheinen dagegen das allgemeine Verständnis von Hierarchie zu übernehmen. Ihre Kritik trifft zwar wichtige Punkte, aber nicht alle. Dazu möchte ich hier einige Anmerkungen machen. Zunächst wird das Adjektiv „hierarchisch“ bei Schäfer und Landwehr benutzt, um Koselleck und den besagten Topos kritisch zu beurteilen. Bei Schäfer handelt es sich bei diesem Topos um „eine hierarchische Zeitordnung der Völker und Kulturen“<sup>90</sup>, die das Problem einer Ordnung in die Komplexität der neuzeitlichen Welt bringen und „das temporale Äquivalent zur hierarchisch abgestuften Ständeordnung des Ancien regime“ darstellt.<sup>91</sup> Nach Landwehr wurde die statische Ständeordnung mit der Französischen Revolution dynamisiert, „damit konnte aber nun auch der ‚Zeitwert‘ von Menschen und Gesellschaften über deren hierarchische Position entscheiden“.<sup>92</sup>

Schäfer und Landwehr beziehen sich in ihrer Kritik an der temporalen Hierarchisierung auf Johannes Fabian und dessen wichtiges Werk *Time and the other*.<sup>93</sup> In der Anthropologie und im Postkolonialismus hat man

<sup>88</sup> L. Dumont, *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*, op. cit. S. 287.

<sup>89</sup> E. Uhl, *Gebrochene Zeit? Ungleichzeitigkeit als geschichtsphilosophisches Problem*, op. cit. S. 55.

<sup>90</sup> W. Schäfer, *Ungleichzeitigkeit als Ideologie. Beiträge zur historischen Aufklärung*, op. cit. S.143.

<sup>91</sup> Ivi. 146.

<sup>92</sup> A. Landwehr, *Von der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“*, op. cit. S. 23.

<sup>93</sup> J. Fabian, *Time and the Other*, op. cit.

dieses Denken längst problematisiert und abgelehnt.<sup>94</sup> Doch wie Fabian gezeigt hat, waren temporale Kategorien maßgeblich für die „Verweigerung der Zeit-Genossenschaft“ (denial of coevalness): „It is not the dispersal of human cultures in space that leads anthropology to „temporalize“ [...] it is naturalized-spatialized Time which gives meaning [...] to the distributions of humanity in space“.<sup>95</sup> Mir scheint diese Formulierung interessant, weil sie hervorhebt, wie die Verteilung der Welt ein Ergebnis des temporalisierten Denkens, und nicht nur eine bloße Tatsache ist<sup>96</sup>. Auf der einen Seite teile ich die Kritik am Ethnozentrismus. Auf der anderen Seite meine ich, wenn wir Dumonts Überlegungen einbeziehen, dass Hierarchien sowohl mehr unser Denken prägen als auch komplizierter sind, als wir glauben. Dieses gilt auch, meiner Meinung nach, für einige der Ausführungen Kosellecks.

## 6. Fazit

In diesem Aufsatz wurde der Versuch unternommen, Koselleck und seine Ausführungen zu der *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*, *Fortschritt* und *Neuzeit* im Hinblick auf Louis Dumont zu verstehen. So wie ich ihn verstehe analysiert Koselleck nicht nur die temporale und geschichtliche Dimension der Begriffe *Fortschritt* und *Neuzeit*, sondern auch die normative. Oder, genauer gesagt, demonstriert er wie diese Begriffe auch auf Werte bezogen sind und damit eine „diachrone Hierarchie“ und *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* gestalten können. Nach meiner Ansicht haben die Kritiker ihn an diesem Punkt nicht völlig verstanden. Weil man als Historiker:in und Wissenschaftler:in „normalerweise“ versucht so neutral wie möglich zu sein, ist es natürlich, die normative Seite der Begriffe auszuschließen. Koselleck hat dagegen die impliziten Normen in der Analyse von diesen Begriffen einbezogen und

<sup>94</sup> Siehe zum Beispiel J.-L. Amselle, *L'occident dechroché*, Stock, Paris 2008; R. Guha, *History at the limit of world history*, Columbia University Press, New York 2002.

<sup>95</sup> J. Fabian, *Time and the Other*, op. cit. S. 25. Für eine ähnliche Kritik an der vergleichenden Methode in der Anthropologie siehe J.-L. Amselle, *Mestizo logics. Anthropology of identity in Africa and elsewhere*, Stanford University Press, California 1998.

<sup>96</sup> Obwohl Fabian Hierarchie, im Sinne von Dumont, nicht einbezogen zu haben scheint, möchte ich unterstreichen, dass die Argumentation Fabians ganz überzeugend demonstriert wie tief die Verweigerung die Zeitgenossenschaft in das anthropologische Denken greift. Nicht nur die *Evolutionisten* in der frühen Anthropologie die Zeitgenossenschaft anderer Kulturen verweigert. Sowohl der *Kulturrelativismus* als auch die *kulturelle Taxonomie* haben die Zeitgenossenschaft durch zwei Strategien verweigert: „One is to circumvent the question of coevalness through the uses of cultural relativity; the other preempts that question with the help of a radically taxonomic approach“. J. Fabian, *Time and The Other*, op. cit. S. 38.

damit eine Verbindung zwischen den temporalen und den normativen Dimension der Begriffe aufgezeigt.

Meiner Meinung nach findet sich diese Verbindung zwischen temporaler und normativer Dimension der Begriffe bereits in der Ausführungen Kosellecks. Aber die Kritiker von Koselleck scheinen, zumindest in einigen Punkten, Kosellecks Beschreibung von „diachronen Hierarchien“ und *GdU* mit Kosellecks eigenen Gesichtspunkt zu verwechseln. Deswegen brauchen wir Dumont, um sowohl Hierarchien als auch die Verbindung zwischen Begriffen und Normen zu verstehen. Dumont beschäftigt sich zwar nicht mit *Begriffen*, sondern mit *Ideen* und ihrer engen Verbindung mit Werten, die er *Ideen-Werte* nennt, aber die Pointe ist die Gleiche. Durch ihre Verbindung mit Werten bekommen Ideen und, in Kosellecks Fall, auch besondere *Begriffe* die Kraft, andere einzuschließen. Sowohl epochale Begriffe in einem abendländischen Kontext wie *Fortschritt*, *Neuzeit*, *Mittelalter*, *Antike*, als auch die diachrone Ordnung verschiedenen Kulturen stehen in einer hierarchischen Beziehung. Wenn wir Dumonts Behauptung ernst nehmen wollen, dass Ideen immer auf Werte bezogen sind und „höheren“ Ideen den „unteren“ widersprechen, und sie einschließen, dann verstehen wir auch, wie *Fortschritt* und *Neuzeit* eine „diachrone Hierarchie“ und die *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* gestaltet können.



Giulio Pennacchioni\*

## Per un paradigma sostenibile: oltre il riduzionismo tecnico della sostenibilità

### Abstract

The purpose of this article is double: to trace the history of the concept of sustainable development and to shed light on the ongoing confusion surrounding its meaning. The first paragraph will examine the origins and development of environmental ethics, the philosophical discipline from which the idea of sustainable development arises. The second paragraph will focus on the evolution and establishment of this concept, aiming to clarify its original meaning. The third paragraph will analyze how sustainable development is commonly represented, emphasizing the technical and geoengineering reduction that have shaped this concept, while also highlighting the limits of the solutions proposed by climate engineering. Finally, the fourth paragraph will demonstrate how and why climate engineering has absorbed environmental education itself, thereby causing the general uncertainty that characterizes sustainable development today.

### Keywords

Sustainability, Environmental Education, Geoengineering, Ecology, Climate Change.

## 1. Introduzione

“Sostenibile”, “sostenibilità”, “sviluppo sostenibile” sono tra i termini più diffusi del dibattito contemporaneo, ma anche tra i più ambigui. Dal punto di vista etimologico, *sostenibilità* deriva dal verbo latino *sustinēre*, composto da *sub-* (“sotto”) e *tenēre* (“tenere, mantenere”). Lisa Harrington la definisce come « *the capacity to maintain or improve the state and availability of desirable materials or conditions over the long term* »<sup>1</sup> (2016: 3). Nell'*Encyclopædia Britannica*, per sostenibilità si intende:

\* Università Vita-Salute San Raffaele, Milano.

<sup>1</sup> L.M.B. Harrington, *Sustainability Theory and Conceptual Considerations: A Review of Key Ideas for Sustainability and the Rural Context*, in “*Papers in Applied Geography*”, 2, 4, 2016, p. 3.

the long-term viability of a community, set of social institutions, or societal practice. In general, sustainability is understood as a form of intergenerational ethics in which the environmental and economic actions taken by present persons do not diminish the opportunities of future persons to enjoy similar levels of wealth, utility, or welfare.<sup>2</sup>

Dunque, prima di assumere le attuali connotazioni ambientali e socio-economiche, il termine indicava principalmente la capacità di sostenere o mantenere qualcosa, sia in senso fisico e strutturale, sia in senso teorico.

Tuttavia, a questa chiarezza etimologica non è corrisposta una pari chiarezza per quanto riguarda il concetto *filosofico* di sostenibilità. Oggi questo tende perlopiù ad essere identificato con la dimensione ambientale, intesa come la capacità di preservare nel tempo l'equilibrio ecologico e il funzionamento degli ecosistemi. In ambito *istituzionale*, invece, a partire dal celebre Rapporto Brundtland<sup>3</sup> del 1987, l'idea di sostenibilità si è progressivamente ampliata fino a includere anche le dimensioni sociale ed economica, confluendo nel quadro più ampio dello sviluppo sostenibile – principio promosso dalla comunità scientifica e politica internazionale come via necessaria per affrontare la crisi climatica. Esiste quindi anche una sostenibilità sociale e una sostenibilità economica, con cui si intende, rispettivamente, la capacità di garantire coesione, equità e giustizia all'interno delle comunità umane, e la possibilità di sviluppare sistemi economici resilienti e inclusivi, capaci di generare benessere senza compromettere le risorse per le generazioni future.

L'idea di sviluppo sostenibile ha così influenzato la proposta politica delle singole nazioni, dove la crescente consapevolezza dell'importanza di integrarne i principi nelle scelte governative ha portato alla creazione di nuovi ministeri proprio dedicati a tale obiettivo<sup>4</sup>. Tuttavia, oltre agli attori istituzionali, le strategie sostenibili sono state adottate anche dalle diverse componenti della società. Nel settore degli investimenti e della gestione aziendale, lo sviluppo sostenibile costituisce la base dei criteri ESG (*Environmental, Social and Governance*), impiegati per valutare l'impatto delle

<sup>2</sup> J. Meadowcroft, *Sustainability*, in The Editors of Encyclopedia Britannica (a cura di) *Encyclopedia Britannica*, 2025, disponibile al link: <https://www.britannica.com/science/sustainability>. (ultimo accesso: 31/03/2025)

<sup>3</sup> G. H. Brundtland, *Our Common Future: Report of the World Commission on Environment and Development*. UN-

Dokument A/42/427, 1987, disponibile al link: <https://www.are.admin.ch/are/it/home/media-e-pubblicazioni/pubblicazioni/sviluppo-sostenibile/brundtland-report.html>. (ultimo accesso: 31/03/2025)

<sup>4</sup> United Nations, *Global Sustainable Development Report 2019: The Future is Now – Science for Achieving Sustainable Development*, 2019, disponibile al link: <https://sdgs.un.org/gsdrr/gsdrr2019>. (ultimo accesso: 31/03/2025)

organizzazioni nel contrasto al cambiamento climatico<sup>5</sup>. Nel mondo delle organizzazioni non governative (ONG), questo principio è al centro delle attività di realtà come Greenpeace, il WWF o il Sierra Club<sup>6</sup>. Analogamente, nelle fondazioni di sviluppo come la Bill & Melinda Gates Foundation o nelle organizzazioni di lobbying, come l'Environmental Defense Fund (EDF), l'idea di sviluppo sostenibile è ciò che guida i vari progetti<sup>7</sup>.

Anche a livello locale, istituzioni e comunità hanno accolto questa nozione, spesso attraverso iniziative di cittadinanza attiva o cercando di conciliare le proprie tradizioni con questo paradigma<sup>8</sup>. Tra gli esempi più emblematici vi è certamente il movimento Transition Towns<sup>9</sup>, in cui comunità di cittadini in diverse città del mondo si sono unite per rendere i loro quartieri e le loro città più sostenibili attraverso attività come la creazione di orti comunitari, il riciclaggio di materiali di scarto per altre filiere produttive e la riparazione di vecchi oggetti anziché lo smaltimento come rifiuti.

All'interno della comunità scientifica, l'adesione al concetto di sviluppo sostenibile è ancora più marcata, proprio grazie alle evidenze empiriche. I dati, infatti, hanno messo in luce da tempo i rischi legati all'impatto del cambiamento climatico di origine antropogenica sull'ambiente e sugli esseri umani, evidenziando l'urgente necessità di adottare misure efficaci per contrastare questo fenomeno<sup>10</sup>. Non è un caso, quindi, che nei loro report istituzioni come l'Ipcc<sup>11</sup>, l'Ipbes<sup>12</sup> o Future Earth<sup>13</sup>, oltre a fornire

<sup>5</sup> International Finance Corporation (IFC), *Who Cares Wins—The Global Compact Connecting Financial Markets to a Changing World*, 2005 disponibile al link: [https://www.unepfi.org/fileadmin/events/2004/stocks/who\\_cares\\_wins\\_global\\_compact\\_2004.pdf](https://www.unepfi.org/fileadmin/events/2004/stocks/who_cares_wins_global_compact_2004.pdf). (ultimo accesso: 31/03/2025)

<sup>6</sup> R.L. Knight, C. White, *Conservation for a new generation: redefining natural management*, Island Press, Washington 2009.

<sup>7</sup> A. Kalfagianni, *Philanthropic Foundations as Agents of Justice in Global Sustainability Governance*, in "Global Studies Quarterly", 2, 3, 2022.

<sup>8</sup> United Nations Human Settlements Programme, *SDG Localization. Explore UN-Habitat's work to advance the local implementation of the SDGs*, 2024, disponibile al link: <https://sdglocalization.org/>. (ultimo accesso: 31/03/2025)

<sup>9</sup> R. Hopkins, *The Transition Handbook. From oil dependency to local resilience*, Green Books, Devon 2014.

<sup>10</sup> J. Cook et al., *Quantifying the consensus on anthropogenic global warming in scientific literature*, in "Environmental Research Letters", 8, 2013, pp. 1-7.

<sup>11</sup> Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), *AR6 Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, 2023, disponibile al link: <https://www.ipcc.ch/report/sixth-assessment-report-cycle/>. (ultimo accesso: 31/03/2025)

<sup>12</sup> Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES), *Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services*, 2019, disponibile al link: <https://www.ipbes.net/global-assessment>. (ultimo accesso: 31/03/2025)

<sup>13</sup> Future Earth, *Annual Report 22-23*, 2023, disponibile al link: [https://futureearth.org/wp-content/uploads/2023/09/Future-Earth-Annual-Report\\_2022-23.pdf](https://futureearth.org/wp-content/uploads/2023/09/Future-Earth-Annual-Report_2022-23.pdf). (ultimo accesso: 31/03/2025)

i risultati delle loro ricerche sulla crisi climatica, promuovano esplicitamente lo sviluppo sostenibile, fornendo raccomandazioni anche sull'applicazione concreta di questo concetto.

Un passaggio fondamentale nella storia di questo concetto si è avuto senza dubbio nel 2015, quando le Nazioni Unite hanno istituito i 17 Obiettivi di Sviluppo Sostenibile (*Sustainable Development Goals-SDGs*) da raggiungere entro il 2030<sup>14</sup>. Tra questi, il quarto obiettivo<sup>15</sup> è dedicato all'educazione e alla diffusione dei principi dello sviluppo sostenibile, a conferma dell'interesse globale per l'apprendimento e la promozione di questa idea. Ciò si è realizzato attraverso un incremento notevole della comunicazione e dell'educazione a questo principio; un cambiamento chiaramente visibile anche nei media. Ad esempio, dal 2019 il giornale "The Guardian" ha inaugurato una sezione specificatamente dedicata allo sviluppo sostenibile e "The New York Times" ha fatto altrettanto. Inoltre, è aumentata la produzione di contenuti multimediali incentrati su questo tema, come documentari, programmi radiofonici e podcast. Nel settore educativo, i rapporti del Global Education Monitoring Report<sup>16</sup> hanno evidenziato un aumento significativo nell'integrazione dello sviluppo sostenibile all'interno dei programmi scolastici e universitari a livello globale.

Tuttavia, come evidenziato dall'UNDESA<sup>17</sup> e come sostenuto da diversi studiosi e studiose di educazione ambientale<sup>18</sup>, ad oggi permane un significativo grado di incertezza sia nella definizione di sviluppo sostenibile, sia nella classificazione delle azioni come effettivamente sostenibili o meno.

Questa incertezza ha avuto conseguenze dirette sulle attività di contrasto al cambiamento climatico. Secondo l'ultimo report dell'Ipcc, si stima che vi sia oltre il 50% di probabilità che la temperatura globale superi il 1,5° entro il 2037, con potenziali conseguenze disastrose per la vita uma-

<sup>14</sup> United Nations, *The 17 Goals*, 2015, disponibile al link: <https://sdgs.un.org/goals>. (ultimo accesso: 31/03/2025)

<sup>15</sup> United Nations, *Sustainable Development Goal 4: Quality Education*, 2015, disponibile al link: <https://sdgs.un.org/goals/goal4>. (ultimo accesso: 31/03/2025)

<sup>16</sup> United Nations, *Global Education Monitoring Report. Education for people and Planet-Creating Sustainable Future for All*, 2016, disponibile al link: <https://www.un-ilibrary.org/content/books/9789210028677/read>. (ultimo accesso: 31/03/2025)

<sup>17</sup> United Nations Department of Economic and Social Affairs (UNDESA), *The Sustainable Development Goals Report*, 2024, disponibile al link: <https://unstats.un.org/sdgs/report/2024/>. (ultimo accesso: 31/03/2025)

<sup>18</sup> E.J. Wals, *Between knowing what is right and knowing that it is wrong to tell other what is right: On relativism, uncertainty and democracy in environmental and sustainability education*, in "Environmental Education Research", 16,1, 2010, pp. 143-151; H. Kminek, *Concept of Education in Education for Sustainable Development – The Necessity of Exposing the Uncertainty*, in H. Kminek, F. Bank, L. Fuchs, (a cura di), *Kontroversen Miteinander. Interdisziplinäre und Kontroverse Positionen zur Bildung für eine nachhaltige Entwicklung*, Johann W. Goethe Universität, Frankfurt am Main 2020.

na e l'ambiente naturale<sup>19</sup>. Il Joint Research Centre<sup>20</sup> della Commissione Europea prevede un aumento di 3° entro il 2100: una minaccia enorme per lo stato di salute della popolazione mondiale, come evidenziato dall'OMS<sup>21</sup>, nonché per gli ecosistemi di tutto il pianeta, in cui è già in corso la sesta estinzione di massa di specie animali<sup>22</sup>.

Questo paper di filosofia morale ha un duplice obiettivo: da un lato, chiarire l'origine e l'evoluzione del concetto di sviluppo sostenibile; dall'altro, spiegare le ragioni per cui tale nozione è ancora così fraintesa e identificare i responsabili di questa situazione. Seguendo l'approccio di John Rawls nella sua "Introduzione" alle *Lectures on the History of Political Philosophy*, la filosofia può svolgere oggi almeno quattro funzioni fondamentali: chiarire le nostre intuizioni morali più profonde, offrire una cornice concettuale per il dibattito pubblico, mediare tra valori in conflitto nelle società pluraliste e proporre una visione normativa capace di orientare istituzioni e pratiche. In questa prospettiva, il presente contributo non si limita a cercare di decostruire le narrazioni egemoni legate all'idea di sviluppo sostenibile, che sono la ragione anche della sua poca chiarezza, ma mira anche a offrire spunti per orizzonti trasformativi, interrogare in modo critico i presupposti etici e antropologici che modellano il nostro rapporto con il vivente e contribuire all'elaborazione di istituzioni più giuste e consapevoli dal punto di vista ecologico.

Nel primo paragrafo verrà esplorata l'origine e le principali correnti dell'etica ambientale, la disciplina filosofica che ha fornito le basi filosofiche affinché emergesse il concetto di sviluppo sostenibile. Il secondo paragrafo sarà dedicato alla genesi e allo sviluppo di questo concetto. Nel terzo paragrafo verrà analizzato come lo sviluppo sostenibile viene comunemente presentato, con particolare attenzione al processo di riduzione tecnico-ingegneristica che ha riguardato questa nozione, mostrando anche i limiti teorici e pratici dell'approccio geoeingegneristico al cambiamento climatico. Infine, nel quarto paragrafo verranno approfondite le ragioni e i responsabili della diffusione della geoeingegneria, mettendo in luce anche l'influenza di questa disciplina sull'educazione ambientale e il conseguente senso di sfiducia e incertezza che oggi accompagna l'idea di sviluppo sostenibile.

<sup>19</sup> International Panel on Climate Change (IPCC), *op cit.*

<sup>20</sup> European Commission (Joint Research Centre), *Temperature-related mortality burden to worsen in Europe*, 22/08/2024, disponibile al link: [https://joint-research-centre.ec.europa.eu/jrc-news-and-updates/temperature-related-mortality-burden-worsen-europe-2024-08-22\\_en](https://joint-research-centre.ec.europa.eu/jrc-news-and-updates/temperature-related-mortality-burden-worsen-europe-2024-08-22_en). (ultimo accesso: 31/03/2025)

<sup>21</sup> World Health Organization (WHO), *Climate Change*, 2023, disponibile al link: <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/climate-change-and-health>.

<sup>22</sup> E. Kolbert, *The Sixth Extinction: An Unnatural History*, Henry Holt and Co, New York 2014; tr.it. a cura di C. Peddis, *La sesta estinzione. Una storia innaturale*; Neri Pozza Editore, Vicenza 2014.

## 2. L'origine dell'etica ambientale

Era il 1972 quando l'equipaggio della missione Apollo 17 della NASA pubblicò la celebre foto *Blue Marble* (La Biglia Blu): la prima immagine completa della Terra vista dallo spazio. La luminosità e i colori vibranti del nostro pianeta, in netto contrasto con l'oscurità dell'universo circostante, sembravano lanciare un messaggio a tutta l'umanità: non c'è vita al di fuori della Terra, non distruggetela! Questa immagine, che è diventata un simbolo per i movimenti ambientalisti di tutto il mondo, rappresenta anche una fase storica cruciale in cui l'essere umano cominciava a rendersi conto che l'eccessivo sfruttamento delle risorse naturali, il declino della biodiversità nel mondo animale e l'inquinamento incontrollato, conseguenze della corsa all'industrializzazione post Seconda guerra mondiale, avrebbero condotto a un collasso sociale ed ecologico globale. Non è un caso, infatti, che proprio in questo periodo, tra la metà degli anni Sessanta e i primi anni Settanta, cominciarono a comparire anche i primi movimenti di liberazione animale<sup>23</sup>, nonché i primi studi scientifici sulla crisi ecologica in corso. Tra questi, va sicuramente menzionato il celebre libro *Silent Spring* di Rachel Carson, precedentemente pubblicato in forma di articoli sul giornale "The New Yorker". L'obiettivo di questo saggio era denunciare i danni che l'uso di pesticidi come il DDT, l'aldrin e il dieldrin stavano causando non solo sugli insetti, ma sulla fauna selvatica in generale, contaminando l'acqua e il suolo e mettendo a rischio la stessa salute umana. Del 1968 è il famoso report *The Population Bomb*, di Paul e Anne Ehrlich, dove veniva analizzato il problema della crescita esponenziale della popolazione umana e le sue potenziali conseguenze catastrofiche per il pianeta. Ma è con la pubblicazione del report *Limits to Growth* del Club di Roma che si ha una vera e propria svolta nello sviluppo degli studi sull'ambiente e, quindi, dell'etica ambientale. Basato su un modello informatico che simulava l'interazione tra la crescita della popolazione, lo sviluppo economico e i limiti ambientali della Terra, in questo report per la prima volta veniva espressa la necessità di ripensare la relazione uomo-natura:

We affirm finally that any deliberate attempt to reach a rational and enduring state of equilibrium by planned measures, rather than by chance or catastrophe, must ultimately be founded on a basic change of values and goals at individual, national and world levels.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> P. Singer, *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment as Animals*, HarperCollins, New York 1975; trad. it. di E. Ferreri, *Liberazione animale. Il libro che ha ispirato il movimento mondiale per la liberazione degli animali*, Mondadori, Milano 1991.

<sup>24</sup> D.H. Meadows, D.L. Meadows, J. Randers, W.W. Behrens, *The Limits to Growth*, New American Library, New York 1972, p. 195.

Oltre ai rapporti scientifici, l'etica ambientale deve molto ad alcuni movimenti filosofici sviluppatasi negli anni Sessanta e Settanta, che per primi cominciarono ad "occuparsi" di crisi ecologica dal punto di vista delle scienze umane. Tra questi, spiccano la *Deep Ecology* di Arne Næss<sup>25</sup>, la seconda onda del femminismo<sup>26</sup>, una certa teoria critica<sup>27</sup>, il *New Animism*<sup>28</sup>, la *Social Ecology*<sup>29</sup> e il *Bioregionalism*<sup>30</sup>. Inoltre, l'etica ambientale è stata influenzata anche dal pensiero di diversi filosofi. Tra questi, Aldo Leopold con la sua *Land Ethic*<sup>31</sup>, Lynn White<sup>32</sup> e John Passmore<sup>33</sup> con le loro analisi storiche, Richard Routley<sup>34</sup>, Holmes Rolston III<sup>35</sup> e Christopher Stone<sup>36</sup> con le loro riflessioni, oltre a John Muir, fondatore del Sierra Club<sup>37</sup>, con la sua idea di protezione e conservazione della natura.

Negli anni Ottanta, un decennio dopo circa questi report e queste riflessioni filosofiche, l'etica ambientale era a tutti gli effetti riconosciuta come nuova disciplina filosofica. Fin da subito, questa si sviluppò applicando le principali correnti della filosofia morale contemporanea –il deontologismo, il consequenzialismo e l'etica delle virtù– al caso della crisi ecologica<sup>38</sup>. Nel frattempo, però, la discussione non poteva più limitarsi a questioni riguardanti lo *status* morale della natura e degli animali non-umani<sup>39</sup>, né al tipo di relazione che l'essere umano avrebbe dovuto instaurare con entrambi di fronte al degrado

<sup>25</sup> A. Næss, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*, in "Inquiry", 16, 1995, pp. 151-5.

<sup>26</sup> Y. King, *The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology*, in J. Plant (a cura di), *Healing the Wounds*, New Society Publishers, Philadelphia, 1989, pp. 18–28; V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London 1993.

<sup>27</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, FISCHER Taschenbuch, Frankfurt am Main 1988; trad. it. di R. Solmi *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010.

<sup>28</sup> D. Abram, *The Spell of the Sensuous*, Vintage Books, New York 1996.

<sup>29</sup> M. Bookchin, *Toward an Ecological Society*, Black Rose Books, Montreal 1980.

<sup>30</sup> A. Brennan, *Bioregionalism—a Misplaced Project?*, in "Worldviews", 2, 1998, pp. 215–37.

<sup>31</sup> A. Leopold, *A Sand County Almanac*, Oxford University Press, Oxford 1949.

<sup>32</sup> L. White, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* in "Science", 155, 1967, pp. 1203–7.

<sup>33</sup> J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, Duckworth, London 1974.

<sup>34</sup> R. Routley, *Is there a need for a new, an environmental ethic?*, in "Proceedings of the 15th World congress of Philosophy", 1, 1973, pp. 205–10.

<sup>35</sup> H. Rolston, *Is There an Ecological Ethic?*, in "Ethics", 85, 1975, pp. 93–109.

<sup>36</sup> C. Stone, *Should Trees Have Standing?*, in "Southern California Law Review", 45, 1972, pp. 450–501.

<sup>37</sup> J. Muir, *A Thousand Mile Walk to the Gulf*, Houghton Mifflin, Boston 1916.

<sup>38</sup> Per un approfondimento su tutte le correnti di pensiero, sugli autori e le autrici che hanno influenzato la nascita e lo sviluppo dell'etica ambientale, nonché sui primi sviluppi della disciplina cfr: A. Brennan, Y.S. Norva, *Environmental Ethics*, in E. N. Zalta, U. Nodelman (a cura di) *The Encyclopedia of Philosophy*, 2024, disponibile al link: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/>. (ultimo accesso: 31/03/2025)

<sup>39</sup> L. Battaglia, *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, Carocci, Roma 2012, pp. 12-13.

ambientale. Era necessario spostare l'attenzione su un tema che stava assumendo un ruolo sempre più centrale nel dibattito pubblico e accademico: il cambiamento climatico. La natura eccessivamente *teorica* di queste scuole di pensiero, unita all'urgenza di affrontare *concretamente* le cause e gli effetti di questo fenomeno, portò così a una parziale convergenza tra di esse e alla formulazione del concetto di sostenibilità. Pur basandosi su principi differenti nel valutare la correttezza di un'azione, queste tre prospettive potevano condividere infatti un nucleo comune:

The convergence hypothesis says that, provided these antithetical theories are formulated in their most defensible form (defensible, that is, in their own lights as independent theories), applications of the [...] theories would approve many, perhaps all, of the same sustainable policies. Differing worldviews, when stated in this oppositional way, can still converge on shared policies because advocates of the opposed positions, when faced with shared problems, will often gravitate toward solutions that make sense on non-ideological grounds.<sup>40</sup>

Una convergenza che non solo consente di stabilire teoricamente un “terreno comune” fra le etiche ambientali, ma che riesce anche a raccogliere e articolare attorno al concetto di sostenibilità i problemi di etica e giustizia climatica causati dal surriscaldamento globale. In tal senso, le riflessioni di Stephen M. Gardiner sulla sfida morale del cambiamento climatico come «*a perfect moral storm*»<sup>41</sup>; di John Broome sul tema della giustizia distributiva<sup>42</sup>; di Simon Caney, che collega la sostenibilità alla tutela dei diritti umani e alla lotta contro le disuguaglianze globali prodotte dal cambiamento climatico<sup>43</sup>; o, ancora, la critica femminista di Catherine MacKinnon sulle ricadute asimmetriche della crisi climatica su gruppi storicamente marginalizzati<sup>44</sup>, rappresentano una restituzione significativa dell'intreccio fra la sostenibilità, nella sua dimensione etica e teorica, e i problemi morali e di giustizia sollevati dalla crisi climatica. Ed è proprio su questa base che si fonda l'idea di sviluppo sostenibile

<sup>40</sup> B.G. Norton, *Sustainability. A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2005, p. 508.

<sup>41</sup> S.M. Gardiner, *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of the Climate Change*, OUP, Oxford 2011.

<sup>42</sup> S. Caney, *Distributive Justice and Climate Change*, in S. Olsaretti (a cura di) *The Oxford Handbook of Distributive Justice*, OUP, New York 2018.

<sup>43</sup> J. Broome, *Climate Matters – Ethics in a Warming World*, W.W. Norton Co, New York 2012.

<sup>44</sup> C. MacKinnon, *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge 1987.

### 3. Che cos'è lo sviluppo sostenibile?

Fin dalla sua prima formulazione istituzionale nel rapporto Brundtland, lo sviluppo sostenibile è un principio che promuove l'uso responsabile ed equilibrato delle risorse naturali, garantendo che le esigenze delle generazioni presenti siano soddisfatte senza compromettere la capacità di quelle future di soddisfare le proprie. Esso implica la conservazione della biodiversità, la riduzione dell'inquinamento e la gestione responsabile degli ecosistemi, con l'obiettivo di preservare l'integrità dell'ambiente e promuovere un equilibrio tra sviluppo economico, giustizia sociale e tutela dell'ambiente. Riportando le parole del report, lo sviluppo sostenibile è quello sviluppo che «*meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs*»<sup>45</sup>. In continuità<sup>46</sup> con il principio di responsabilità elaborato qualche anno prima da Hans Jonas,<sup>47</sup> un'attenzione sociale intergenerazionale è ciò che caratterizza quindi da sempre questo concetto:

Un'eredità degradata coinvolgerebbe nel degrado anche gli eredi. La tutela dell'eredità nella pretesa “di integrità dell'uomo” e quindi, in senso negativo, anche la salvaguardia dal degrado naturale, deve essere l'impegno di ogni momento: non concedersi nessuna pausa in quest'opera di tutela costituisce la migliore garanzia della stabilità, essendo, se non l'assicurazione, certo il presupposto anche dell'integrità futura dell'identità umana.<sup>48</sup>

Tuttavia, affinché la “salvaguardia dal degrado naturale” e “l'integrità futura dell'identità umana” siano davvero perseguite l'idea di crescita economica infinita e il modello di sviluppo occidentale sono ciò che va anzitutto ripensato. Come chiarito da Serge Latouche<sup>49</sup>, senza questa premessa la nozione di sviluppo sostenibile risulta essere nient'altro che un espediente retorico, talvolta utile a giustificare persino delle attività dannose per l'ambiente, com'è il caso del *greenwashing*<sup>50</sup>. In altre parole: senza un ripensamento della relazione uomo-natura, l'idea di “crescita sostenibile” risulta contraddittoria<sup>51</sup>, poiché il modello economico attua-

<sup>45</sup> G.H. Brundtland, *op. cit.* p. 37.

<sup>46</sup> Cfr. K. Bosselmann, *The Principle of Sustainability. Transforming Law and Governance*, New York, Routledge 2008.

<sup>47</sup> H. Jonas, *Il Principio Responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009.

<sup>48</sup> Ivi, p. 287.

<sup>49</sup> S. Latouche, *Petit traité de la décroissance sereine*, Fayard/Mille et une nuit; trad. it. a cura di F. Grillenzoni, *Breve Trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

<sup>50</sup> G. Pearce, *Greenwash: Big Brands and Carbon Scams*. Black Inc., Melbourne 2012.

<sup>51</sup> D. Wasieleski, S. Waddock, P. Shrivastava, *Management and The Sustainability Paradox. Reconnecting the Human Chain*, Routledge, New York 2020.

le, sebbene orientato a soddisfare i bisogni presenti e futuri, continua a dipendere in gran parte dallo sfruttamento delle risorse naturali e dalle attività industriali inquinanti. Latouche propone quindi di intendere lo sviluppo sostenibile come l'occasione per una trasformazione radicale del modo in cui l'essere umano interagisce con l'ambiente, da non considerare più come un semplice bene da sfruttare per appagare le esigenze dell'umanità, ma piuttosto come un sistema complesso di cui è l'uomo è parte integrante.

Per questo motivo, come chiarito da Ben Purvis, Yong Mao, e Darren Robinson<sup>52</sup>, oltre all'attenzione per le generazioni future, l'altro aspetto principale del concetto di sviluppo sostenibile è il ripensamento della relazione uomo-natura in ogni ambito della vita umana, senza limitarsi alla sola sfida climatico-ambientale. Per come da loro definito, questo principio si deve fondare quindi su tre pilastri (*pillars*) interconnessi: ambiente, economia e società<sup>53</sup>. Recentemente, a questi tre pilastri, ne è stato aggiunto un quarto, "culturale", definito dall'UNESCO come:

heritage in terms of human-built objects, landscapes, and combined man and nature systems [...] such as in terms of practices, representations, expressions, knowledge, skills, and instruments, objects, artifacts and cultural spaces associated with practices, including tradition, identity, values, cultural diversity, spirituality, and aesthetics.<sup>54</sup>

Questo quarto pilastro sottolinea in particolare l'ambizione dello sviluppo sostenibile a voler stabilire una relazione ecologica<sup>55</sup> tra l'essere umano e l'ambiente, fondata sul riconoscimento dell'inevitabile interconnessione tra il *mondo umano* e quello *naturale*. Questa relazione non deve però essere interpretata come una legittimazione delle pratiche di dominio da parte dell'uomo sulla natura. Al contrario, in continuità con la riflessione di Latouche, si tratta di provare a ristabilire un legame con la natura non basato sullo sfruttamento, che sappia al contempo garantire giustizia sociale, equità economica e un buono stato della natura nel lungo termine; integrando, così, tutti e tre principi fondamentali dello

<sup>52</sup> B. Purvis, Y. Mao, D. Robinson, *Three pillars of sustainability: in search of conceptual origins*, in "Sustainability Science", 14, 2019, pp. 681-695.

<sup>53</sup> J.A. Dixon, L. A. Fallon, *The concept of sustainability: Origin, extensions, and usefulness for policy*, in "Society and Natural Resources", 2, 1989, pp. 73-84.

<sup>54</sup> R. Axelsson, P. Angelstam, E. Degerman *et al.*, *Social and Cultural Sustainability: criteria, indicators, verifier variables for measurement and maps for visualization to support planning*, in "Ambio", 42, 2013, p. 218.

<sup>55</sup> Cfr: M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet, Macerata, 2019; A. Gosh, *The Great Derangement: Climate change and the Unthinkable*, Penguin Books, London 2016.

sviluppo sostenibile. In questo senso, è come se il concetto di sostenibilità, ovvero la capacità di preservare nel tempo l'equilibrio ecologico e il funzionamento degli ecosistemi, orientasse e guidasse l'intero impianto dello sviluppo sostenibile, spingendolo a integrare nei propri obiettivi il rispetto dei limiti biofisici del pianeta. La consapevolezza ecologica diventa così non solo una componente, ma una condizione imprescindibile per ridefinire i criteri stessi dello sviluppo. Lo sviluppo sostenibile si configura dunque come quel principio che promuove una relazione ecologica equilibrata tra uomo e natura, riconsiderando al contempo il modello economico e sociale al fine di assicurare anche la giustizia intergenerazionale.

Per quanto riguarda le misure concrete per affrontare il cambiamento climatico, le strategie principali per promuovere lo sviluppo sostenibile sono: la mitigazione e l'adattamento. Con mitigazione si intendono tutte le azioni volte a ridurre o prevenire l'emissione di gas serra nell'atmosfera per limitare il riscaldamento globale. L'adattamento si riferisce invece alle misure adottate per ridurre la vulnerabilità degli ecosistemi, delle economie e delle comunità di fronte agli impatti negativi del cambiamento climatico.

Il consenso globale<sup>56</sup> sulla necessità di attuare le misure di mitigazione e adattamento, unito al riconoscimento dell'importanza teorica del concetto di sostenibilità, suggerisce che nel prossimo futuro si assisterà a una concreta implementazione di queste misure, accompagnata da una crescente consapevolezza dei principi teorici dello sviluppo sostenibile. Tuttavia, i dati mostrano che permane molta confusione su che cosa sia lo sviluppo sostenibile<sup>57</sup>; sulla credibilità delle istituzioni e degli attori che promuovono questo concetto per affrontare il cambiamento climatico; su come far conciliare fra loro i diversi *pillars*; su quali pratiche considerare sostenibili e quali no. A riprova di ciò, le operazioni di contrasto al cambiamento climatico rimangono tuttora insufficienti<sup>58</sup>.

#### 4. La riduzione tecnica dello sviluppo sostenibile

Nonostante l'aumento delle campagne educative e mediatiche a favore dello sviluppo sostenibile e l'incremento di politiche in tal senso, ad oggi non si è ancora assistito a una reale assunzione di responsabili-

<sup>56</sup> Cfr: J.S. Dryzek, *The Politics of Earth: Environmental Discourses*, OUP, Oxford 2012; T. O'Riordan, *Environmental Science for Environmental Management*, Routledge, New York 1999.

<sup>57</sup> United Nations Department of Economic and Social Affairs (UNDESA), *op. cit.*

<sup>58</sup> International Panel on Climate Change (IPCC), *op cit.*

tà collettiva<sup>59</sup> nel contrastare il cambiamento climatico – intesa come la consapevole condivisione, da parte degli organi istituzionali nazionali e sovranazionali, degli oneri e delle decisioni necessarie per affrontare la crisi climatica in modo equo e coordinato – né alla creazione di un'autentica relazione ecologica tra l'essere umano e l'ambiente naturale capace di garantire la giustizia intergenerazionale. Al contrario, si assiste a una vera e propria mancanza generale di fiducia nei confronti del concetto di sviluppo sostenibile, sia dal punto di vista teorico che pratico. Come evidenziato dall'Edelman Trust Barometer<sup>60</sup>, sebbene la consapevolezza del problema del riscaldamento globale sia aumentata rispetto a qualche anno fa<sup>61</sup>, il 77% delle persone ritiene che le principali istituzioni governative e intergovernative non siano in grado di affrontare la crisi climatica e hanno poco chiaro che cosa sia la sostenibilità e le misure di mitigazione e adattamento. Ma questa sfiducia è verso tutti gli attori che si occupano di sviluppo sostenibile: solo il 49% della popolazione mondiale ripone fiducia nelle pratiche ESG del mondo aziendale e finanziario, solo il 36% nelle azioni delle ONG e solo il 42% considera credibili le campagne educative e mediatiche sul cambiamento climatico e le possibili soluzioni.

Il motivo principale di questa situazione risiede nell'emergere progressivo di una nuova disciplina<sup>62</sup>: l'ingegneria climatica (CE – *Climate Engineering*). Questo campo di studi indaga l'insieme di interventi tecnologici su larga scala progettati per modificare il clima terrestre e contrastare gli effetti del cambiamento climatico. Questi interventi si dividono in due grandi categorie<sup>63</sup>: le tecnologie di rimozione dell'anidride carbonica

<sup>59</sup> Per un approfondimento sul concetto di “responsabilità collettiva” in riferimento al cambiamento climatico, cfr: W. Sinnott-Amstrong, *It's not my fault: Global Warming and individual moral obligation*, in “Perspectives on Climate Change: Science, Economics, Politics, Ethics. Advances in the Economics of Environmental Resources”, 5, 2005, pp. 181-199; E. Cripps, *Climate Change and the Moral Agent: Individual Duties in An Interdependent World*, OUP, Oxford 2013; K.C. Tan, *Individual Duties of climate justice under non-ideal conditions*, in J. Moss (a cura di), *Climate Change and Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, pp. 129-147; F. Pongiglione, *L'emergenza climatica. Ripensare l'individuo in un mondo che cambia*, Il Mulino, Bologna 2025, pp. 115-125.

<sup>60</sup> Edelman Trust Barometer, *Special Report: Trust and Climate Change*, 2023, disponibile al link: <https://www.edelman.com/trust/2023/trust-barometer/special-report-trust-climate>. (ultimo accesso: 31/03/2025)

<sup>61</sup> Per uno studio sulla percezione dell'esistenza del cambiamento climatico del biennio 2021-2022 negli Stati Uniti, cfr: J. Marlon *et al.*, *Yale Climate Opinion Maps 2021, 2022*, disponibile al link: <https://climatecommunication.yale.edu/visualizations-data/ycom-us/>. Per quanto riguarda il contesto europeo, invece, cfr: European Union, *Standard Eurobarometer 99 – Spring 2023*, 2023, disponibile al link: <https://europa.eu/eurobarometer/surveys/detail/3052>. (ultimo accesso: 31/03/2025)

<sup>62</sup> E.A. Parson, *Climate Engineering in Global Climate Governance. Implication for Participation and Linkage*, in “Transnational Environmental Law”, 3, 2013, pp. 89-110.

<sup>63</sup> Per un'introduzione e un approfondimento sulla geoingegneria, cfr: Sheperd *et al.*, *Geoengineering the climate. Science, governance and uncertainty*, The Royal Society, London 2009.

dall'atmosfera (CDR-*carbon dioxide removal*) e le tecnologie di riduzione della radiazione solare incidente (SRM-*solar radiation management*). Le prime, dette anche *Negative Emissions Technologies* (NETs) hanno l'obiettivo di ridurre o eliminare l'eccessiva presenza di gas climalteranti responsabili dell'effetto serra, di cui i principali sono l'anidride carbonica e il metano. Le tecnologie SRM, invece, cercano di contrastare il riscaldamento globale diminuendo la quantità di luce solare che raggiunge e viene assorbita dalla Terra, provocando un raffreddamento che possa bilanciare l'effetto dei gas serra. Questo risultato si ottiene aumentando la quantità di radiazione solare riflessa, un fenomeno noto come albedo terrestre, da cui il nome *Albedo Modification* per queste tecnologie.

Per quanto certamente l'ingegneria climatica offra delle potenziali soluzioni nella lotta contro il cambiamento climatico, i limiti che queste tecnologie ancora presentano non possono essere ignorati. Tra questi, vanno menzionati i rischi ambientali<sup>64</sup>: alcuni interventi di geoingegneria possono avere effetti collaterali imprevedibili sull'ambiente. Oltre a ciò, i costi: gli investimenti iniziali necessari per l'implementazione di queste tecnologie su larga scala sono ancora molto elevati. Attualmente, queste tecnologie, anziché risolvere o almeno contenere i problemi climatico-ambientali, sembrano quindi essere un «*sinking Titanic*»<sup>65</sup>.

In ultimo, il carattere palliativo di queste tecnologie: sebbene possano potenzialmente offrire un rimedio temporaneo, non favoriscono una riflessione sulle reali cause del cambiamento climatico, né sul modello di relazione uomo-natura che implicano e che la sostenibilità tenta di ripensare. Al di là, infatti, dell'aspetto tecnico, ciò che è interessante notare dell'ingegneria climatica è l'assunzione teorica errata che promuove<sup>66</sup>: l'idea che attraverso la tecnologia l'essere umano sia in grado di "controllare" la natura, invertendo persino il ciclo del cambiamento climatico, da lui stesso causato. In tale prospettiva l'intero pianeta sembrerebbe essere null'altro che una *res extensa*, distinta e separata dall'uomo, di cui quest'ultimo può disporre a proprio piacimento. Di conseguenza, se da un lato molte correnti dell'etica ambientale e alcune interpretazioni dello sviluppo sostenibile si fondano sul superamento di prospettive antropocentriche<sup>67</sup>, speciste<sup>68</sup>

<sup>64</sup> A. Robock, *20 reasons why geoengineering may be a bad idea*, in "Bulletin of the Atomic Scientists", 64, 2, 2008, pp. 14-18.

<sup>65</sup> J.R. Fleming, *Fixing the Sky. The checkered history of weather and climate control*, Columbia University Press, New York 2010, p. 1.

<sup>66</sup> F. Capra, *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems*, New York 1997, Anchor Books.

<sup>67</sup> Per antropocentrismo si intende la visione del mondo che pone l'essere umano al centro, attribuendogli un valore superiore rispetto al resto della natura.

<sup>68</sup> Per specismo si intende la discriminazione basata sull'appartenenza di specie, che giustifica il trattamento privilegiato degli esseri umani rispetto agli animali.

e scioviniste<sup>69</sup>, dall'altro la geoingegneria sembra svilupparsi a partire da visioni che riaffermano proprio queste concezioni, ponendo al centro l'interesse umano e la sua pretesa capacità di controllo tecnico sulla natura. In tale quadro, le ricerche scientifiche che hanno dato origine alle visioni più critiche e trasformative della sostenibilità rischiano di essere svuotate di significato, in funzione di quelle che giustificano l'intervento tecnologico come unica via percorribile per lo sviluppo sostenibile.

Oltre alla già menzionata assunzione di responsabilità nei confronti della crisi ecologica e climatica, i principi della sostenibilità che informano lo sviluppo sostenibile si fondano infatti sui principi dell'ecologia e dell'unità biologica uomo-natura. In particolare, sul piano descrittivo, l'ecologia di Ernst Haeckel<sup>70</sup> ha mostrato come tutte le componenti della natura – esseri viventi (biotici) e elementi fisico-chimici (abiotici), essere umano incluso – formino un sistema relazionale e interdipendente. Allo stesso modo, la teoria evolutiva di Charles Darwin<sup>71</sup> ha rimosso l'essere umano da ogni ipotetica gerarchia del vivente, sottolineando il continuo e reciproco influenzarsi di organismi e ambiente. In questa prospettiva, come ben sintetizzato dal biologo e filosofo Thomas Huxley, l'essere umano «è parte della natura, quanto la più umile delle erbacce, né più, né meno»<sup>72</sup>. Sul piano normativo queste intuizioni diventano estremamente rilevanti per la sostenibilità e lo sviluppo sostenibile: riconoscere l'unità biologica e l'interdipendenza come fatto implica rivedere il ruolo dell'essere umano non più come dominatore separato, ma come parte integrante di sistemi complessi ibridi, in cui cultura, tecnologia, istituzioni e natura co-evolvono. In questo senso, il cosiddetto “quarto pilastro” dello sviluppo sostenibile – riferito agli oggetti umani e ai sistemi socio-ecologici – trova una legittimazione teorica proprio nella transizione da una visione antropocentrica a una ecocentrica dell'abitare umano nel mondo.

Tuttavia, se queste scoperte scientifiche hanno certamente costituito dal punto di vista *teorico* l'idea di sviluppo sostenibile, dal punto di vista *pratico* il modo in cui tali principi sono stati declinati dai diversi attori appare fortemente orientato soltanto verso l'adozione di tecnologie di ingegneria climatica<sup>73</sup>:

<sup>69</sup> Per sciovinismo si intende l'atteggiamento di superiorità e pregiudizio nei confronti di altri gruppi, spesso esteso all'umanità rispetto agli altri esseri viventi.

<sup>70</sup> E. Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen: Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft*, Reimer, Berlin 1866.

<sup>71</sup> C. Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*, Avenal Books, New York 1970.

<sup>72</sup> A. La Vergata (a cura di) *Evoluzione ed etica e altri saggi sul governo, i diritti, il socialismo, il liberismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 9.

<sup>73</sup> Cfr.: N. Klein, *This changes everything: Capitalism Vs. The Climate*. Simon and Schuster, New York 2015.

As the effects of global warming begin to frighten us, geoengineering will come to dominate global politics. Scientists and engineers are now investigating methods to manipulate the Earth's cloud cover, change the oceans' chemical composition and blanket the planet with a layer of sun-light-reflecting particles.<sup>74</sup>

È pertanto necessario interrogarsi sulle ragioni per cui l'ingegneria climatica venga così ampiamente integrata nello sviluppo sostenibile, sull'identità dei responsabili di questa operazione e sugli effetti che tale approccio sta generando.

## 5. Per una critica dell'ingegneria climatica

Le ragioni dietro questo processo di riduzione tecnica della sostenibilità sono principalmente due.

In primo luogo, vi è certamente l'urgenza di affrontare il cambiamento climatico attraverso le migliori tecnologie, proprio per via dello scetticismo che ormai caratterizza i metodi tradizionali della mitigazione e dell'adattamento, oltre alla diffusa sfiducia verso le basi teoriche della sostenibilità. In tal senso, le promesse ambiziose della geoingegneria, sebbene incerte nella loro applicazione, esercitano un forte potere attrattivo. Tuttavia, come evidenziato da Stephen M. Gardiner, è errato ritenere che l'impiego di tecnologie geo-ingegneristiche sia una necessità dettata dall'attuale crisi climatica e che esse conducano inevitabilmente «*public good*»<sup>75</sup>. La loro natura fortemente applicativa, infatti, rischia di escludere del tutto una riflessione etico-filosofica sugli impatti del loro utilizzo. Il fatto che siano perlopiù possedute dagli stati del Nord Globale pone immediatamente il problema che mentre, forse, una certa parte di mondo potrebbe beneficiare del loro utilizzo, un'altra ne risulterebbe danneggiata, poiché discriminata nella possibilità di partecipare alle decisioni sul futuro del clima, di esprimere dissenso o di proporre alternative, rimanendo così esposta a effetti collaterali non voluti o addirittura ostili. In tal senso, la retorica del bene pubblico globale dietro la geoingegneria rischia di mascherare asimmetrie di potere, di ignorare la pluralità delle vulnerabilità locali e di perpetuare ingiustizie climatiche strutturali, anziché affrontarle. Inoltre, come ben segnalato da Christopher J. Preston,

<sup>74</sup> C. Hamilton, *Earthmasters. Playing God with the climate*, Yale Univ. Press, New Haven 2014, p. 11.

<sup>75</sup> S. M. Gardiner, *Why geoengineering is not a 'global public good', and why it is ethically misleading to frame it as one*, in "Climatic Change", 121, 2013, pp. 513-525. [https:// doi. org/ 10.1007/s10584-013-0764-x](https://doi.org/10.1007/s10584-013-0764-x).

tutto ciò che riguarda i rischi ambientali e le implicazioni etiche dietro al loro utilizzo, costituisce un vero e proprio «*moral hazard*»<sup>76</sup>: non è chiaro fino a che punto i potenziali danni ambientali derivanti dalla ricerca sul campo possano essere giustificati moralmente in nome della conoscenza o della prevenzione di futuri scenari catastrofici. In ultimo, resta aperta una questione fondamentale: fino a che punto sia moralmente legittimo intervenire in modo così profondo e deliberato sul sistema terrestre, rischiando di trasformarlo in un'entità quasi interamente umanizzata<sup>77</sup>.

In secondo luogo, vi sono gli interessi economici che queste tecnologie riescono a generare attirando investimenti significativi. Durante l'ultima COP 29, svoltasi a Baku, in Azerbaijan, questo è emerso con grande evidenza<sup>78</sup>. La conferenza ha visto infatti un'ulteriore affermazione del ruolo delle grandi multinazionali e delle istituzioni finanziarie globali nel dettare l'agenda della transizione ecologica, con un'enfasi sempre più marcata sulle soluzioni tecnologiche su larga scala. Le discussioni e gli impegni presi hanno confermato che la sostenibilità, nel suo significato più tecnico e ingegneristico, è ormai un settore strategico per l'economia globale, piuttosto che un principio guida per una trasformazione strutturale della società<sup>79</sup>. Il ruolo preponderante delle imprese e dei fondi di investimento si è così tradotto in una marginalizzazione ulteriore delle prospettive più critiche, in particolare di quelle che mettono in discussione un approccio solo tecnocratico alla crisi ecologica<sup>80</sup>. Come scritto da Nancy Fraser:

Structurally capitalism assumes, indeed inaugurates, a sharp division between a natural realm-conceived as offering a free and constant supply of “raw material” available for appropriation – and an economic realm, conceived as a sphere of value, produced by and for human beings. Along with this goes the hardening of a preexisting distinction between Humanity-seen as spiritual, sociocultural, and historical-and (nonhuman) Nature,

<sup>76</sup> C. J. Preston, *Ethics and Geoengineering: Reviewing the Moral Issues Raised by Solar Radiation Management and Carbon Dioxide Removal*, in “WiRes Clim Change”, 4, 2013, pp. 23-37. <https://doi.org/10.1002/wcc.198>.

<sup>77</sup> Id., *Re-Thinking the Unthinkable: Environmental Ethics and the Presumptive Argument Against Geoengineering*, in “Environmental Values”, 20, 2011, pp. 457-479 <https://doi.org/10.3197/096327111x13150367351212>.

<sup>78</sup> United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC), *Outcomes of the Baku Climate Change Conference*, 2024, disponibile al link: <https://unfccc.int/cop29/auvs>. (ultimo accesso: 31/03/2025)

<sup>79</sup> Italian Climate Network, *COP 29, L'analisi completa di Italian Climate Network*, 2024, disponibile al link: <https://www.italiaclima.org/cop29-analisi-completa-italian-climate-network/>. (ultimo accesso: 31/03/2025)

<sup>80</sup> Openpolis, *Inizia la Cop 29 con tanto lobbying e poca trasparenza*, 12/11/2024, disponibile al link: <https://www.openpolis.it/inizia-la-cop-29-con-tanto-lobbying-e-poca-trasparenza/>. (ultimo accesso: 31/03/2025)

seen as material, objectively given, and ahistorical. The sharpening of this distinction, too, rests on the breakup of a previous world, in which the rhythms of social life were in many respects adapted to those of nonhuman nature. Capitalism brutally separated human beings from natural, seasonal rhythms, conscripting them into industrial manufacturing, powered by fossil fuels, and profit-driven agriculture, bulked up by chemical fertilizers. Introducing what Marx called a “metabolic rift”, it inaugurated what has been misleadingly dubbed the Anthropocene, an entirely new geological era in which “human activity” (really, capital) is cannibalizing the planet.<sup>81</sup>

In questa logica, le tecnologie geoeingegneristiche si rivelano perfettamente funzionali al progetto del “capitalismo cannibale”: non solo promettono di contenere gli effetti del cambiamento climatico, ma lo fanno senza mettere in discussione le fondamenta del sistema che l’ha prodotto. Invece di interrompere l’espropriazione sistematica della natura e la frattura metabolica descritta da Marx, esse tendono a ripararla “dall’interno”, offrendo soluzioni tecnologiche che permettono di proseguire indisturbati le attuali dinamiche di produzione, consumo e accumulazione.

Ma a prescindere dalle ragioni, il problema di questa riduzione tecnica della sostenibilità alle sole possibilità offerte dalla geoeingegneria è che ha finito per influenzare anche l’educazione ambientale (*Environmental Education-EE*). Questa disciplina, menzionata per la prima volta nel 1969 da William P. Stapp<sup>82</sup>, è stata creata con lo scopo di insegnare e diffondere i principi della sostenibilità sia nel sistema scolastico, dalla scuola primaria fino all’università, sia nella società. Nel 1977, durante la Conferenza di Tbilisi, sono stati definiti i suoi obiettivi anche dal punto di vista istituzionale:

A basic aim of environmental education is to succeed in making individuals and communities understand the complex nature of the natural and the built environments resulting from the interaction of their biological, physical, social, economic, and cultural aspects, and acquire the knowledge, values, attitudes, and practical skills to participate in a responsible and effective way in anticipating and solving environmental problems, and in the management of the quality of the environment.<sup>83</sup>

<sup>81</sup> N. Fraser, *Cannibal Capitalism. How Our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet – and What We Can Do about It*. Verso, London-New York 2022, p. 11.

<sup>82</sup> W.B. Stapp, *The concept of environmental education*, in “Journal of Environmental Education”, 1,1, pp. 30-31.

<sup>83</sup> UNESCO, *Intergovernmental Conference on Environmental Education, Tbilisi (USSR)*, 1977, disponibile al link: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000032763>. (ultimo accesso: 31/03/2025)

Come le pratiche volte a favorire la sostenibilità, anche l'educazione ambientale è nata quindi con l'obiettivo di promuovere una relazione ecologica tra l'essere umano e la natura, mirata a stabilire un rapporto fra le due parti non fondato solo sullo sfruttamento di quest'ultima e che riuscisse a soddisfare le esigenze di tutte le generazioni.

Come segnalato da alcuni autori e autrici nel contesto italiano, l'obiettivo primario di questa disciplina è quella di includere l'attenzione e la conoscenza dell'ambiente naturale come dimensione strutturale della pedagogia, provando anche a superare approcci solo basati sulla trasmissione di contenuti<sup>84</sup>. Questo, sia al fine di mettere in discussione una visione del rapporto uomo-natura totalmente antropocentrica<sup>85</sup>, sia al fine di integrare l'educazione ambientale tra gli strumenti per promuovere una cittadinanza attiva e responsabile, evidenziando anche le interrelazioni tra crescita economica e *governance* politica<sup>86</sup>. Tuttavia, oggi anche lo scopo di quest'ultima sembra essersi spostato<sup>87</sup> verso l'idea che l'educazione debba concentrarsi sulla ricerca della migliore soluzione geoeconomico-ambientale al cambiamento climatico. Il rischio di questo approccio è che il problema del cambiamento climatico, e dunque della sostenibilità, venga ridotto a una mera questione di diminuzione delle emissioni o di gestione delle radiazioni solari, trascurando completamente il “*basic change of values*” alla base dell'etica ambientale.

L'ignoranza della dimensione ecologica ed intergenerazionale della sostenibilità nell'educazione ambientale ha così finito per rendere questo concetto sterile, riducibile alle sole soluzioni tecnologiche col tempo proposte. Ed è proprio nella progressiva riduzione tecnica dell'idea di sviluppo sostenibile che si può individuare uno dei fattori che contribuiscono all'attuale senso di incomprensione e sfiducia nei confronti di ciò che la sostenibilità dovrebbe rappresentare nel suo significato più profondo e trasformativo. Pur riconoscendo che le ragioni di tale sfiducia siano molteplici e intrecciate a dinamiche politiche, economiche e culturali complesse – come evidenziato anche da studi recenti e analisi come quella di Dale Jamieson, che nel terzo capitolo di *Reason in a Dark Time*<sup>88</sup> individua tra le cause principali la distanza tra scienza e opinione pubblica, la disinformazione orchestrata da attori contrari al

<sup>84</sup> E. Marescotti, *Ambiente e Pedagogia. Dimensione ambientale, natura e ecologia tra teoria dell'educazione e scuola*, Ricerche Pedagogiche, Parma 2000.

<sup>85</sup> R.C. Strongoli, *Ecodidattica. Una proposta di educazione ecologica*, in “Ricerche di Pedagogia e Didattica – Journal of Theories and Research in Education”, 14, 3, 2019.

<sup>86</sup> D. Milito, V. N. Scalcione (a cura di), *Educazione e didattica ambientale per una pedagogia dell'inclusione*, EA Anicia, Roma 2020.

<sup>87</sup> K. Horsthemke, *Education, the Environment and Sustainability*, Routledge, New York 2024.

<sup>88</sup> D. Jamieson, *Reason in a Dark Time. Why The Struggle Against Climate Change Failed – and What It Means For Our Future*, OUP, New York 2014, pp. 61-103.

cambiamento, i limiti cognitivi che ostacolano la percezione dei rischi a lungo termine, la politicizzazione della scienza e l'incapacità delle istituzioni di affrontare crisi complesse e globali – è difficile non cogliere il ruolo giocato dall'affermazione di un paradigma tecnocratico, in cui il cambiamento climatico viene trattato come una mera questione tecnica, scollegata dalle sue radici sistemiche. In questo contesto, le dimensioni culturali, sociali e politiche del problema, che dovrebbero invece costituire il punto di partenza per una riconfigurazione ecologica del rapporto tra esseri umani e natura, tendono a essere marginalizzate o del tutto escluse.

Al contempo, esso diventa uno strumento per il raggiungimento del massimo profitto, dove la competizione per la soluzione geoeingegneristica più efficace non è nient'altro che il terreno di confronto tra i vari attori. Le grandi istituzioni sovranazionali da cui lo sviluppo sostenibile e l'educazione ambientale provengono, con la complicità delle classi politiche dei vari stati e il favore del mondo finanziario globale, hanno così reso queste discipline nient'altro che un campo di applicazione dell'ingegneria climatica<sup>89</sup>. È a loro che va attribuita la colpa morale per il generale disinteresse che c'è oggi verso queste nozioni, ridotte a semplici strumenti di un'ambiziosa aspirazione geoeingegneristica impossibile da realizzare e motivata dalla sola ricerca del profitto.

Tutto ciò, nonostante le resistenze delle realtà locali<sup>90</sup>, che appaiono più aderenti a una visione ecologica e intergenerazionale dello sviluppo sostenibile e dell'educazione ambientale, e nonostante lo scetticismo espresso dalla comunità scientifica nei confronti di queste tecnologie<sup>91</sup>. Questi contributi si rivelano così fondamentali anche per criticare il riduzionismo tecnico che ha dominato a lungo il discorso pubblico sul cambiamento climatico, oscurando le implicazioni morali, politiche e sociali più profonde di una crisi che non è solo ambientale, ma anche antropologica e storica.

## 6. Conclusione

In conclusione, l'obiettivo di questo articolo è stato sia quello di mostrare le origini del concetto di sviluppo sostenibile, sia quello di cercare

<sup>89</sup> W. Nordhaus, *Climate Casino: Risk, Uncertainty, And Economics for a Warming World*, Yale University Press, New Haven 2013.

<sup>90</sup> G. Di Chiro, *Welcome to the White Manthropocene. A feminist-environmentalist critique*, in S. MacGregor (a cura di) *Routledge Handbook of Gender and Environment*, 2017, pp. 487-505.

<sup>91</sup> F. Capra, *op. cit.*

di fare luce sui motivi del perché vi sia ancora tanta incertezza attorno al significato di questo termine. Incertezza che incide direttamente sull'efficacia delle azioni volte a contrastare il cambiamento climatico, i cui risultati restano ancora deludenti.

Nel primo capitolo è stata fatta chiarezza sulle origini della disciplina dell'etica ambientale; la disciplina da cui il concetto di sostenibilità proviene, mostrando anche il processo che ha portato allo sviluppo di questa nozione e il fondamentale "*basic change of values*" a cui questo campo di studi ambisce. In seguito, a partire dalla nozione di sostenibilità, si è cercato di definire con precisione il significato di sviluppo sostenibile, evidenziandone in particolare la dimensione ecologica e l'attenzione intergenerazionale che lo caratterizza. Nel terzo capitolo è stato esaminato come l'ingegneria climatica si sia progressivamente sovrapposta al concetto di sviluppo sostenibile e quali sono i tanti limiti che ancora caratterizzano queste tecnologie. Nel quarto e ultimo capitolo è stato dimostrato come la riduzione tecnica dell'ingegneria climatica abbia riguardato anche la disciplina dell'educazione ambientale, che ora si limita a educare alla soluzione tecnologica migliore, eliminando dal problema ambientale la dimensione ecologica e quella intergenerazionale. Questa operazione, deliberatamente scelta dalle grandi istituzioni sovranazionali e mossa da ragioni pragmatiche ed economiche, è ciò che ha snaturato il significato di sviluppo sostenibile ed è all'origine dell'attuale incertezza attorno a questo concetto.

Lo spazio di confronto e di rielaborazione per il rilancio di un paradigma ecologico all'interno del discorso sullo sviluppo sostenibile non può e non deve essere inteso semplicemente come un ritorno nostalgico al significato che questo concetto aveva negli anni '80. Piuttosto, in considerazione del pluralismo intrinseco alle società liberaldemocratiche contemporanee, in cui coesistono e spesso si confrontano visioni profondamente diverse e talvolta conflittuali del rapporto tra esseri umani e natura, tale spazio sembra configurarsi soprattutto come un terreno di elaborazione critica e politica, in cui l'ecologia politica può giocare un ruolo centrale nell'articolare prospettive capaci di sfidare le logiche dominanti di sfruttamento e dominio ambientale. In quest'ottica, è importante evitare di idealizzare la versione "originaria" della sostenibilità degli anni '70-'80 come se potesse oggi essere semplicemente recuperata e applicata in modo *top-down*. Tale atteggiamento rischia di ignorare le trasformazioni storiche e le tensioni normative che hanno accompagnato l'evoluzione della società globale. Una riflessione più attenta, in linea con alcune elaborazioni del liberalismo politico post-rawlsiano, suggerisce invece la necessità di una costante riformulazione dei principi della sostenibilità e dello svi-

luppo sostenibile all'interno di contesti democratici pluralisti. Come mostrato da Alessandro Ferrara<sup>92</sup>, i fondamenti normativi delle nostre società non possano essere semplicemente trasmessi dal passato, ma devono essere rinegoziati attraverso forme pubbliche e contestuali di giustificazione. Allo stesso modo, Federica Liveriero<sup>93</sup> evidenzia come la legittimità normativa, in un contesto caratterizzato dal disaccordo morale, com'è il caso dello sviluppo sostenibile, debba fondarsi su modelli deliberativi capaci di includere pluralità di voci e valori. Queste prospettive offrono strumenti concettuali utili a rileggere la sostenibilità e lo sviluppo sostenibile non come delle eredità statiche, bensì come un progetto aperto e contestuale, sensibile alla storicità delle condizioni politiche e culturali in cui sono chiamate a operare. L'obiettivo di questo articolo e di questa riflessione morale è stato quello di preparare il terreno affinché ciò avvenga.

## Bibliografia

- Abram D., *The Spell of the Sensuous*, Vintage Books, New York 1996.
- Axelsson R., Angelstam P., Degerman E., *et al.*, *Social and Cultural Sustainability: criteria, indicators, verifier variables for measurement and maps for visualization to support planning*, in "Ambio", 42, 2013, pp. 215-228. <https://doi.org/10.1007/s13280-012-0376-0>.
- Harrington L.M.B., *Sustainability Theory and Conceptual Considerations: A Review of Key Ideas for Sustainability and the Rural Context*, in "Papers in Applied Geography", 2, 4, 2016. <https://doi.org/10.1080/23754931.2016.1239222>.
- Battaglia L., *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, Carocci, Roma 2012.
- Bookchin M., *Toward an Ecological Society*, Black Rose Books, Montreal 1980.
- Bosselmann K., *The Principle of Sustainability. Transforming Law and Governance*, New York, Routledge 2008.
- Brennan A.,
- *Bioregionalism—a Misplaced Project?*, in "Worldviews", 2, 1998, pp. 215-37.
  - Y.S. Norva, *Environmental Ethics* in Zalta E.N., Nodelman U. (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2024, disponibile al link: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/>.

<sup>92</sup> A. Ferrara, "Il più ragionevole per noi": l'eredità rawlsiana nel XXI secolo, in "Etica & Politica / Ethics & Politics", 3, 2021, pp. 29-45. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/33977>; Id., *Sovranità Intergenerazionale. Potere costituente e liberalism politico*, Edizioni Società Aperta, Milano 2024.

<sup>93</sup> F. Liveriero, *Habermas e Rawls: due modelli di legittimità a confronto*, in "Biblioteca della Libertà" 52, 2017, pp. 1-35. [https://doi.org/10.23827/BDL\\_2017\\_3\\_3](https://doi.org/10.23827/BDL_2017_3_3); Id., *Beatrice Magni* (a cura di), *Un liberalismo per il XXI secolo: le sfide della contemporaneità*, Centro Einaudi, Torino 2019.

- Brundtland G.H., *Our Common Future: Report of the World Commission on Environment and Development*. UN-Dokument A/42/427, 1987, disponibile al link: <https://www.are.admin.ch/are/it/home/media-e-pubblicazioni/pubblicazioni/sviluppo-sostenibile/brundtland-report.html>.
- Caney S., *Distributive Justice and Climate Change*, in Olsaretti S. (a cura di), *The Oxford Handbook of Distributive Justice*, OUP, New York 2018.
- Capra F., *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems*, Anchor Books, New York 1997.
- Cripps E., *Climate Change and the Moral Agent: Individual Duties in An Interdependent World*, OUP, Oxford 2013.
- Cook J., et al., *Quantifying the consensus on anthropogenic global warming in scientific literature*, in "Environmental Research Letters", 8, 2013, pp. 1-7. <https://doi.org/10.1088/1748-9326/8/2/024024>.
- Darwin C., *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*, Avenal Books, New York 1970.
- Di Chiro G., *Welcome to the White Manthropocene. A feminist-environmentalist critique*, in MacGregor S. (a cura di), *Routledge Handbook of Gender and Environment*, 2017, pp. 487-505. <https://doi.org/10.4324/9781315886572-34>.
- Dixon J.A., Fallon L.A., *The concept of sustainability: Origin, extensions, and usefulness for policy*, in "Society and Natural Resources", 2, 1989, pp. 73-84. <https://doi.org/10.1080/08941928909380675>.
- Dryzek J.S., *The Politics of Earth: Environmental Discourses*, OUP, Oxford 2012.
- Edelman Trust Barometer, *Special Report: Trust and Climate Change*, 2023, disponibile al link: <https://www.edelman.com/trust/2023/trust-barometer/special-report-trust-climate>.
- European Commission (Joint Research Centre), *Temperature-related mortality burden to worsen in Europe*, 22/08/2024, disponibile al link: [https://joint-research-centre.ec.europa.eu/jrc-news-and-updates/temperature-related-mortality-burden-worsen-europe-2024-08-22\\_en](https://joint-research-centre.ec.europa.eu/jrc-news-and-updates/temperature-related-mortality-burden-worsen-europe-2024-08-22_en).
- European Union, *Standard Eurobarometer 99 – Spring 2023*, 2023, disponibile al link: <https://europa.eu/eurobarometer/surveys/detail/3052>.
- Ferrara A.,  
 - "Il più ragionevole per noi": l'eredità rawlsiana nel XXI secolo, in "Etica & Politica / Ethics & Politics", 3, 2021, pp. 29-45. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/33977>.  
 - *Sovranità Intergenerazionale. Potere costituente e liberalism politico*, Edizioni Società Aperta, Milano 2024.
- Fleming J.R., *Fixing the Sky. The checkered history of weather and climate control*, Columbia University Press, New York 2010.
- Fraser N., *Cannibal Capitalism. How Our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet – and What We Can Do about It*. Verso, London-New York 2022.
- Future Earth, *Annual Report 22-23*, 2023, disponibile al link: [https://futureearth.org/wp-content/uploads/2023/09/Future-Earth-Annual-Report\\_2022-23.pdf](https://futureearth.org/wp-content/uploads/2023/09/Future-Earth-Annual-Report_2022-23.pdf).
- Gardiner S.M.,  
 - *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of the Climate Change*, OUP, Oxford 2011.

- *Why geoengineering is not a 'global public good', and why it is ethically misleading to frame it as one*, in "Climatic Change", 121, 2013, pp. 513-525. <https://doi.org/10.1007/s10584-013-0764-x>.
- Gosh A., *The Great Derangement: Climate change and the Unthinkable*, Penguin Books, London 2016.
- Haeckel E., *Generelle Morphologie der Organismen: Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft*, Reimer, Berlin 1866.
- Hamilton C., *Earthmasters. Playing God with the climate*, Yale Univ. Press, New Haven 2014.
- Hopkins R., *The Transition Handbook. From oil dependency to local resilience*, Green Books, Devon 2014.
- Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, FISCHER Taschenbuch, Frankfurt am Main 1988; trad. it. di R. Solmi *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 2010.
- Horsthemke K., *Education, the Environment and Sustainability*, Routledge, New York 2024.
- La Vergata A. (a cura di), *Evoluzione ed etica e altri saggi sul governo, i diritti, il socialismo, il liberismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.
- International Finance Corporation (IFC) *Who Cares Wins—The Global Compact Connecting Financial Markets to a Changing World*, 2005, disponibile al link: [https://www.unepfi.org/fileadmin/events/2004/stocks/-who\\_cares\\_wins\\_global\\_compact\\_2004.pdf](https://www.unepfi.org/fileadmin/events/2004/stocks/-who_cares_wins_global_compact_2004.pdf).
- Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), *AR6 Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, 2023, disponibile al link: <https://www.ipcc.ch/report/sixth-assessment-report-cycle/>.
- Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES), *Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services*, 2019, disponibile al link: <https://www.ipbes.net/global-assessment>.
- Iofrida M., *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet, Macerata, 2019.
- Italian Climate Network, COP 29, *L'analisi complete di Italian Climate Network*, 2024, disponibile al link: <https://www.italiaclima.org/cop29-analisi-completa-italian-climate-network/>.
- Jamieson D., *Reason in a Dark Time. Why The Struggle Against Climate Change Failed – and What It Means For Our Future*, OUP, New York 2014.
- Jonas H., *Il Principio Responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009.
- Kalfagianni A., *Philanthropic Foundations as Agents of Justice in Global Sustainability Governance*, in "Global Studies Quarterly", 2, 3, 2022, pp.1-7. <https://doi.org/10.1093/isagsq/ksac033>.
- King Y., *The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology*, in J. Plant (a cura di), *Healing the Wounds*, New Society Publishers, Philadelphia 1989, pp. 18–28.
- Klein N., *This changes everything: Capitalism Vs. The Climate*. Simon and Schuster, New York 2015.
- Kminek H., *Concept of Education in Education for Sustainable Development –*

- The Necessity of Exposing the Uncertainty*, in H. Kminek, F. Bank, L. Fuchs, (a cura di), *Kontroverses Miteinander. Interdisziplinäre und Kontroverse Positionen zur Bildung für eine nachhaltige Entwicklung*, Johann W. Goethe Universität, Frankfurt am Main 2020.
- Knight R.L., White C., *Conservation for a new generation: redefining natural managements*. Island Press, Washington 2009.
- Kolbert E., *The Sixth Extinction: An Unnatural History*, Henry Holt and Co, New York 2014; tr.it. a cura di C. Peddis, *La sesta estinzione. Una storia innaturale*; Neri Pozza Editore, Vicenza 2014.
- Latouche S., *Petit traité de la décroissance sereine*, Fayard/Mille et une nuit; trad. it. a cura di Grillenzoni F., *Breve Trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- Leopold A., *A Sand County Almanac*, Oxford University Press, Oxford 1949.
- Liveriero F.,
- *Habermas e Rawls: due modelli di legittimità a confronto*, in “Biblioteca della Libertà” 52, 2017, pp. 1.-35. [https://doi.org/10.23827/BDL\\_2017\\_3\\_3](https://doi.org/10.23827/BDL_2017_3_3).
  - Beatrice Magni (a cura di), *Un liberalismo per il XXI secolo*, Centro Einaudi, Torino 2019.
- Mann M., *The New Climate War: The Fight to Take Back Our Planet*, PublicAffairs, New York 2021.
- Marescotti E., *Ambiente e Pedagogia. Dimensione ambientale, natura e ecologia tra teoria dell'educazione e scuola*, Ricerche Pedagogiche, Parma 2000.
- Marlon J., et al., *Yale Climate Opinion Maps* 2021, 2022, disponibile al link: <https://climatecommunication.yale.edu/visualizations-data/ycom-us/>.
- Mackinnon C., *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge 1987.
- Meadowcroft J., *Sustainability*, in The Editors of Encyclopedia Britannica (a cura di), *Encyclopedia Britannica*, 2025, Disponibile al link <https://www.britannica.com/science/sustainability>.
- Meadows D.H., Meadows D.L., Randers J., Behrens W.W, *The Limits to Growth*, New American Library, New York 1972, disponibile al link: <http://www.donellameadows.org/wp-content/userfiles/Limits-to-Growth-digital-scan-version.pdf>.
- Milito D., Scalcione V.N., (a cura di) *Educazione e didattica ambientale per una pedagogia dell'inclusione*, EA Anicia, Roma 2020.
- Muir J., *A Thousand Mile Walk to the Gulf*, Houghton Mifflin, Boston 1916.
- Næss A., *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*, in “Inquiry”, 16, 1995, pp. 151-5.
- Nordhaus W., *Climate Casino: Risk, Uncertainty, And Economics for a Warming World*, Yale University Press, New Haven 2013.
- Norton B.G., *Sustainability. A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2005.
- Openpolis, *Inizia la Cop 29 con tanto lobbying e poca trasparenza*, 12/11/2024, disponibile al link: <https://www.openpolis.it/inizia-la-cop-29-con-tanto-lobbying-e-poca-trasparenza/>.
- Parson E. A., *Climate Engineering in Global Climate Governance. Implication for Participation and Linkage*, in “Transnational Environmental Law”, 3, 2013, pp. 89-110. <https://doi.org/10.1017/S2047102513000496>.

- Passmore J., *Man's Responsibility for Nature*, Duckworth, London 1974.
- Pearse G., *Greenwash: Big Brands and Carbon Scams*. Black Inc., Melbourne 2012.
- Pongiglione F., *L'emergenza climatica. Ripensare l'individuo in un mondo che cambia*, Il Mulino, Bologna 2025.
- Plumwood V., *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London 1993.
- Purvis B., Mao Y., Robinson D., *Three pillars of sustainability: in search of conceptual origins*, in "Sustainability Science", 14, 2019, pp. 681-695. <https://doi.org/10.1007/s11625-018-0627-5>.
- Preston C.J.,
- *Re-Thinking the Unthinkable: Environmental Ethics and the Presumptive Argument Against Geoengineering*, in "Environmental Values", 20, 2011, pp. 457-479 <https://doi.org/10.3197/096327111x13150367351212>.
  - *Ethics and Geoengineering: Reviewing the Moral Issues Raised by Solar Radiation Management and Carbon Dioxide Removal*, in "WiREs Clim Change", 4, 2013, pp. 23-37. <https://doi.org/10.1002/wcc.198>.
- Rawls J., *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 2008.
- O'Riordan T., *Environmental Science for Environmental Management*, Routledge, New York 1999.
- Robock A., *20 reasons why geoengineering may be a bad idea*, in "Bulletin of the atomic Scientists", 64, 2, 2008, pp. 14-18. <https://doi.org/10.2968/064002006>.
- Rolston H., *Is There an Ecological Ethic?*, in "Ethics", 85, 1975, pp. 93-109.
- Routley R., *Is there a need for a new, an environmental ethic?*, in "Proceedings of the 15th World congress of Philosophy", 1, 1973, pp. 205-10.
- Shepherd et al., *Geoengineering the climate. Science, governance and uncertainty*, The Royal Society, London 2009.
- Singer P., *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment as Animals*, HarperCollins, New York 1975; trad. it. di E. Ferreri, *Liberazione animale. Il libro che ha ispirato il movimento mondiale per la liberazione degli animali*, Mondadori, Milano 1991.
- Sinnot-Amstrong W., *It's not my fault: Global Warming and individual moral obligation*, in "Perspectives on Climate Change: Science, Economics, Politics, Ethics. Advances in the Economics of Environmental Resources", 5, 2005, pp. 181-199.
- Stapp W.B., *The concept of environmental education*, in "Journal of Environmental Education", 1, 1, pp. 30-31. <https://doi.org/10.1080/00139254.1969.10801479>.
- Strongoli R.C., *Ecodidattica. Una proposta di educazione ecologica*, in "Ricerche di Pedagogia e Didattica - Journal of Theories and Research in Education", 14, 3, 2019.
- Stone C., *Should Trees Have Standing?*, in "Southern California Law Review", 45, 1972, pp. 450-501.
- Tan K.C., *Individual Duties of climate justice under non-ideal conditions*, in J. Moss (a cura di), *Climate Change and Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, pp. 129-147.
- UNESCO, *Intergovernmental Conference on Environmental Education, Tbilisi (USSR), 1977*, disponibile al link: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000032763>.

United Nations:

*The 17 Goals*, 2015, disponibile al link: <https://sdgs.un.org/goals>.

*Global Education Monitoring Report. Education for people and Planet-Creating Sustainable Future for All*, 2016, disponibile al link: <https://www.un-ilibrary.org/content/books/9789210028677/read>.

*Global Sustainable Development Report 2019: The Future is Now – Science for Achieving Sustainable Development*, 2019, disponibile al link: <https://sdgs.un.org/gedr/gedr2019>.

*Sustainable Development Goal 4: Quality Education*, 2015, disponibile al link: <https://sdgs.un.org/goals/goal4>.

United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC):

*Paris Agreement*, 2015, disponibile al link: <https://unfccc.int/process-and-meetings/the-paris-agreement>.

*Outcomes of the Baku Climate Change Conference*, 2024, disponibile al link: <https://unfccc.int/cop29/auvs>.

United Nations Department of Economic and Social Affairs (UNDESA), *The Sustainable Development Goals Report*, 2024, disponibile al link: <https://unstats.un.org/sdgs/report/2024/>.

United Nations Human Settlements Programme, *SDG Localization. Explore UN-Habitat's work to advance the local implementation of the SDGs*, 2024, disponibile al link: <https://sdglocalization.org/>.

Wals E.J., *Between knowing what is right and knowing that it is wrong to tell other what is right: On relativism, uncertainty and democracy in environmental and sustainability education*, in “Environmental Education Research”, 16,1, 2010, pp. 143-151. <https://doi.org/10.1080/13504620903504099>.

Wasieleski D., Waddock S., Shrivastava P., *Management and The Sustainability Paradox. Reconnecting the Human Chain*, Routledge, New York 2020.

White L., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* in “Science”, 155, 1967, pp. 1203–7.

World Health Organization (WHO), *Climate Change*, 2023, disponibile al link: <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/climate-change-and-health>.

Stefano Pinzan\*

## Kant and Schiller on the Harmony between Reason and Sensibility

### Abstract

The paper aims to partially bridge the gap that separates Kant and Schiller regarding the relationship between reason and sensibility. Contrary to Schiller's own claims, Kant's ethics seeks a harmonious integration of the rational and emotional dimensions of the moral agent. I support this thesis by focusing on Kant's concepts of the *highest good* and *moral character*. Finally, I highlight the difference between Kant and Schiller concerning the possibility of acting directly *out of* an emotion cultivated by practical reason. Nevertheless, I argue that even this difference can be reconciled, although doing so requires moving beyond a strictly faithful reading of Kant's texts.

### Keywords

Kant, Schiller, Moral Psychology, Highest Good, Moral Character.

### 1. Introduction

This paper aims to clarify the interplay between reason and sensibility in Kantian agents' moral development by engaging with Schiller's criticisms of Kant's ethics. Schiller argues that the sensible nature of human beings should constitute a *collaborating party* in realizing moral perfection. The aesthetic-sensible element is crucial both not to exclude the emotional dimension of the agent, which is constitutive of human nature, and to make morality effective in motivating action. For Schiller, moral perfection entails that one has a character such that fulfills one's duty naturally and joyfully. Only in this way – through developing a harmonious relationship between one's sensible and rational natures – does the agent manifest the grace of a beautiful soul. The paper narrows the gap between Kant and Schiller by arguing that a *harmony model* of moral character is also present within Kant's ethics.

\* Università Vita-Salute San Raffaele.

I begin by reconstructing Schiller's critique of Kant's ethics to show how, according to Schiller, Kant develops a *suppression model* of the relationship between reason and sensibility – the agent must attain moral perfection through a process of mortifying the body that establishes a monarchy of reason (2.). Unlike Schiller, who emphasizes cultivating emotions, Kant seems to advocate for renouncing the demands of sensibility in favor of acting according to duty for duty's sake. This interpretation of the Kantian agent has also been echoed by recent scholars, such as Bernard Williams (1973) and Iris Murdoch (1999), who argue that Kant distances himself from concrete individuals and thereby alienates human beings from what constitutes their specific identities – namely, their interests, desires, and feelings.

Contrary to these critical readings, I argue that sensibility is an integral part of the Kantian agent's moral experience and that moral perfection does not require mortifying or excluding our sensible nature. Instead, it calls for developing a specific harmonious relationship with our sensible nature that is achieved through discipline and cultivation.

Consequently, I begin an inquiry into the relationship between reason and sensibility in Kant's ethics by summarizing Kant's take on sensibility (3.). Emotional life is an integral part of the process of the determination of one's will. The agent's will is good when the agent relates to their emotions in a specific way, that is, by allowing them to orient the agent without becoming the determining motive of the will. This mode of relation neither requires mortifying the body nor involves disregarding the claims of sensibility. Moreover, many non-moral feelings play a crucial role in the realization of morality by supporting and cooperating with reason such that Kant makes their cultivation a moral duty.

Once I have clarified the constitutive role of sensibility in the agent's moral experience, I argue that, for Kant as well, morality's ultimate end is developing in the agent a harmonious relationship between their sensible and rational natures (4.). We should not focus on Kant's conception of virtue, as some Kant scholars do, because for Kant virtue alone does not constitute the *highest good*. The highest good – the end that every moral agent ought to pursue – consists in the harmonious unity of virtue and happiness, in the concord between the resolve of practical reason and the agent's sensible nature. In this way, I argue that the gap between Kant's model of moral development and Schiller's can be significantly reduced (5.).

In the final part of the paper, I show that the main difference between the two models is that, in Schiller's model, fully developed moral agents can act based on a cultivated feeling that directly determines their will, while Kantian agents must always rely, albeit in a nearly automatic manner, on the scrutiny of practical reason (6.). However, I argue that acting with a cultivated feeling as the determining ground of the will can also be

morally acceptable within a Kantian framework, even if this position is no longer entirely faithful to a strict exegesis of Kant's texts.

## 2. Schiller's Critique of Kant's Ethics

Schiller's critique of Kant's ethics focuses on the relationship that the fully developed moral agent should establish between their sensible and rational natures. Schiller shares with Kant the ground of moral worth, which is the capacity of practical reason to determine the will: "The will should receive its directing principle from reason, and only make a decision according to what reason allows or prescribes" (GD, p. 372). The concept of duty necessarily follows from the fact that, for both authors, human beings possess two natures – a rational and a sensible one. Kant writes that "reason, in the practical, has to do with the subject, namely his faculty of desire, to whose special constitution the rule can variously conform" (KpV, 5: 20; p. 18). For one's rational nature, particularly one's practical reason, to serve as the determining ground [*Bestimmungsgrund*] of the will, the moral law must present itself as duty and in the form of the categorical imperative. Schiller, too, acknowledges that the determination of the will involves the interplay of the sensible and rational drives, which "exhaust our concept of humanity" (AE, p. 185). Consequently, as Jeremy Hovda argues, "any criticism [from Schiller] is internal and based on a more fundamental agreement" (Hovda 2022, p. 98), namely, that practical reason and duty constitute the ground for the determination of a good will and, therefore, represent the necessary starting point in the moral experience of the agent.

The point of divergence between the two philosophers lies in their accounts of moral motivation: how should the rational and sensible motives relate to one another, particularly in the process of moral formation and development? According to Anne Margaret Baxley (2010), Kant presents a *suppression model*, whereas Schiller advocates a *harmony model*. Schiller explains that human beings can develop three types of relationships between their sensible and rational natures:

Either the person represses the demands of his sensuous nature to conduct himself in concord with the higher demands of his reasonable nature; or he reverses the relationship, and subordinates the reasonable part of his being to the sensuous part [...] or is the impulses of natural necessity place themselves in harmony with the laws of reason, and the person is at one with himself. (GD, p. 361)

Both Schiller and Kant seek to avoid the *indulgence model* (Baxley 2010, p. 89), in which the human being subordinates their rational nature

to their sensible one and thereby relinquishes any possibility of autonomy and independence in determining their will. According to Schiller, however, Kant avoids this outcome by suppressing the sensible nature and imposing a kind of “monarchy” (GD, p. 363), in which reason acts as a ruler. In contrast, Schiller argues for the need to find a middle ground between Kant’s monarchy of reason and a “wild ochlocracy” (*ibid.*), in which the citizens are subjected to the brutal despotism of the “lowest classes” (*ibid.*), the sensible impulses.

To reach a middle ground, one ought to reject an entirely negative view of sensibility, one that sees sensibility as a threat to the agent’s autonomy and thus as being perpetually at war with the laws of pure practical reason (cf. GD, p. 364). Instead, sensibility must be treated as a “collaborating party” (GD, p. 367), which should be acknowledged and cultivated to realize moral goodness fully. Baxley writes that, according to Schiller, “the moral good for us ought not to involve the denigration or sacrifice of one part in favor of the other. [...] We have an obligation not to separate that which nature has joined and should never consider the oppression of one aspect of the self by the other to constitute a victory” (Baxley 2010, p. 91). The human being possesses both a sensible and a rational nature. To exhibit “the beauty of man” (GD, p. 347), possessing practical reason alone is not sufficient; one also requires a certain *grace*, which arises from a specific way of sensing – from a connection between the “willful or deliberate” movements of practical reason and the “sympathetic movements” of the sensible nature (GD, p. 351). The human being can “change himself” (GD, p. 348) and thereby achieve this inner harmony. Schiller thus offers a *transformative account* (Noller 2021), in which one’s sensible nature is integrated into the development of moral agency and must therefore be cultivated and unified with reason.

Schiller believes this dimension is absent from Kant’s ethics: “in Kantian moral philosophy, the idea of duty is presented with a severity which frightens all the Graces away, and a weak reason might easily attempt to seek moral perfection on the path of a gloomy and monkish ascetism” (GD, p. 365). Schiller maintains that achieving moral freedom requires a path in which the agent’s two natures do not have any internal conflict. By contrast, Kant conceives of freedom precisely as the victory of reason over sensibility, through the imposition of reason in the form of duty and the exclusion of sensibility from the determination of the will.

One can indeed extrapolate in Kant a conflictual view of the relationship between the sensible and rational natures, as well as a corresponding exclusion of emotional life from the Kantian agent’s moral experience, not only from his definition of virtue as the “constraint of free choice” (MS, 6: 379; p. 155) but also from his negative characterization of sensibility as an obstacle to be overcome in moral action (cf. MS, 6: 397, 405;

p. 170, 176). Virtue always requires “strength” (MS, 6: 394; p. 167) to overpower and control natural inclinations, which at any moment can “come into conflict with the human being’s moral resolution” (*ibid.*). This view is further supported by Kant’s conviction that, even in the absence of a sensible component, agents could still generate moral value by relying solely on their practical reason. In the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Kant appears to suggest that an agent who, lacking the capacity for sympathetic participation in the misfortunes of others, acts only from duty is nonetheless capable of performing an action with full moral worth (cf. GMS, 4: 398; p. 14). However, as Katerina Deligiorgi writes, “by excluding emotions, Kant’s austere view of morality blocks one of the paths for securing this inner harmony” (Deligiorgi 2011, p. 495).

According to Schiller, virtue must not exclude sensibility. On the contrary, the contribution of emotional life must be preserved, “because there must be no loss of reality” (AE, p. 141), and cultivated to achieve moral perfection. Virtue requires the agent to bring “desire and duty into connection [...] he should obey his reason with joy” (GD, p. 365). The agent does not feel the constraint of duty because their inclinations, desires, and feelings have been cultivated in harmony with practical reason to create a “united effort” (*ibid.*) in realizing moral goodness. The agent obeys duty joyfully, naturally, and without any internal conflict. Schiller thus believes he departs significantly from Kant over “the desirability of emotive engagement in moral motivation” (Deligiorgi 2011, p. 497).

This critical point about moral motivation is also found in contemporary authors who, drawing in part on Schiller’s arguments, claim that Kant’s model is both psychologically unfeasible and undesirable, particularly in regard to the role of the agent’s emotional life. The latter is an essential part of the agent’s moral experience, as shown by various empirical studies<sup>1</sup>. Emotions, at the very least, contribute to moral judgments and exert a significant influence on the determination of moral action<sup>2</sup>. Jesse Prinz argues that Kant’s aim is to free “moral rules from the passions” (Prinz 2007, p. 134). However, two major issues arise from this project. On the one hand, Kant loses sight of the concrete individual – for whom emotions, desires, and particular interests are essential elements of their specific identity – by portraying sterile agents who are expected to act solely through pure practical reason<sup>3</sup>. By assigning an important role to an individual’s sensible nature, Schiller offers “a different and definitively richer conception of the human being” (Falduto 2021, p. 799) than does

<sup>1</sup> See Damasio 1994, Greene *et al.* 2001, Haidt 2001, Nichols 2004.

<sup>2</sup> See Prinz 2006.

<sup>3</sup> On this critique of the impersonality of the Kantian agent, see Dancy 1993; Galvin 1991; Murdoch 1999; Williams 1973.

Kant. On the other hand, Kant's account faces a motivational problem: a moral perspective based entirely on reason and duty "would leave us cold [...] if we could be emotionally indifferent to morality, we might fail to act morally" (Prinz 2007, p. 134).

Prinz appears to overlook Kant's notion of respect, which is described as a "feeling" [*Gefühl*] (GMS, 4: 402n; p. 17) and is "the sole and also the undoubted moral incentive" (KpV, 5: 78; p. 65). The Kantian agent is not without moral emotions. However, Schiller highlights the unique nature of this *rational* feeling, which differs from all feelings in that reason is its object. In addition, Schiller says that respect imposes itself on our sensible nature by "surmounting our physical capacities" (GD, p. 381), and risks becoming a form of "fear" (GD, p. 383). Thus, even the feeling of respect reflects an agonistic view of the relationship between one's emotional life and reason. By contrast, feelings such as love, which Schiller classifies as *free emotions* (cf. GD, p. 381), seem to be excluded from the moral action of the Kantian agent.

Kant's suppression model is thus grounded in an irreconcilable dualism between one's sensible and rational natures, with the latter imposing itself on the former by suppressing and excluding it from moral experience. In this way, Kant's ethics faces serious motivational problems and fails to fully account for the human being as such. By contrast, Schiller's harmonic and transformative model does not condemn sensibility to the role of an enemy to be suppressed. Instead, through education and cultivation, Schiller's model makes it a constitutive and collaborative part of moral goodness.

### 3. Kant's Take on Sensibility

Many Kant scholars have criticized this negative view of the Kantian agent's emotional life by emphasizing that the Kantian agent is a *finite rational being* – that is, it is not merely a rational being but also a desiring and emotional one<sup>4</sup>. The emotional is an *integral and essential* part of the Kantian moral agent's experience. Indeed, in moral action, the agent's sensible and rational natures interact: the determination to act occurs within the *faculty of desire* [*Begehrungsvermögen*].

Generally, the Kantian agent's emotional life is directed to the pursuit of their *happiness*, understood as "the entire well-being and contentment with one's condition" (GMS, 4: 393; p. 9). Judging the objects with which they engage, feelings of pleasure and displeasure guide the agent in the

<sup>4</sup> See, for instance, Bagnoli 2016; Baron 1995; Borges 2019; Cohen 2014; Failla, Sánchez Madrid 2021; Herman 1993; Loudon 2000.

pursuit of this happiness. This *feeling* [*Gefühl*] consists in the “representation of the agreement [or disagreement] of an object or of an action with the subjective conditions of life” (KpV, 5: 9n; p. 7), where the “subjective conditions of life” refer to the faculty of desire and the agent’s happiness. For this reason, Kant considers the feeling of pleasure to be a “very special power of discriminating and judging” (KU, 5: 204; p. 44), specifically for evaluating the goodness of a given object in relation to the agent’s happiness. The feeling judges the relation between the object and the faculty of desire and then creates an interest in the object and a specific *desire* [*Begierde*] that motivates the agent toward a course of action. Consequently, the emotional life of the agent – desires, feelings, and all their subsets<sup>5</sup> – is an integral part of their determination to act.

Kant is clear about the role of the agent’s emotional life when he states that “the involvement of the desires is to determine activity” (Fried, 25: 577; p. 131) and when he defines the *good will* as a *higher faculty of desire* (cf. KpV, 5: 22; p. 20). The will is nothing other than the faculty of desire ultimately determined by practical reason<sup>6</sup>. Indeed, to achieve moral worth, the determination of the will must involve practical reason. At the same time, desire and feeling are not excluded from this process insofar as happiness is “an unavoidable determining ground of the faculty of desire” (KpV, 5: 25; p. 23). The will is therefore affected “through moving-causes of sensibility” (KrV, A 534/B 562; p. 533), and practical reason determines the *maxim*, that is, the subjective principle of the will, starting from the guidance of feelings and desires<sup>7</sup>. The agent’s sensible and emotional nature thus provides the content of the maxim and a motive for action.

Now, regarding the *relationship* between the sensible and rational components, Kant, as does Schiller, wants to avoid an indulgent attitude through which the agent subordinates their reason to the claims of sensibility. Kant distinguishes between *self-love*, in which the agent has a natural interest in one’s own happiness and in considering one’s feelings (cf. KpV, 5: 73; p. 61), and *self-conceit*, in which the agent takes desire and feeling, rather than reason and moral law, as the determining motive of their will (cf. MS, 6: 446-448; pp. 211-212). Kant has no problem with the agent having a natural interest in their happiness. What matters is the relationship the agent develops between their two natures. Schiller’s critique focuses on this relationship and accuses Kant

<sup>5</sup> For a taxonomy of the Kantian agent’s emotional life, see Pinzan 2025a and Sorensen 2002.

<sup>6</sup> “The faculty of desire whose inner determining ground [...] lies within the subject’s reason is called the *will* [*Wille*]” (MS, 6: 213; p. 16).

<sup>7</sup> The maxim is “the practical rule that reason determines *in conformity with the conditions of the subject*” (GMS, 4: 421n.; pp. 33-34 My italics).

of imposing a path of renunciation and asceticism on the agent that establishes a monarchy of reason. However, we should question Schiller's reconstruction for several reasons.

Kant does not fear *self-love* but *self-conceit*. That is, Kant fears that the agent might subordinate the legislation of reason to that of sensibility. He does not fear sensibility as such. In the *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, referring to cognition, Kant offers an apology for sensibility, affirming its essential role in the process of cognition because without sensibility "there would be no material that could be processed" (A, 7: 144; p. 35). Moreover, he defends it from some common accusations (e.g., that sensibility is confusing, commanding, and deceptive). According to Kant, responsibility falls on the subject and on how their understanding relates and processes the material of the sensible. The same reading is present on the side of moral experience. Kant argues that "natural inclinations, *considered in themselves*, are *good*, i.e., irreprehensible; and not only is it futile, but it would also be harmful and censurable, to want to eradicate them" (Rel, 6: 58; p. 63). Contrary to Prinz's and other authors' claims, Kant's ethics does not aim at excluding emotions from the moral experience of the agent. Emotions are a constitutive part of that experience, and Kant does not consider them directly linked to moral evil, which is rooted in the possibility of free choice on the part of the agent, in how they choose, from moment to moment, to relate to their own sensibility<sup>8</sup>.

Consequently, it is not true that agents should disregard their own interests and feelings in the moment of moral choice. On the contrary, if an agent disregards their desires, they would fail in a kind of duty toward themselves: "depriving oneself (slavishly) of what is essential to the cheerful enjoyment of life, by avarice, or depriving oneself (fanatically) of enjoyment of the pleasures of life by exaggerated discipline of one's natural inclinations" is against "a human being's duty to himself" (MS, 6: 452; p. 216). Whether from avarice or an excess of moral discipline, depriving oneself of the pleasures of life and the pursuit of happiness is contrary to the duty to oneself. In multiple textual occurrences, Kant reminds us that one should not renounce their own happiness to behave morally and even treats the pursuit of happiness as a duty – albeit an indirect one (cf. GMS, 4: 399; p. 14). Indeed, in clear contrast to Schiller's accusation of a "gloomy and monkish ascetism" (GD, p. 365), Kant explicitly speaks out

<sup>8</sup> In the *Religion*, Kant says that the human being "is also attached to the incentives of sensibility and admits them (in accordance with the subjective principle of self-love) also into his maxim. But if he admitted them into his maxim *as by themselves sufficient* for determining the power of choice, without being concerned about the moral law [...], then he would be morally evil" (Rel, 6: 36; p. 40).

against monkish ascetics, “which from superstitious fear or hypocritical loathing of oneself goes to work with self-torture and mortification of the flesh, is not directed to virtue but rather to fantastically purging oneself of sin by imposing punishments on oneself” (MS, 6: 485; p. 245). Morality is not achieved through mortifying the body or renouncing happiness. Kant is looking for a “frame of mind that is both *valiant* and *cheerful* in fulfilling its duties (*animus strenuus et hilaris*)” (MS, 6: 484; p. 245). This *cheerful frame of mind* is not merely an emotional state that helps keep the agent “healthy” (*ibid.*) but requires something more, “something which [...] affords an agreeable enjoyment of life” (*ibid.*).

The emotional element connected to the satisfaction of one’s own happiness should not be regarded as something to be eliminated. However, Kant goes even further and argues that many *non-moral feelings* – feelings not directly tied to the moral law (not moral feelings such as the feeling of respect) – have a role in fulfilling certain moral duties. In particular, Kant proposes two roles for these feelings: an auxiliary role when reason is not strong enough and a collaborating one, this time in synergy with reason, to fulfill some duties.

First, Kant maintains, for instance, that actively sympathizing with the fate of others is a duty and, consequently, that cultivating natural sympathetic feelings is an indirect duty. Sympathy can, in fact, “do what the representation of duty alone might not accomplish” (MS, 6: 457; p. 221) and offer motivational support to a moral agent who is not yet fully aware of the authority of practical reason. When practical reason has not yet “achieved the necessary strength” (A, 7: 253; p.), sympathy works as a kind of *auxiliary* and *provisional* moral feeling that motivates the agent to critically reflect on any situation sympathy judges to be morally salient. Thus, cultivating these sympathetic feelings is crucial for the agent’s moral development. As Nancy Sherman explains, the necessity of cultivating and expressing such feelings amounts to a “*faute de mieux* claim” (Sherman 2014, p. 20) and non-moral feelings have a provisional role as moral feelings “until reason has achieved the necessary strength” (A, 7: 253; p. 152). Therefore, the non-moral feeling is not necessarily in opposition to reason’s orientation but rather naturally tends toward morality, albeit in a passive manner that does not allow the agent to be fully aware of it. Only in this way should we understand Kant’s claim that natural predispositions, including those related to the desire for happiness (and thus to feeling), “are not only (negatively) *good* (they do not conflict with the moral law) but are also predispositions *to the good* (they further compliance with that law)” (Rel, 6: 28; p. 30). It is thus essential that agents work on non-moral feelings and cultivate them so that they can support the agent in the realization of duty.

Second, non-moral feelings should not be cultivated and expressed only as temporary substitutes for the feeling of respect and the awareness of duty. Even in the fully developed agent, who is conscious of duty and the authority of practical reason, Kant affirms the necessity of a *collaboration*, a term I borrow from Schiller, between non-moral feelings and moral duty. A clear example of this collaboration comes from the emotional dispositions Kant associates with certain duties of love: *benevolence* with the duty of beneficence, or *appreciativeness* and *love of human beings* with the duty of gratitude (cf. MS, 6: 450-457; pp. 214-220). According to Melissa Seymour Fahmy, when Kant describes practical love as “the maxim of benevolence” or “active benevolence” (MS, 6: 450; pp. 214-215), he is asking the agent to “observe this duty by cultivating a benevolent disposition and practical, beneficent desires” (Fahmy 2010, p. 315). This realization of duty through the cultivation of a specific emotional disposition that is in harmony with practical reason is even clearer in friendship, which Kant considers a duty: friendship is “the union of two persons through equal mutual love and respect. [...] this is an ideal of each participating and sharing sympathetically in the other’s well-being through the morally good will that unites them” (MS, 6: 469; p. 232). Thus, Kant brings together the moral feeling of respect and non-moral feelings, such as love and sympathy. The feeling of love works harmoniously with the feeling of respect in the development of the emotional attitude characteristic of friendship. They act as two physical forces: the former attracts and “bid[s] friends to draw closer”, while the latter pushes away and thereby requires “them to stay at a proper distance from each other” (MS, 6: 470; p. 232).

Sensibility thus becomes a fundamental element in fulfilling duty and, when properly cultivated, collaborates with practical reason both from an evaluative and motivational standpoint. In light of this, I argue that Kant’s model of the relationship between sensibility and rationality closely resembles Schiller’s harmony model. To support this claim, I will offer in the next section a teleological interpretation of Kant’s ethics, one oriented toward the agent’s realizing the highest good and developing a specific moral character.

#### 4. What is Kant’s Morality about?

Focusing on Kant’s ethics primarily as a *duty-centered* framework might be counterproductive if our goal were to bring it closer to Schiller’s position, particularly that of the harmonious relationship between sensibility and rationality. Barbara Herman (1993) emphasizes that Kant’s ethics develops from a notion of value that it seeks to deepen and toward

which the agent's moral experience is directed (*a telos*). She argues that the first two sections of the *Groundwork* can be fruitfully read in parallel with the opening of Aristotle's *Nicomachean Ethics*. Both philosophers hold that the object of ethics is the *good* and that, while some things are conditionally good, something must be *unconditionally good* – a *final good*. According to Herman, the *Groundwork* is an “inquiry into the nature of the good” (Herman 1993, p. 209), and at the center of this inquiry stands the will: “It is impossible to think of anything at all in the world, or indeed even beyond it, that could be taken to be good without limitation, except a good will” (GMS, 4: 393; p. 9). If we connect the centrality of the will to the fact that, in the will, the agent's emotional and desiderative capacity interacts with their rational capacity, then moral goodness involves one's developing a specific kind of relationship between emotion and reason. The key point, also to address Schiller's criticism, is the kind of relationship at stake.

In his various responses to Schiller, Kant focuses on the relationship that must hold between the sensible and rational natures by starting from the concept of *virtue*. As already noted, Kant emphasizes the necessity of establishing a firm hierarchy in which sensibility is subordinated to the authority of reason. In the unpublished notes to the *Religion*, Kant argues, apparently in contrast to Schiller, that “sensibility must not work as an ally, but rather must be restrained under the despotism of the categorical imperative, which fights against the obstacle of the anarchy of natural inclinations” (VR, 23: 100). Virtue itself, Kant explains, requires *autocracy*, that is, “the consciousness of the capacity to master one's inclinations when they rebel against the law” (MS, 6: 383; p. 158). Kant disagrees with Schiller about involving the aesthetic dimension – the sensible nature – in the definition of duty and virtue. Virtue remains “the strength of the human being's maxims in fulfilling his duties” (MS, 6: 394; p. 167), and it demands a specific *way of thinking* [*Denkungsart*] in which reason asserts itself over sensibility and ultimately determines the agent's will. For this reason, Kant responds to Schiller that “with the *concept of duty* [...] I cannot associate *gracefulness*” (Rel, 6: 23n; p. 24). Kant employs the notions of duty and virtue to restrain the potentially anarchic tendencies of sensibility. Given Kant's and Schiller's conceptions of virtue, Baxley argues that “the moral psychologies to which the two are committed differ in some important respects” (Baxley 2010, p. 98). Thus, Baxley marks a fundamental divergence between the two philosophers, although she maintains that Kant's ethics does not prescribe a form of asceticism or renunciation of happiness and indeed assigns a significant role to the agent's feelings. Nevertheless, the underlying moral psychologies differ, as clearly illustrated by their respective conceptions of virtue, with Baxley maintaining that only Schiller invokes a harmonious unity between emotion and reason.

Contrary to Baxley, I argue that to adequately understand the relationship the agent must develop between emotion and reason, one cannot limit the analysis to the concepts of virtue and duty. Returning to the debates on value and, consequently, on the good, Kant maintains that virtue alone does not exhaust the concept of the final and highest good: “That *virtue* [...] is the *supreme condition* of whatever can even seem to us desirable [...] and that it is therefore the *supreme* good has been proved in the Analytic. But it is not yet, on that account, the whole and complete good as the object of the faculty of desire of rational finite beings” (KpV, 5: 110; p. 89). Kant’s emphasis on virtue as the supreme condition of the highest good should not lead us to think that he is endorsing a form of “moralism which places all human worth in the performance of moral duties alone” (Beiser 2005, p. 188). Happiness is a necessary condition for the complete and highest good. Yet, while happiness is necessarily pursued by human beings, virtue is not, and it is therefore crucial to show that the moral agent must actively strive for it. Considering the moral agent for what they are – a finite rational being – the highest good must thus also encompass their striving for happiness. This pursuit, however, must be guided and oriented by practical reason and the moral law. Indeed, as Alexander Englert and Andrew Chignell maintain, “there is an intrinsically valuable connection between happiness and virtue such that, when the two do not align, there is a deficiency in the world that a ‘perfect volition’ would have reason to resolve” (Englert, Chignell 2024, p. 6). One must harmonize the pursuit of happiness with virtue such that “happiness must be included in the complete and final end – the Highest Good” (Englert, Chignell 2024, p. 7)<sup>9</sup>.

A thorough analysis of both Kant’s moral psychology and his theory of value inevitably leads to the recognition that Kant, like Schiller, thinks that moral agents should seek a harmonious union between the rational and the sensible dimensions of human nature. Kant defines the highest good as “a happiness of rational beings harmoniously coinciding with conformity to the moral law” (KU, 5: 451; p. 340). The moral agent should adopt as the ultimate end of their action the *harmony* between their pursuit of happiness and a way of thinking determined by practical reason. The result aims at a *mixtum compositum* (Chignell 2023) between happiness and virtue – that is, it aims at a *self-aware pursuit of happiness* constrained by what practical reason endorses: “Thus happiness in exact proportion with the morality of rational beings, through which they are worthy of it, alone constitutes the highest good” (KrV, A814/B842; pp. 681-682). In defining virtue and happiness, Kant describes the former (often used interchangeably with “morality”) as “worthiness to be

<sup>9</sup> For a similar line of argument, see Engstrom 1992.

happy” (KpV, 5: 110; p. 89). Being worthy of happiness does not require an ascetic path that renounces happiness or excludes the feelings and desires from one’s will. Rather, it demands a process of *cultivation* of the agent’s agency, an agency that is constituted by both a *way of thinking* [*Denkungsart*] and a *way of sensing* [*Sinnesart*].

The necessity of a harmony between reason and sensibility is already evident when Kant discusses a *higher faculty of desire* (cf. KpV, 5: 22; p. 20), but it becomes even clearer in his analysis of *moral character* – a topic increasingly central to contemporary debates among Kant scholars. In fact, some scholars now characterize his ethics as an *ethics of character* (Mordacci 2021). Kant defines moral character as “the absolute unity of the inner principle of conduct” (A, 7: 295; p. 194). This inner unity requires a specific *Denkungsart* through which the agent can bind “himself to definite practical principles that he has prescribed to himself irrevocably by his own reason” (A, 7: 292; p. 192). Such a way of thinking ensures that practical reason consistently serves as the determining ground of the will when it critically evaluates the moral correctness of maxims. Moreover, when it does so, practical reason enables the realization of morally worthy actions. For Kant, the formation of this character necessitates *discipline* [*Disciplin*], or “the constraint of inclination in accordance with rules” (Fried, 25: 651; p. 194). Discipline facilitates the agent’s development of a proper hierarchical relationship between reason and sensibility.

Kant argues explicitly that the development of this *Denkungsart*, and thus of moral character, also requires a “gradual reform of the way of sensing [*Sinnesart*]” (Rel, 6: 47; p. 54). Moral character is constituted not only by a specific *way of thinking* but also by a specific *way of sensing*. To shape the latter, a process of *cultivation* [*Kultur*] is necessary for its gradual reformation and transformation: the determination of the agent’s moral character “depends not on his drives and desires, but rather solely on the manner *in which he modifies these*” (Fried, 25: 438; p. 35). The cultivation of sympathy and all other non-moral feelings is necessary to develop a sensibility that cooperates with practical reason in the realization of morality<sup>10</sup> and because the *telos* of Kant’s ethics is the harmonious union of the sensible and rational natures, which, in the moral agent, are concretely expressed in the pursuit of happiness and moral virtue.

This reconstruction of virtue and happiness’s relationship reveals a moral psychology oriented toward harmony that brings Kant’s theory closer to Schiller’s. Moreover, the notions of *Denkungsart* and *Sinnesart*,

<sup>10</sup> Kant believes that natural perfection consists in the “*cultivation of any capacities whatever* [therefore, also the capacity for the feeling of pleasure and displeasure] for furthering ends set forth by reason” (MS, 6: 391; p. 165). For a more extensive analysis of the role of cultivation in the development of moral character, see Pinzan 2025b.

which are central to the concept of moral character, can be fruitfully brought into dialogue with Schiller's notions of grace and dignity. This is the goal of the following section.

## 5. A New Look at Kant and Schiller's Relationship

As I stated in 2., any potential disagreement between Schiller and Kant develops from a shared premise: the fundamental role of practical reason and duty in determining moral action. Schiller agrees with Kant that grace, understood as the aesthetic and sensible condition of the agent, "is at least no guarantee of a dutiful disposition" and "will never provide sufficient and valid testimony of the morality of the act with which it is met" (GD, p. 364). The possibility of such moral determination of action requires a "noble disposition of the mind" (GD, p. 370), which Schiller calls *dignity*.

Schiller explains that the concept of dignity involves the agent's capacity to control instincts through a *moral force* (GD, p. 372), which refers precisely to the prescriptive authority of reason. In this way, "the mind conducts itself in the body as the master" (GD, p. 376). Schiller is therefore fully aware that, at times, sensibility and reason may pull the agent in different directions; in such cases, it is essential that reason exercises control and asserts itself to guide the agent in the appropriate direction. However, Schiller maintains that dignity alone cannot exhaust the concept of virtue. It must be accompanied by grace, which allows the mind to govern *liberally*, reducing the resistance of sensibility as much as possible so that the realization of duty becomes effortless. The two concepts "complement each other" (Klemme 2023, p. 191), and through their harmonious union, the agent can obey reason with joy.

Attaining virtue or character (in the Schillerian sense) is very similar to attaining the highest good and moral character (in the Kantian sense). Kant places greater emphasis on happiness and on how the agent might continue to pursue it in proportion to virtue. Schiller, by contrast, seeks to make the realization of duty as pleasant and effortless as possible. In other words, the two authors appear to pursue the same goal: the development of a moral character that harmonizes the claims of sensibility and the claims of rationality. On one side, Schiller insists on the necessity of dignity, claiming that character "presupposes the mastery of the person over his impulses" (GD, p. 377); similarly, Kant holds that a good character – and, consequently, a good will – requires a stable mode of thinking shaped by practical reason, one that disciplines sensibility. On the other side, Schiller emphasizes the importance of grace in ensuring that the entire character, rather than just individual

deeds, is genuinely moral (cf. GD, p. 368); likewise, Kant argues for the necessity of a reform of the way of sensing [*Sinnesart*] so that it may be brought into harmony with practical reason. Consequently, for both authors, the highest good consists of a moral character that requires *dignity* (a specific *Denkungsart*) and *grace* (a specific *Sinnesart*). Dignity calls for disciplining sensations and involuntary impulses, while grace requires cultivating these so that sensibility can collaborate with reason. Baxley writes that “we ought to cultivate feelings and inclinations to work to bring about our moral ends, so that feelings and inclinations no longer provide resistance to the will, but actively participate in moral action” (Baxley 2010, p. 91). Baxley refers exclusively to Schiller’s theory. However, as I have shown in 4., this role for cultivation is also found in Kant. Baxley acknowledges the continuity between Schiller’s notion of dignity and Kant’s concept of virtue and moral disposition, though she argues that, in Schiller, “Kantian dignity is complemented and perfected by grace” (Baxley 2010, p. 89). Contrary to her idea, if we focus on the *highest good*, then Kant, too, judges it necessary to include a specific *way of sensing* within the notion of moral character.

Moreover, for both philosophers, agents cannot fully attain the *highest good*, but rather this ideal guides them toward moral maturity and orients their individual actions. Kant, in fact, maintains that the very possibility of conceiving the highest good as realizable requires postulating the immortality of the soul – since its fulfillment demands “an endless progress” (KpV, 5: 122; p. 99) – as well as the existence of God. As a result, human beings, at least not during their earthly existence, cannot fully realize the harmony between their sensible and rational natures. Similarly, Schiller maintains that the “beauty of character [...] is merely an idea, to be in accord with which, he [the agent] must strive with persistent vigilance, but which, for all of his effort, he can never entirely achieve” (GD, p. 370). Practical reason must therefore remain constantly vigilant, ready to intervene whenever necessary, whenever inclinations contrary to duty attempt to “circumvent the will entirely” (GD, p. 373).

Regarding the ease and spontaneity of fulfilling one’s duty, Schiller argues that a Kantian agent can never fully achieve this state, as reason is always in constant conflict with sensibility. However, as shown in 3., the Kantian agent must strive to perform their duty with a cheerful state of mind. Moreover, while Kant criticizes the idea of *habit* [*Angewohnheit* – *assuetudo*], defined as “a uniformity in action that has become a *necessity* through frequent repetition” (MS, 6: 407; p. 177), he positively evaluates the concept of *aptitude* [*habitus* – *Fertigkeit*]. The latter is described as “a facility in acting and a subjective perfection of choice” (*ibid.*), which allows for the recognition that, even within Kant’s framework, performing one’s duty can be easy and effortless. In this way, Kant aligns with Schiller

in seeking to carry out one's duty effortlessly, with sensibility harmoniously aligning with the commands of practical reason.

## 6. Acting Out of (Cultivated) Feelings

One final element seems to mark a significant distance between the two philosophers, despite the interpretation of Kant's ethics that I have provided in the preceding sections. Schiller maintains that the beautiful soul, one who has achieved harmony between the sensible and rational natures, can also be described as "*a child of the house*" (GD, p. 366). The defining characteristic of this child of the house is that they may "abandon the guidance of the will to emotions" (GD, p. 368). Indeed, children usually follow their emotions, as they have not yet encountered the education and discipline of the moral law. According to Schiller, the fully mature moral agent should aim to act like a child, but on the basis of emotions they have cultivated through moral education. Such an agent may act by allowing cultivated emotions to serve as determining grounds of their will. They can trust these emotions and not rely exclusively on practical reason for every moral decision.

Of course, if we recall Schiller's reflections about the beauty of character being merely an idea, one that can never be fully attained, then the possibility of acting solely through cultivated emotions, while disregarding duty and imperatives, remains just that: a possibility. There will always be inclinations contrary to duty that influence our will; consequently, practical reason should remain constantly vigilant.

However, Kant does not seem to allow for the possibility that practical reason could ever renounce its role as the determining ground of the will, even in the case of a sensibility cultivated under its guidance. At most, Kant allows that duty may become easy to fulfil and even pleasant, but he does not let a feeling, even a cultivated one, wholly determine the will. He accepts the notion of *aptitude* because it "involves a choice on the part of the agent" (Hildebrand 2017, p. 28). Emotions, by contrast, bypass choice, since choice is a rational operation. This point becomes clearer in the *Critique of Practical Reason*: if "the determination of the will takes place *conformably* with the moral law but only by means of a feeling [...] the action contains *legality* indeed but not *morality*" (KpV, 5: 71; p. 60). Thus, one can attain a state of character in which one's feeling is aligned with the moral law and with practical reason and in this sense, the feeling can – and in some cases must – participate in the determination of the will. However, reason must always remain present as the ultimate authority, and the feeling, even when cultivated, can never be the sole determining ground of the will.

On whether a cultivated emotion can entirely determine the agent's will, Kant and Schiller appear to part ways. However, I would argue that it is possible to remain within a broadly Kantian framework, though one that is no longer faithful to the letter of the text, and maintain that a feeling cultivated under the guidance of practical reason can determine the agent's will. Kant does not allow that a feeling could determine the will because, even if the agent were to do the right thing, it would be merely accidental. Feeling is not inherently contrary to morality. As I have noted, natural predispositions, including those associated with animality, are predispositions *to the good*, and they do in fact orient us toward the good. The problem is that feelings do so only accidentally, which prevents the agent from being certain that they are acting rightly. As Sherman explains, for Kant, "emotions connect only accidentally with moral interest" (Sherman 1997, p. 28).

However, if we focus on feelings cultivated by practical reason, the charge of accidentality no longer applies. A cultivated feeling results from practical reason's efforts to strengthen the connection between the feeling and moral salience. Cultivation differs from discipline in Kant's ethics in that it does not merely aim at controlling the feeling but rather aims at its internal modification and transformation. A cultivated feeling is activated in morally significant situations and motivates the agent toward morally valid actions. The agent's animal nature is thereby increasingly elevated toward humanity (cf. MS, 6: 387; p. 161). In this sense, if a cultivated feeling were to directly determine the agent's will, the agent would be acting *emotionally* but not merely *in conformity with duty* – rather, they would be acting *from duty*. Duty is still present because it shaped the feeling such that it no longer accidentally conforms to morality. Kant does not seem to consider this possibility likely because doing so would require him to relinquish a strong conception of the role of reason in the moral experience of the mature agent.

Therefore, although such a possibility cannot be explicitly found in Kant's texts, it is nonetheless possible to bring Schiller's position closer to a Kantian framework, even on the issue of action determined by feeling. The Kantian agent, too, can act like a *child of the house* directly out of feelings that practical reason has cultivated.

## 7. Conclusions

This paper highlights elements of continuity between Schiller's and Kant's positions on the relationship the moral agent develops with their sensibility. For both authors, the agent should prevent sensibility from imposing itself on the will as a result of an overly indulgent attitude. Practical reason must guide the agent in determining their will.

Contrary to many critical interpretations and to Schiller himself, the continuity between Kant and Schiller does not stop at the importance of practical reason. Both identify the harmony between sensibility and rationality as the *telos* of moral experience and moral development. Schiller does so through his notion of beauty, which encompasses dignity and grace; Kant through his idea of the highest good, which unites virtue and happiness. I have argued that the two philosophers converge in their conception of moral character, which entails a specific *Denkungsart* and a specific *Sinnesart*.

Differences between Kant and Schiller, however, remain, even if one can work, sometimes going beyond the letter of the text, to bridge them. One of these differences concerns, for example, how exactly the moral formation of the agent should be understood – specifically, how and through which tools and methods the agent should work toward that inner harmony between sensibility and rationality. Moreover, Kant and Schiller offer different answers to a series of “practical questions” regarding the agent’s *Bildung*, such as “What projects in particular do I want to pursue? What subjects should I devote my time to? [...] How do I balance career training with disinterested inquiry?” (Hovda 2022, p. 100).

Finally, I have shown how the two philosophers diverge on whether cultivated feelings can directly determine the will. Yet I have argued that it is possible to go beyond Kant while remaining Kantian – namely, by holding that an agent acts emotionally but also from duty when acting out of a cultivated feeling.

## References

### Kant’s Texts

All citations to Kant’s works indicate the volume number of the *Akademie-Ausgabe* (available online: <https://www.korpora.org/Kant/verzeichnisse-gesamt.html>), followed by the page number in that edition (after the colon). After the semicolon, the corresponding page number of the English translation, where available, is given.

Kant, I.

- 2012 [1775-76] *Anthropology Friedländer*, in A.W. Wood, R.B. Louden (edited by), *Lectures on Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge. (Fried)
- 2006 [1798] *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, edited by R.B. Louden, Cambridge University Press, Cambridge. (A)
- 1987 [1790] *Critique of Judgment*, edited by W.S. Pluhar, Hackett Publishing Company, Indianapolis. (KU)
- 2015 [1788] *Critique of Practical Reason*, edited by M. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge. (KpV)

- 1998 [1781] *Critique of Pure Reason*, P. Guyer, edited by A.W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge. (KrV)
- 2012 [1785] *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, edited by M. Gregor, J. Timmermann, Cambridge University Press, Cambridge. (GMS)
- 2009 [1793] *Religion within the Bounds of Bare Reason*, edited by W.S. Pluhar, Hackett Publishing Company, Indianapolis. (Rel)
- 2017 [1797] *The Metaphysics of Morals*, edited by L. Denis, Cambridge University Press, Cambridge. (MS)
- 2017 [1793] *Vorarbeiten zur Religion innerhalb der Grenzen der Bloßen Vernunft*. (VR)

#### Other works

- Bagnoli, C.  
2016 *Vulnerability and the Incompleteness of Practical Reason*, in C. Strahele (edited by), *Vulnerability, Autonomy, and Applied Ethics*, Routledge, London, pp. 13-32.
- Baron, M.W.  
1995 *Kantian Ethics Almost without Apology*, Cornell University Press, New York.
- Baxley, A.M.  
2010 *Kant's Theory of Virtue. The Value of Autocracy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Beiser, F.  
2005 *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*, Oxford University Press, Oxford.
- Borges, M.  
2019 *Emotion, Reason, and Action in Kant*, Bloomsbury Academic, London.
- Chignell, A.  
2023 *Demoralization and Hope: A Psychological Reading of Kant's Moral Argument*, in "The Monist", n. 106, pp. 46-60. <https://doi.org/10.1093/monist/onac022>
- Cohen, A. (ed.)  
2014 *Kant on Emotion and Value*, Palgrave Macmillan, London.
- Damasio, A.  
1994 *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, Avon Books, New York.
- Dancy, J.  
1993 *Moral Reasons*, Blackwell, Oxford.
- Deligiorgi, C.  
2011 *The Proper Telos of Life: Schiller, Kant, and Having Autonomy as an End*, in "Inquiry", vol. 54, n. 5, pp. 494-511. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2011.608881>
- Englert, A.T., Chignell, A.  
Forthcoming *Kant on the Highest Good and Moral Arguments*, in A. Gomes, A. Stephenson (edited by), *Oxford Handbook on Kant*, Oxford University Press, Oxford, pp. 1-37.

Engstrom, S.

1992 *The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory*, in "Philosophy and Phenomenological Research", vol. 52, n. 4, pp. 747-780. <https://doi.org/10.2307/2107910>

Fahmy, M.S.

2010 *Kantian Practical Love*, in "Pacific Philosophical Quarterly", vol. 91, n. 3, pp. 313-331. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.2010.01369.x>

Failla, M., Sánchez Madrid, N.

2021 *Kant on Emotions*, De Gruyter, Berlin.

Falduto, A.

2021 *One more time on the alleged repugnance of Kant's ethics? Schiller's Kallias Letters and the entirety of the human being*, in "European Journal of Philosophy", n. 21, pp. 795-810. <https://doi.org/10.1111/ejop.12605>

Galvin, R.

1991 *Does Kant's Psychology of Morality Need Basic Revision?*, in "Mind", vol. 100, n. 2, pp. 221-236. <https://www.jstor.org/stable/2254868>

Greene, J., Sommerville, R.B., Nystrom, L.E., Darley, J.M. & Cohen, J.D.

2001 *An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment*, in "Science", vol. 293, n. 5537, pp. 2105-2108. <https://doi.org/10.1126/science.1062872>

Haidt, J.

2001 *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment*, in "Psychological Review", vol. 108, n. 4, pp. 814-834. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.108.4.814>

Herman, B.

1993 *The Practice of Moral Judgement*, Harvard University Press, London.

Hildebrand, C.

2017 *Kant and Moral Character*, Doctoral Thesis, University of Oxford.

Hovda, J.D.

2022 *Bildung between Kant and Schiller*, in "Les Cahiers philosophiques de Strasbourg", n. 52, pp. 97-115. <https://doi.org/10.4000/cps.5992>

Klemme, H.F.

2023 *On Grace and Dignity (1973)*, in A. Falduto, T. Mehigan (edited by), *The Palgrave Handbook on the Philosophy of Friedrich Schiller*, Palgrave Macmillan, Cham, pp. 189-200.

Louden, R.B.

2000 *Kant's Impure Ethics*, Oxford University Press, Oxford.

Mordacci, R.

2021 *Three Concepts of Character*, in "Phenomenology and Mind", n. 21, pp. 154-166. <https://doi.org/10.17454/pam-2112>

Murdoch, I.

1999 *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, Penguin, New York.

Nichols, S.

2004 *Sentimental Rules. On the Natural Foundations of Moral Judgment*, Oxford University Press, New York.

Noller, J.

2021 *Heautonomy: Schiller on Freedom of the Will*, in “European Journal of Philosophy”, n. 29, pp. 339-353. <https://doi.org/10.1111/ejop.12576>

Pinzan, S.

2025a *An Integrated Kantian Model of Moral Cognition*, PhD Dissertation.

2025b *Natura e libertà in Kant. L'unione armonica nella persona e nella storia*, Mimesis, Milano-Udine.

Prinz, J.J.

2006 *The Emotional Basis of Moral Judgement*, in “Philosophical Explorations”, vol. 9, n. 1, pp. 29-43. <https://doi.org/10.1080/13869790500492466>

2007 *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press, Oxford.

Schiller, F.

1967 [1794] *Letters on the Aesthetic Education of Man*, Clarendon Press, Oxford. (AE)

1992 [1793] *On Grace and Dignity*, Schiller Institute (available online: [https://archive.schillerinstitute.com/educ/aesthetics/Schiller\\_On\\_Grace\\_and\\_Dignity.pdf](https://archive.schillerinstitute.com/educ/aesthetics/Schiller_On_Grace_and_Dignity.pdf)). (GD)

Sherman, N.

1997 *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge.

2014 *The Place of Emotion in Kantian Morality*, in A. Cohen (edited by), *Kant on Emotion and Value*, Palgrave Macmillan, London, pp. 11-32.

Sorensen, K.

2002 *Kant's Taxonomy of the Emotions*, in “Kantian Review”, n. 6, pp. 109-128. <https://doi.org/10.1017/S136941540000162X>

Williams, B.

1973 *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge.



Discussioni

Cinema, cittadinanza ed educazione: plasmare  
immaginari democratici /

Cinema, Citizenship, and Education: Shaping  
Democratic Imagery

A cura di Maria Russo e Lorenza Bottacin Cantoni



Raffaele Ariano\*

## Ethics and the Other in Long-form Television Series: Two Case Studies\*\*

It is, therefore, the especial characteristic of this Art, that, since it deals exclusively with men and women, it not only requires of its followers, but also creates in readers, that sentiment which is destined to be a most mighty engine in deepening and widening the civilization of the world. We call it Sympathy  
H. James, *The Art of Fiction*

### Abstract

In this article, I develop a philosophical interpretation of two television series, *The Man in the High Castle* and *Better Call Saul*, in light of the ethics of alterity articulated by Stanley Cavell and Richard Rorty through their reflections on the conceptual pairs acknowledgment/avoidance and solidarity/cruelty. The general problem is framed by Rorty's thesis that, in a post-foundational philosophical era, narratives can reach where moral theories cannot. The analysis of *The Man in the High Castle* will emphasize the differences between the series and Philip K. Dick's novel, particularly the introduction of a negative hero as the protagonist. In the case of *Better Call Saul*, special attention will be given to the relationship among the characters of Saul, Kim, and Howard. The analysis of the two series will allow for a complication and cross-reading of Cavell's and Rorty's reflections on the theme of the Other, and will suggest – through brief references to series such as *The Sopranos*, *Breaking Bad*, and *Mad Men* – some generalizations on the pervasive presence of the negative hero in American long-form television.

### Keywords

Acknowledgment, Solidarity, Perfectionism, Alternate-history, Holocaust.

\* Vita-Salute San Raffaele University of Milan

\*\* The research for this article was funded through PRIN 2022 (Project: "Towards the History of a Heterodox Tradition in Analytic Philosophy: Transformative, Humanistic, Conversational") and PRIN PNRR (Project: "Utopian images: cinema as the building of an inclusive democratic citizenship"), Unione Europea – Next Generation EU, MIUR – Ministero dell'Università e della Ricerca, Italia Domani – Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza.

## 1. Introduction

A U.S.-based tradition stretching from *The Art of Fiction* by Henry James<sup>1</sup> to *This Is Water* by David Foster Wallace<sup>2</sup>, passing through literary critics such as Lionel Trilling and Harold Bloom (in *How to Read and Why*<sup>3</sup>), conceptualizes the ethical relevance of literature – and more broadly, of fictional works – in terms of some variation on the idea that such works bring about an expansion in the spectrum of our awareness, both intellectual and emotional, of what it means to be human. This expansion, according to this tradition, refines our understanding of ourselves and of others, de-ideologizes our views of the world, and makes us more sensitive – through the exercise of our capacity to empathize with the experiences of fictional characters – to the experiences of actual human beings.

American authors and scholars have variously developed this conception within philosophical discourse – among them Martha Nussbaum, Robert Pippin, and Cora Diamond. But particularly notable and influential are the contributions of Richard Rorty, who focused on the novel, and Stanley Cavell, who concentrated mostly on theater and cinema. In what follows, continuing along a path already begun by others<sup>4</sup>, I will attempt to extend this line of reflection to the “serious” television seriality of the last few decades: the long-form television that emerged after the phenomenon of *The Sopranos* (HBO, 1999-2007). In particular, I will argue that some central narrative developments in two widely acclaimed series – *The Man in the High Castle* (Amazon Prime Video, 2015-2019) and *Better Call Saul* (AMC, 2015-2022) – stage moments of *moral agnition* that can be fruitfully interpreted in terms of the ethics of alterity that Rorty and Cavell locate at the heart of the narratives of the novel, cinema, and theater.

## 2. Facing the *Ur-Problem* of the Other: the Holocaust

What would have happened if the Axis powers had won World War II? How would people have adapted to living under the National Socialist invader? These are some of the questions raised by *The Man in the High Castle*, a dystopian alternate-history television series based on the

<sup>1</sup> H. James, *The Art of Fiction*, Cupples and Hurd, Boston 1884.

<sup>2</sup> D.F. Wallace, *This Is Water: Some Thoughts, Delivered on a Significant Occasion, about Living a Compassionate Life*, Little, Brown and Company, Boston 2009.

<sup>3</sup> H. Bloom, *How to Read and Why*, Scribner, New York 2000.

<sup>4</sup> See for instance, P. Donatelli, *An Ethics of TV Series*, in “Iride. Filosofia e discussione pubblica”, 96, 2, pp. 296-87; P. Marrati e M. Shuster (eds.), *Philosophy and New American TV Series*, in “MLN”, 127, 5, pp. vii-ix, pp. 981-1095.

1962 novel of the same name by Philip K. Dick<sup>5</sup>, set in an alternate 1960s America divided in two, with the East Coast under the direct control of the Reich and the West Coast a protectorate of the Japanese Empire. In what follows, I will attempt to bring out what I see as the core of the television series, starting precisely from an analysis of its similarities and differences with the literary source material.

Both stories unfold from a narrative device that offers a brilliant meta-referential distillation of the alternate history genre and the dialectic between utopia and dystopia. While we, as readers or viewers, are engaging with a story set in a world where the Nazis have won, within the story itself the plot revolves around a clandestine novel (in Dick's book) or reels of clandestine documentary footage (in the television series) that tell or show a world in which the war was won by the Allies.

Is this our world – the world of us viewers/readers? The television series does not offer an explicit answer to this question, whereas the novel, in a typical example of Dick's labyrinthine-paranoid imagination, actually gives a negative one: it is eventually revealed that in the world narrated by Hawthorne Abendsen's novel (nomen omen) – the novel-within-the-novel – the Allies did indeed win the war, but the British Empire was then turned by Winston Churchill into a dictatorship and became a new oppressive global hegemon. In the end, then, the novel-within-the-novel in Dick's book concludes with yet another nightmare. The television series, by contrast, is in a sense more optimistic and mostly follows the trajectory contained in the early part of Dick's narrative: in a dystopian world in which the Nazis have won, the authorities have every reason to try to eliminate the reels of footage that show an alternate reality in which the Allies were victorious, because those reels, those cinematic fragments, truly carry hope – they are, indeed, utopian testimony, reminders that democracy and freedom are possible; thus, they serve as powerful fuel for the activism of partisans and political dissidents.

Consistent with the typically paranoid and postmodern pessimism of its author, the novel opts for a meta-literary solution: after consulting the I Ching, Dick's protagonists realize that the real world is the one narrated in Abendsen's novel, the novel-within-the-novel – they are, in other words, fictional characters. No revolution, no utopia: only the further nightmare of insubstantiality, of the postmodern simulacrum realizing it is one. The television series, by contrast, takes a more literal path: in its final episodes, the arrival of *travellers* from parallel dimensions, from the multiverse, marks the rupture of reality as it is and the incursion of the hope that History might finally take a new direction.

<sup>5</sup> P.K. Dick, *The Man in the High Castle*, Putnam, New York 1962.

For the purposes of my discussion, however, there is another difference between the television series and the novel that is even more significant. The series invents entirely from scratch a new character: John Smith, a cold and ruthless American who at the beginning of the narrative is a local SS officer, but whose ambition will lead him first to become Reichsmarschall of the North American colony and eventually Führer of an autonomous (though still Nazi) American Reich. It is telling of the moral reflection underlying much American television seriality that, although *The Man in the High Castle* presents an ensemble narrative, the character of John Smith becomes increasingly central as the seasons progress. This character, absent from the novel, shifts over time from being, in the first season, a mere antagonist – the enemy of the rebels – to something increasingly resembling a protagonist: a negative hero of the kind to which television seriality has accustomed us, through complex and fascinating yet morally and psychologically corrupt figures such as Tony Soprano (*The Sopranos*), Walter White (*Breaking Bad* – AMC, 2008-2013), Don Draper (*Mad Men* – AMC, 2007-2015), Frank Underwood (*House of Cards* – Netflix, 2013-2018), and Nucky Thompson (*Boardwalk Empire* – HBO, 2010-2014).

More and more, then, the story of the TV series *The Man in the High Castle* becomes the story of John Smith – the American everyman (once again, *nomen omen*) turned Nazi official; the story of his political rise and moral corruption, but also, in the end, the story of his tragic recognition of that corruption. And that recognition cannot but concern the *ur-problem* of twentieth-century ethical reflection on the Other: the extermination camp.

In another alternate-history narrative in which the Nazis won the war – Robert Harris's novel *Fatherland*<sup>6</sup> – the Holocaust is, in the 1960s, still a state secret, completely unknown to the general public. In *The Man in the High Castle*, by contrast, everyone more or less knows how things went: perhaps they are unaware of the details (what exactly did they do to African Americans and to the populations of Africa after colonizing them?), and they certainly do not speak of it openly, but essentially, they know. Which means that, essentially, they repress. They repress, they tell themselves lies, invent justifications, or simply avert their attention just to keep going, to survive.

John Smith did the same. A former American soldier, he had just found out his wife was pregnant with their first child on the very day the Germans dropped the atomic bomb on Washington, thus suddenly winning the war. After weeks of hunger with a pregnant wife, many would have accepted the same compromise he did: joining the SS. After all, he was a

<sup>6</sup> R. D. Harris, *Fatherland*, Hutchinson, London 1992.

soldier – that was what he knew how to do. On the other hand, regardless of the violence and purges during the transition – the harsh months and years of National Socialist consolidation in America – it is clear that the technological and economic power of Nazi Germany eventually ended up benefiting even the American Reich, which is in fact depicted as a far more prosperous and orderly place than the West, colonized by Japan. John Smith thus had the opportunity to make something of himself: he lives in a beautiful suburban house with an elegant wife and three beautiful children, and as it happens, a certain talent of his is propelling him rapidly up the career ladder. The game seems worth the candle – even the extreme candle of becoming complicit in the most heinous of crimes.

But what would happen if one day John Smith and his wife Helen – these modern-day Macbeths – discovered that one of their children was afflicted with a genetic condition that, according to the Reich's eugenic laws, condemned him inexorably to euthanasia? Such a revelation could overturn the whole table, could make the thought of alternative realities more tempting than ever, and above all could bring back to the surface everything repressed – all the horror at the horror of which they had been complicit.

### 3. Acknowledgment and Solidarity: The Other in Cavell and Rorty

There are some significant parallels between the reflections of Cavell and Rorty on the ethical potential of literary, cinematic, and theatrical narratives. For both thinkers, this potential unfolds along two interconnected lines. The first sees fictional stories as a tool not only to dramatize but also to teach the reader a process of moral growth, which Cavell characterizes in terms of what he calls "moral perfectionism" or "Emersonian perfectionism"<sup>7</sup>, and which Rorty instead encapsulates through his notions of "irony," "redescription," and "private perfection"<sup>8</sup>. Whether it be a Hollywood "remarriage" comedy such as *The Lady Eve* (Preston Sturges, USA 1941)<sup>9</sup>, or classics of modernist literature like Marcel Proust and the already mentioned Henry James, narrative works function as "spiritual exercises"<sup>10</sup>, as tools of individuation and the pursuit of wisdom.

<sup>7</sup> See S. Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago University Press, Chicago 1990; Id., *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge MA 2004.

<sup>8</sup> See R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

<sup>9</sup> See S. Cavell, *Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage*, Harvard University Press, Cambridge MA 1981, pp. 45-70.

<sup>10</sup> See R. Rorty, *Redemption from Egotism. James and Proust as Spiritual Exercises*, in "Telos", III, 3, 2001, pp. 243-263.

The second line, connected to the first but more directly relevant to the theme of this article, concerns the ethics of the relationship with alterity. This is what Cavell articulates through the conceptual pair of “acknowledgment” and “avoidance,” and what Rorty investigates through the notions of “solidarity” and “cruelty.” Both use these conceptual pairs to summarize a dimension of ethical life that they are convinced lies more, or even exclusively, within the reach of narrative arts; and both keep in the background of this conviction a reflection on the limits of an ethics grounded essentially in rational and discursive terms, which they respectively justify in Wittgensteinian (Cavell) and pragmatist (Rorty) frameworks.

In texts such as *Knowing and Acknowledging* and the *Part One* of *The Claim of Reason*, especially the discussion of the notion of “criteria”<sup>11</sup>, Cavell uses the passages in Wittgenstein’s *Philosophical Investigations* dedicated to the topic of other minds (e.g., §§ 244, 246, 283, 387) to argue that our attribution of moral personhood to other human beings cannot be considered the result of a cognitive process, something for which we could, if we wanted to, provide criteria in a well-grounded and universally applicable way. Such attribution is rather the product of a set of shared natural-cultural reactions, of the agreement – always fallible and mutable – within what Wittgenstein calls “forms of life” – “a thin net over an abyss,” as Cavell describes them at one point<sup>12</sup>. Who is our moral Other? Who is included in the “circle of altruism” famously discussed – albeit from a different perspective – by Peter Singer<sup>13</sup>? Only members of our family? Members of our ethnicity? Or also members of other animal species? According to Cavell, we would be deluding ourselves if we thought we could give theoretically rational justifications to these questions; rather, these are answers that our culture, but also our unconscious and our imagination, give for us. For this reason, at the base of our moral life there will always be, according to Cavell, an imaginative act – intellectually unfounded – of identification with an other who is recognized as *our* other. It will not be a matter of *knowing* the other (theoretically) as a human being, but of *acknowledging* them (practically and imaginatively), with the corollary risk of *avoiding* them: this is the moral of passages in *The Claim of Reason* such as the one in which Cavell investigates the nature of the relationship between the slaveholder and his slave<sup>14</sup>, or of an

<sup>11</sup> S. Cavell, *Must We Mean What We Say: A Book of Essays. Updated Edition*, Cambridge University Press, Cambridge 2002 (1969), pp. 220-245; Id., *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, Oxford 1979, pp. 1-125.

<sup>12</sup> S. Cavell, *The Claim of Reason*, cit., p. 217.

<sup>13</sup> P. Singer, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Clarendon Press, Oxford 1981.

<sup>14</sup> S. Cavell, *The Claim of Reason*, cit., pp. 376-378.

essay such as the one dedicated to King Lear's inability to acknowledge his beloved daughter Cordelia<sup>15</sup>.

The pragmatist path chosen by Rorty is less existentialist and less epistemological than Cavell's, and more overtly historical-philosophical and meta-philosophical. In texts such as *Philosophy and the Mirror of Nature* and *Consequences of Pragmatism*<sup>16</sup>, Rorty argues that the outcome of the pragmatist revolution in philosophy – carried forward by figures of classical pragmatism (Peirce, James, Dewey), by exponents close to the pragmatism of post-positivist analytic philosophy (Wittgenstein, Quine, Sellars, Davidson), and by figures of continental philosophy that Rorty interprets as pragmatists in nuce (Heidegger, Foucault, Derrida) – is to make us suspicious of the idea that ethics can be something grounded in strictly logical-discursive terms. Pragmatism, in fact, distances us from the conviction that philosophy consists in “asking questions about the nature of certain normative notions (e.g. “truth”, “rationality”, “goodness”) in the hope of better obeying such norms”, in the idea that it is possible “to believe more truths or do more good or be more rational by knowing more about Truth or Goodness or Rationality”<sup>17</sup>.

According to Rorty, it will not be rational reflection on duty, utility, or virtue that makes us more dutiful, more capable of maximizing our own and others' pleasure, or more in line with goodness and virtue; in short, it will not be moral philosophy that offers us truly compelling reasons to live a moral life, to prefer solidarity over cruelty. If not philosophy, then what? According to Rorty – in Cavell one could find a fully analogous argument, though here, since Cavell's treatment on the topic is scattered across a multitude of texts and references, we must set it aside – the function that moral philosophy can no longer fulfill is today, in the contemporary world, assumed by narrative. Whether ethnographic studies, journalistic reports, films and comics, novels or television series, it is narrative-based expressive forms, whether fiction or non-fiction, that serve, in our culture, to make us sensitive to the suffering of others, to help us form a wider *us* and a “larger loyalty”<sup>18</sup>.

This task can be pursued in two ways, the first exemplified by socially engaged realist novels such as those of Charles Dickens, the second by novels which, like Nabokov's *Lolita*, feature sophisticated but self-cen-

<sup>15</sup> S. Cavell, *Disowning Knowledge: In Seven Plays of Shakespeare*, Cambridge University Press, Cambridge 2003 (1987), pp. 39-123.

<sup>16</sup> R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979; Id., *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1979.

<sup>17</sup> R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, cit., p. xv

<sup>18</sup> R. Rorty, *Justice as a Larger Loyalty*, in Id., *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 42-55.

tered protagonists who end up showing themselves deaf to the suffering they themselves inflict on those around them. Rorty writes:

This process of coming to see other human beings as “one of us” rather than as “them” is a matter of detailed description of what unfamiliar people are like and of redescription of what we ourselves are like. This is a task not for theory but for genres such as ethnography, the journalist’s report, the comic book, the docudrama, and, especially, the novel. Fiction like that of Dickens, Olive Schreiner, or Richard Wright give us the details about kinds of suffering being endured by people to whom we had previously not attended. Fiction like that of Choderlos de Laclos, Henry James, or Nabokov gives us the details about what sorts of cruelty we ourselves are capable of, and thereby lets us redescribe ourselves. That is why the novel, the movie, and the TV program have, gradually but steadily, replaced the sermon and the treatise as the principal vehicles of moral change and progress.<sup>19</sup>

In the second category mentioned by Rorty – of narrative works that explore the forms of cruelty, or of Cavellian avoidance, of which we ourselves are capable – one certainly finds the story of John Smith told in *The Man in the High Castle*; and likewise, one finds in several central and often climactic passages the stories of negative heroes such as the aforementioned Tony Soprano (consider his relationship with his nephew Chris Moltisanti), Nucky Thompson (his relationship with his disavowed lineage, Jimmy and Tommy Darmody), Don Draper (his relationships with Peggy and nearly all the women in his life, and with the unfortunate colleague who dies by suicide, Lane Price), and finally Walter White and Frank Underwood (and all those unlucky enough to cross their paths). One final example, less obvious than the ones just mentioned, will help suggest how widespread this theme has been in American television seriality.

#### 4. Jimmy Breaks Bad: between cruelty and avoidance

Can a fundamentally good person – or at least someone not evil or inhuman at their core – be cruel to others? How is it possible that someone, in the pursuit of personal growth, individuation, and self-legitimation – the moral perfectionism discussed above as a common feature of Cavell’s and Rorty’s ethics – ends up being inattentive to the humanity of those around them? The Nazi official John Smith and Nabokov’s pedophile-aesthete Humbert Humbert (analyzed by Rorty<sup>20</sup>) are extreme cases of this possi-

<sup>19</sup> R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, cit., p. xvi.

<sup>20</sup> Ivi, p. 141-168.

bility, whereas Jimmy McGill, a.k.a. Saul Goodman, the protagonist of the acclaimed series *Better Call Saul*, is perhaps a more accessible example, one with which it may be easier to resonate psychologically and emotionally.

A prequel to *Breaking Bad* directed by its own showrunner Vince Gilligan, *Better Call Saul* tells many intertwined stories. One is the broader story of how a small-time con artist named Jimmy McGill transformed first into a lawyer and then into Saul Goodman, the brilliant yet morally ambiguous fixer that audiences had previously encountered in *Breaking Bad*, as sidekick to Walter White – the now-famous high school teacher turned ruthless drug lord. Incidentally, the two series by Gilligan thus trace similar arcs of moral dissolution – what we might call an inverted Cavellian perfectionism, or perhaps a Cavellian perfectionism realized in Nietzschean terms through the protagonists' suppression of their own moral sense. A second story is that of how the loving relationship between two brothers, Jimmy and his older brother Chuck McGill, was gradually transformed into a tragic fraternal war, crushed under the weight of affective ambivalence, unspoken grievances, and unconfessable envies born of an old unconscious competition for their parents' love.

Both narrative arcs bear a direct relation to what Cavell calls "avoidance" and Rorty calls "cruelty," but the third arc is more directly relevant for our purposes. It involves three characters: the protagonist Jimmy, his colleague and later wife Kim Wexler, and their boss at the law firm Hamlin, Hamlin & McGill, Howard Hamlin.

The relationship between Jimmy and Kim is a story of love and complicity in which, not unlike the couples in remarriage comedies analyzed by Cavell<sup>21</sup>, the two lovers act as exemplary agents of Socratic provocation and Aristotelian virtuous friendship for one another – roles that, according to the American philosopher, are structurally central to moral perfectionism<sup>22</sup>. Underdogs with difficult pasts, they push each other to grow and support one another, acknowledging the affirmative nature of their respective ambitions and even working together to ethically socialize them: for example, while in season one Jimmy takes on indigent clients as a public defender only because he has no better professional options, by season six Kim is handling similar cases pro bono for distinctly civic-minded reasons – and she is able to do so in part thanks to Jimmy's support.

Yet there is a darker side to their bond. They fight to succeed in the respectable, rule-bound world of legal practice, striving for the favor of bosses and wealthy clients, but at the same time they harbor a growing desire to aggressively transgress that very world – its hierarchies, social norms, and laws. It is as though, as in Diderot's *Rameau's Nephew*, as

<sup>21</sup> See S. Cavell, *Pursuits of Happiness*, cit., pp. 1-42.

<sup>22</sup> S. Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, cit., p. xxxii.

interpreted by Hegel in the *Phenomenology* and by Trilling<sup>23</sup>, the two feel that their next stage of spiritual self-consciousness must involve abandoning the “honest consciousness” – the one that maintains a sincere and grateful relationship with power and wealth – in favor of what Hegel calls the “disrupted consciousness,” which “obeys only with a secret malice, and is always on the point of revolt”<sup>24</sup>.

Some flashbacks suggest that their psychological motivations may differ: Jimmy seems to want resolutely to distance himself from the ghost of a kind but inept father, martyred by his own goodness; Kim, on the other hand, may unconsciously want to integrate into her adult life as a successful attorney the model of a mother who lived by her wits and taught her that survival requires rule-breaking. In any case, their love story is sealed through a series of cons and schemes, each more dangerous and elaborate than the last. While the two are often motivated by consciously moral aims – essentially, protecting each other from professional injustice or a vulnerable client from a poor legal outcome – it becomes clear that they are also drawn to illegality and intoxicated by the feeling of power unlocked by successfully executing plans outside of the conventional legal system.

In the sixth and final season, Howard Hamlin – their former boss – becomes their (final) victim. On paper, Howard is perfect for the role. A polished man in his fifties, with Scandinavian features, blue eyes, a prominent jaw, and a smile that tends to seem fake even when it is genuine, Howard inherited Hamlin, Hamlin & McGill from his father. Born into wealth, success, and the legal profession, Howard is, in the eyes of Jimmy and Kim, someone who has received everything in life without deserving it – a white-collar hypocrite who, to them, encapsulates all the flaws of the respectable society they both long to join and secretly despise. Thus, the decision to devise a plan to ruin Howard’s reputation and career in order to win a legal dispute appears to them as a natural step.

Yet Gilligan and his team of writers scatter subtle but unmistakable clues throughout the narrative showing that Howard is, in fact, none of the things Jimmy and Kim accuse him of being: he may have inherited the firm, but he is also a capable and passionate lawyer; he may have had good fortune in life, but he, too, bears his share of pain – a divorce, depression. The way he takes responsibility for Chuck’s death, while Jimmy ostentatiously brushes it off, and the depth of guilt Howard seems to

<sup>23</sup> D. Diderot, *Rameau’s Nephew and First Satire*, translated by M. Mauldon, Oxford University Press, Oxford 2009; G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, translated by A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford 1977, pp. 306-321; L. Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge MA 1972, pp. 26-47.

<sup>24</sup> G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, cit., p. 305.

feel, convince us that he is far from being a heartless hypocrite. He is, ultimately, a *good person* – albeit not a perfect one.

Jimmy and Kim, however, despite all evidence, do not take in any of these signs. This is one sense of the concept of *avoidance* as discussed by Cavell – namely, the absence of an acknowledgment which is *not just knowledge*, but “goes beyond knowledge [...] in its requirement that I do something or reveal something on the basis of that knowledge”<sup>25</sup>. No amount of evidence can correct their attitude towards Howard. His humanity – his complexity and multidimensionality – disappears behind the theatrical mask they have imposed upon him. Indeed, as Cavell argues, avoidance often relies on a “theatricalization of others”<sup>26</sup>. Reversing Rorty’s phrase above, we might say that for Jimmy and Kim, Howard is not “one of us” but “one of them”<sup>27</sup>, and therefore the cruelty they inflict on him can be psychologically naturalized and morally neutralized.

In one final masterstroke, akin to what Cavell identifies in Shakespearean works like *King Lear* and *Othello*<sup>28</sup>, Gilligan also implicates the audience in this avoidance. We, too, have had all the necessary evidence before us to correct the negative image of Howard – we *know* he’s a good person. And yet, we can’t help but root for Jimmy and Kim in their latest prank: perhaps it is their charisma, perhaps it is natural to side with the protagonists of a narrative that has accompanied us for nearly fifty hours; perhaps, as entertainment-hungry viewers, we can’t help but hope that such a well-orchestrated – and carnivalesque, even lubricious – scheme succeeds. One way or another, we side with Jimmy and Kim.

So when their successful plan leads – perhaps unexpectedly, but entirely logically – to the most brutal and tragic of consequences, we are struck by at least part of the shock and dismay that seizes the two protagonists. Their awakening – their moral agnition, which is once again the return of the repressed – will destroy them as a couple and leave them with a single chance for redemption: the abandonment (first by Kim, then by Jimmy) of any hope of a life devoted to ambition and self-improvement.

## 5. Conclusions

When placed alongside *The Man in the High Castle*, *Better Call Saul* allows us to foreground an economic and social dimension of the ethical problem of the Other that might otherwise escape our attention

<sup>25</sup> S. Cavell, *Must We Mean What We Say*, cit., p. 257.

<sup>26</sup> S. Cavell, *Disowning Knowledge*, cit., p. 78.

<sup>27</sup> See R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, cit., p. xvi.

<sup>28</sup> See S. Cavell, *Disowning Knowledge*, cit., pp. 39-142.

– although Rorty (more than Cavell) had already taken it into account: from the *Ur-Problem* of the Other – the Holocaust – we move, in a certain sense, to its ontology of the present, namely, the risks posed to the acknowledgment of alterity by life in a competitive and individualistic society such as that of advanced capitalism. The fact that all the other examples of anti-heroes from long-form television mentioned above – from Tony Soprano to Don Draper to Frank Underwood – are invariably gangsters, businessmen, or politicians, only reinforces this generalization.

From a more strictly theoretical point of view, moreover, *Better Call Saul* has the merit of forcing us to complicate both Cavell's and Rorty's philosophical formulations of the problem. With respect to Rorty, it allows us to object that if even we spectators – the omniscient viewers of this long and intricate choral narrative – could be deceived all the way to its tragic conclusion, then a “detailed description of what unfamiliar people are like”<sup>29</sup> might not always be sufficient to guarantee solidarity, as the neo-pragmatist philosopher would hope.

With respect to Cavell, conversely, it allows us to raise an objection that had in fact been a starting point for Rorty. Cavell always seems to presuppose that, even in the more modern and pluralistic – or “Emersonian” – variants of perfectionism, the old Platonic conviction remains valid: that educating the individual and bettering the community must be seen as one and the same movement, with no internal contradiction<sup>30</sup>. Rorty, by contrast – and the story of Jimmy and Kim would seem to confirm his view – is convinced that, despite all of philosophy's efforts since Plato to merge private perfection with public solidarity, “the old tension between the private and the public remains”<sup>31</sup>. Reversing the perspective, however, *Better Call Saul* could also be seen as supporting Cavell's position, provided that we take the moral of Jimmy and Kim's story not as evidence of an inherent incompatibility between private perfection and community, but rather as a reminder that not every form of personal change qualifies as Cavellian perfectionism – particularly not those that take the narrow shape of professional advancement or social success – unless such change places at its center self-knowledge and self-revelation: a coming to terms with one's own moral motives. What Jimmy and Kim's trajectory lacks in order to be truly described as perfectionist, then, is precisely what Cavell expresses in the following passage from *Conditions Handsome and Unhandsome*:

<sup>29</sup> R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, cit., p. xvi.

<sup>30</sup> S. Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, cit., pp. 6-7.

<sup>31</sup> R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, cit., p. xiii.

Moral Perfectionism's contribution to thinking about the moral necessity of making oneself intelligible (one's actions, one's sufferings, one's position) is, I think it can be said, its emphasis before all on becoming intelligible to oneself, as if the threat to one's moral coherence comes most insistently from that quarter, from one's sense of obscurity to oneself.<sup>32</sup>

Since its core lies in a form of blindness, in a lack of self-intelligibility, the story of *Better Call Saul* – despite the mixed tone of the series – would therefore find its true counterpart more in the tragedies and melodramas studied by Cavell<sup>33</sup> than in the comedies. The same could be said of all the other television series mentioned above.

<sup>32</sup> S. Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, cit., p. xxxi.

<sup>33</sup> In addition to the texts already cited, see S. Cavell, *Contesting Tears: The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.



Pietro Bianchi\*

## Filming Capital, Masking Democracy: Cinema and the Politics of Appearance

### Abstract

This essay rethinks cinema's political vocation through a Marxian theory of appearance. Reconstructing the passage from civil society to the State, it argues that modern democracy functions as a scene of masking, where the antagonisms of capitalist society are re-presented as the universality of citizenship. Drawing on Sohn-Rethel's notion of "real abstraction," Rubin's account of value, and a Lacanian reading of fetishism as imaginization, the article contends that cinema is not merely a medium to represent exploitation but a "science of appearance" capable of staging how mediation is naturalized as immediacy. The methodological core is an inquiry into montage—from Eisenstein's unrealized Capital project to Alexander Kluge's *News from Ideological Antiquity* (including Tom Tykwer's "The Inside of Things")—to show how associative construction can "open" the commodity and make visible the hidden networks of production, circulation, and belief that sustain democratic equality as semblance. The conclusion posits a double bind: film can reproduce fetishism by pacifying conflict, yet it can also interrupt it by converting surfaces into sites of proof, thereby re-politicizing spectatorship and illuminating democracy's dependence on capitalist appearance.

### Keywords

Cinema and politics, Commodity fetishism, Real abstraction, Democracy, Capitalism.

### 1. Civil Society and the Illusion of Universality

The relationship that Marxian thought maintains with the sphere of citizenship, democracy, and therefore with the State, is, as is well known, a matter of great complexity. When in 1843 Marx wrote the *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law*,<sup>1</sup> he focused above all

\* University of Florida

on the concept of civil society (*Bürgerliche Gesellschaft*). Civil society is the sphere in which proprietary individuality, theorized by modern bourgeois political thought, expresses its freedom only in a formal and abstract sense, through a network of relations that appear free but are in fact regulated by the domain of private law. It is only through a complex system of mediations – bureaucracy, administration, and the network of professional corporations – that civil society can articulate its truth-content in the universal sphere par excellence, namely, the State.

This idea, according to which, in Hegel, the State becomes the higher synthesis that sublimates and resolves the private contradictions of civil society by universalizing them, belongs, in Marx's view (who is critical of this position), to the sphere of mere appearance. The principle whereby in civil society the private dimension is organized by the jurisprudence of the contract between formally free individuals, who attain a universal dimension only once this sphere is sublimated into the State, in fact forgets that "Society does not consist of individuals, but expresses the sum of the relationships and conditions in which these individuals stand to one another."<sup>2</sup> A sum of relations that, from the very outset, takes on the form of a disjunctive and conflictual bond rather than that of a unity sublimated in the State. It is here that civil society begins to assume the attribute of "bourgeois," and thus to embody only one part of society.

When, in *On the Jewish Question*, Marx returns to these themes, he adopts a vocabulary with a theological resonance: the heaven of politics is marked by a transcendence separated from the earthly sphere of civil society, where the material life of the individual is defined by the egoism of someone like the bourgeois, who "regards other men as a means, degrades himself into a means, and becomes the plaything of alien powers."<sup>3</sup> This is the constitutive split that characterizes modernity: on the one hand, the individual is a citizen of the State; on the other hand, as a member of society, he is a bourgeois who, driven by his own self-interest, exploits his fellow man, who, deprived of property (or better: expropriated of his property), is forced to sell his labor-power in exchange for a wage. This is why, according to the Marxist tradition, the passage from the bourgeois of civil society to the citizen of the State takes the form of an inversion of reality and masking: the society divided by the egoistic competition of private interests ends up appearing, in the sphere

<sup>1</sup> K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843), translated by M. Milligan and B. Ruhemann, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law*, in *Marx-Engels Collected Works*, vol. 3, Lawrence & Wishart, London 1975, pp. 3-129.

<sup>2</sup> K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (1857-58), translated by E. Wangermann, *Outlines of the Critique of Political Economy*, in *Marx-Engels Collected Works*, vol. 28, Lawrence & Wishart, London 1986, p. 195.

<sup>3</sup> K. Marx, *Zur Judenfrage* (1844), translated by C. Dutt, *On the Jewish Question*, in *Marx-Engels Collected Works*, vol. 3, Lawrence & Wishart, London 1975, p. 154.

of the State (and even more so in the democratic State), as if it were governed by the principle of the universality of citizenship.

## 2. Commodity Exchange and Real Abstraction

What we wish to focus on here is precisely the term *appearance*, around which Marx would construct the core of his mature argument in *Capital*.<sup>4</sup> Capitalist relations are torn by a fundamental division: in bourgeois society, two types of individuals confront one another – though by this point they are no longer the formally free individuals of *On the Jewish Question*, but subjects determined, even in their most intimate and unconscious behaviors, by the social class to which they belong. On the one hand are those who decide how the labor process is organized; on the other, those who, in order to survive, must sell their capacity to work to someone else (and who therefore, during the span of the working day, cannot decide how to use their own life – that is, their labor-power). Yet this antagonistic split that divides society is transfigured, in the sphere of circulation, into a context in which equality seems to reign – in that peculiar form that is the exchange of equivalents on the market.

How is it possible, then, that the tearing antagonism running through society should present itself, in the sphere of the market and of politics, as a pacified relation between equals? How is it that the divisions permeating society are erased, inverted, and come to appear as something other than what they really are – or, as Marx puts it, turned upside down? In what sense is the sphere of politics, of the State, of democracy not only the site of formal equality but also of dissimulation, deception, concealment, and masking? In what way does capitalism constitute a mode of production governed by appearances rather than by harsh and prosaic reality?

At this point, it is useful to recall the argument made by, among others, Alfred Sohn-Rethel who argued that the very form of democratic equality and even of rational thinking is inseparable from the abstraction produced by commodity exchange:

The formal analysis of the commodity holds the key not only to the critique of political economy, but also to the historical explanation of the abstract conceptual mode of thinking and of the division of intellectual and manual labor which came into existence with it.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (1867), edited by P. North, translated by P. Reitter, *Capital: Critique of Political Economy, Volume 1*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2024.

<sup>5</sup> A. Sohn Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit: zur Epistemologie der abendländischen Geschichte* (1972), translated by M. Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour. A Critique of Epistemology*, Macmillan, London 1978, p. 33.

The exchange of commodities is not only an economic act but also a “real abstraction”: it forces individuals, whatever their social position, to relate to one another as formally equal bearers of exchange-value. This abstraction, inscribed in the act of exchange itself, becomes the unconscious matrix from which juridical equality and the political form of democracy draw their legitimacy. What appears in the sphere of politics as the equality of citizens is therefore grounded in the abstract equality enacted daily in the market. The democratic community of formally free and equal subjects presupposes, and is sustained by, the fetishistic disavowal of the underlying relations of exploitation. In other words, the “freedom” of the citizen is made possible only because the market has already instituted a field where antagonism is displaced and refigured as equivalence.<sup>6</sup> Democracy, then, is not the overcoming of class division, but its ideological re-presentation in a form that conceals exploitation under the mask of equality.

### 3. Cinema and the Politics of Appearance

Our thesis is that in a social organization dominated by appearances, cinema can play a fundamental role. Not so much as an instrument of representation of social conflicts in society, as it is very often understood, but as a site in which phantasms, appearances, and images are elaborated in their most sophisticated form. This begins with the deconstruction of the commodity form – the locus par excellence in which the empirical dimension reveals itself as saturated with phantasms and deceptions – which, according to Marx, was the point of entry for understanding the capitalist mode of production. The basic idea is that the sphere of circulation, of politics, and today we might say of democracy, must be exposed in its phantasmatic dimension. And that to do so requires examining how this process of enchantment and production of belief actually functions.

The notion that cinema could serve as a medium where such a reflection might be developed is not, in fact, new. Nearly a century ago, Sergei Eisenstein set out to confront a problem that still resonates today: how can capitalism be represented on screen? After the success of *October* (1928), he began planning a film adaptation of Marx’s *Capital*. The project was never completed, but the notebooks he left behind – published in recent editions by Elena Vogman<sup>7</sup> – show the audacity of his attempt. Eisenstein understood that the central difficulty lay in the commodity. A commodity is not a simple object but a social relation: the visible surface

<sup>6</sup> On this point, see the first chapter of S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London 1989, pp. 1-56.

<sup>7</sup> E. Vogman, *Dance of Values: Sergei Eisenstein’s Capital Project*, Diaphanes, Zurich 2019.

of countless invisible mediations. Faithful to his constructivist conception of cinema, he imagined a montage that would refract the commodity into a multiplicity of images and then recombine them so as to reveal what fetishism ordinarily conceals. Film, he argued in his feverish prose, might disclose this enigma even to the most humble worker or peasant.

Although Eisenstein never realized *Capital*, the question he posed – how to make the complexity of the capitalist mode of production visible – has haunted cinema ever since. In the contemporary moment, with global value chains stretching indefinitely,<sup>8</sup> commodities circulating more freely than people, and the enigma of value becoming ever more opaque, the urgency of this question is only sharper. Since the 2008 financial crisis, a wave of artists, filmmakers, and theorists have returned to the problem of the capitalist image. Among them is Alexander Kluge, whose monumental nine-hour film *News from Ideological Antiquity* (2008)<sup>9</sup> directly stages the unresolved task of “filming *Capital*.”

At the core of Kluge’s project is the same paradox that troubled Eisenstein: the relationship between the commodity form – the elementary unit of capitalism – and its sensible appearance. A commodity seems immediate, natural, self-contained; yet it is the result of an elaborate socio-symbolic process. In an interview included in the film, quoting Ovid, Peter Sloterdijk calls it a metamorphosis: at once fluid and processual, yet fixed in the solidity of a priced object. The commodity’s true nature vanishes at the very point where it presents itself as an autonomous thing. Its immediacy is an effect of erasure, mediation disguised as presence, a social process masquerading as image.

This logic is exemplified in a short feature within Kluge’s film, directed by Tom Tykwer and aptly titled *The Inside of Things*. The sequence begins with a banal image: a woman runs past a building. The frame freezes, and for nearly ten minutes a voice-over isolates each detail of the shot – the intercom, the lock, the house number, the woman’s leather shoes, her handbag – asking where each came from, when it was invented, how it is produced. The frozen frame becomes a catalogue of commodities, each implying global trade, labor processes, and financial circuits. What first appeared as a simple everyday perception is suddenly revealed as the visible surface of vast and invisible networks. To “open up” a commodity in this way is to retrace its hidden itinerary: workers, designers, investors,

<sup>8</sup> S. Mezzadra, Brett Neilson, *The Politics of Operations: Excavating Contemporary Capitalism*, Duke University Press, Durham 2019.

<sup>9</sup> For a publication of some of the material of the film see: A. Kluge (with P. Sloterdijk, D. Dath, O. Negt), *Idéologies: des nouvelles de l'Antiquité. Marx – Eisenstein – Le Capital*, Théâtre Typographique, Paris 2014.

bankers, logistical infrastructures. All of these conditions are erased from immediate perception, and yet they silently structure it.

Eisenstein himself had already anticipated such an associative method. To move, as he provocatively wrote, “from a bowl of soup to the British vessels sunk by England,” he turned to the “Ithaca” episode of Joyce’s *Ulysses*, composed as 309 relentless questions and answers. This “catechistic” structure suggested for him a cinematic model of endless excavation, where every answer generates a further question. Fredric Jameson described Eisenstein’s vision as “a Marxian version of Freudian free association”<sup>10</sup>: a chain of hidden links leading from everyday experience back to the sources of production. Like Freud’s “navel of the dream,” such a method plunges vertically into the abyss of determinations, interrupting narrative continuity to stage instead clusters of associations charged with affect.

Eisenstein’s notebooks are full of such delirious examples. To depict the link between mechanization and unemployment, he imagined Shanghai streetcars with thousands of coolies lying across the tracks. To represent finance, he rejected images of stock exchanges in favor of “tiny details” worthy of Zola: a concierge moonlighting as a broker. To dramatize the contradictions condensed in a single commodity, he turned to silk stockings, where moralists, artists, industrialists, and exploited women workers were all entangled. Most famously, he drafted a scene in which a wife cooks soup, from which an associative chain unspooled:

Throughout the entire picture the wife cooks soup for her returning husband. NB Could be two themes intercut for association: the soup-cooking wife and the home-returning husband. Completely idiotic (all right in the first stages of a working hypothesis): in the third part (for instance), association moves from the pepper with which she seasons food. Pepper, Cayenne, Devil’s Island. Dreyfus. French chauvinism. Figaro in Krupp’s hand. War. Ships sunk in the port. (Obviously not in such quantity!!) nb Good in its non-banality – transition: pepper-Dreyfus-Figaro. It would be good to cover the sunken English ships (according to Kushner, 103 days abroad) with the lid of a saucepan. It could even be not pepper – but kerosene for a stove and transition into oil.<sup>11</sup>

What these examples dramatize is the method itself: beginning with the immediacy of an object, then unraveling the infinite regress of mediations that make it possible. As Marx observed, a commodity “seems, at first glance, like an obvious, trivial thing,” but then “it metamorphoses into a sensuous supersensuous thing”<sup>12</sup> that perception cannot grasp. A

<sup>10</sup> F. Jameson, *Marx and montage*, “New Left Review”, (58), 2009, p. 113.

<sup>11</sup> S. Eisenstein, *Notes for a Film of Capital*, translated by M. Sliwowski, J. Leyda and A. Michelson, “October” (2), 1976, p. 17.

<sup>12</sup> K. Marx, *Capital: Critique of Political Economy, Volume 1*, cit., p. 47.

bowl of soup, a pair of stockings, even a smartphone: each becomes a portal to the world-system of extraction, production, and logistics that remains absent from the finished object.

It was Isaak Illich Rubin<sup>13</sup> who, in the 1920s, first emphasized that the processes of enchantment, mystification, and fetishistic inversion – the very opacity and dissimulating quality of the commodity – should not be dismissed as a secondary or cultural superstructure, peripheral to the functioning of capitalism. On the contrary, they constitute a crucial foundation for understanding Marx's theory of value. The metamorphosis through which surplus-value, extracted across innumerable sites and dispersed temporalities, appears in the form of an objective property of things is not a matter of ideological deceit but a structural necessity. It is the very condition under which capitalist exploitation becomes manifest.

In Lacanian terms, commodity fetishism – understood as the translation of relations of domination from being direct, personal, and visible into relations that are objective (*sachlich*) and naturalized – can be seen as a process of imaginization. This transformation is not incidental: it is inherently visual. The way capitalism appears, the way it takes on a perceptible form, is itself the means through which its asymmetric structure of exploitation necessarily inscribes itself in the sensible world. In other words, capitalism is transposed into an image precisely through this process of fetishistic displacement.<sup>14</sup>

For cinema, then, the problem is not simply how to depict exploitation, antagonism, or value “as they really are.” The challenge is to think the necessity of appearance itself: to make visible the very logic by which capitalism disguises mediation as immediacy. Cinema, in this sense, becomes a science of appearance.

If democracy, in the Marxist tradition, is inseparable from the sphere of appearance – where the contradictions of society are transfigured into the illusion of equality – then cinema can provide a privileged standpoint from which to interrogate this paradox. In democracy, the bourgeois divisions of civil society are displaced into the sphere of citizenship, where all appear as equals. But this equality is itself an effect of masking: the antagonisms that divide society are not abolished but re-presented under the sign of universality. Cinema, by staging and deconstructing appearances, makes it possible to reveal both sides of this process: the power of images to conceal and pacify, and their capacity to expose and unravel.

<sup>13</sup> I. I. Rubin, *Очерки по теории стоимости Маркса* (1924), translated and edited by S. Takenaga, *Essays on Marx's Theory of Value. Conceived as a Variorum Edition*, Brill, Leiden 2025.

<sup>14</sup> See P. Bianchi, J. H. Wiebe, *Lexicon for an Image of Capital*, “South Atlantic Quarterly”, 124 (4), 2025.

In this sense, cinema allows us to think democracy not simply as the institutional form of political equality, but as a field of phantasmatic operations where belief, deception, and ideology are manufactured. To confront the images of democracy critically is thus to recognize their double function: they can serve the fetishism of capital, presenting a reconciled world of exchange and equivalence, but they can also break open the surface, showing the fractures and antagonisms that lie beneath. The wager of a Marxist theory of cinema is that, by turning appearance into an object of inquiry, film can illuminate how democracy itself is caught in the play of visibility and concealment that defines capitalist modernity.

## Bibliography

- Bianchi P., Wiebe J. H., *Lexicon for an Image of Capital*, "South Atlantic Quarterly", 124 (4), 2025.
- Eisenstein S., *Notes for a Film of Capital*, translated by M. Sliwowski, J. Leyda and A. Michelson, "October", 2, 1976.
- Jameson F., *Marx and montage*, "New Left Review", 58, 2009.
- Kluge A. (with P. Sloterdijk, D. Dath, O. Negt), *Idéologies: des nouvelles de l'Antiquité. Marx – Eisenstein – Le Capital*, Théâtre Typographique, Paris 2014.
- Marx K., *Capital: Critique of Political Economy*, Volume 1, edited by P. North, translated by P. Reitter, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2024.
- Marx K., *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (1857-58), translated by E. Wangermann, *Outlines of the Critique of Political Economy*, in *Marx–Engels Collected Works*, vol. 28, Lawrence & Wishart, London 1986.
- Marx K., *Zur Judenfrage* (1844), translated by C. Dutt, *On the Jewish Question*, in *Marx–Engels Collected Works*, vol. 3, Lawrence & Wishart, London 1975.
- Marx K., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843), translated by M. Milligan and B. Ruhemann, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law*, in *Marx–Engels Collected Works*, vol. 3, Lawrence & Wishart, London 1975.
- Mezzadra S., Neilson B., *The Politics of Operations: Excavating Contemporary Capitalism*, Duke University Press, Durham 2019.
- Rubin I. I., *Essays on Marx's Theory of Value. Conceived as a Variorum Edition*, edited by S. Takenaga, Brill, Leiden 2025.
- Sohn-Rethel A., *Geistige und körperliche Arbeit: zur Epistemologie der abendländischen Geschichte* (1972), translated by M. Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour. A Critique of Epistemology*, Macmillan, London 1978.
- Vogman E., *Dance of Values: Sergei Eisenstein's Capital Project*, Diaphanes, Zurich 2019.
- Žižek S., *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London 1989.

Maria Calabretto\*

## Can We Still Talk about Cinema? Screens, Movie Theaters, and Streaming Platforms

la caverna-donna-sogno si è esalata in una cometa che sfasciandosi è ripiovuta sul vasto mondo.  
Ne sono nate le mille sale, buie nel buio delle notti, ma dall'occhio rutilante,  
sotto venti e piogge, in agglomerati urbani o in mezzo ai campi.  
Andrea Zanzotto, *Ipotesi intorno a «La città delle donne»*  
di F. Fellini

### Abstract

Cinema has transformed its role with the rise of personal devices and digital platforms. While the cinematic experience—defined by immersive moving images and the collective environment of the movie theatre—once played a central role in shaping social and cultural imaginaries, the proliferation and fragmentation of screens have significantly diminished its cultural authority. By examining this turning point, this study aims to investigate the limitations of contemporary cinematic experience and to consider whether alternative forms of immersion and new cinematic environments, such as virtual reality, may assume a comparable cultural and social function.

### Keywords

Cinematic experience, Aesthetic community, Platform, Device, Virtual reality.

Cinema has created shared imagery, myths, and celebrities by which different generations have identified and forged their identities. Consider the phenomenon of Hollywood *stars*, where certain actors have always been mythologized and revered by crowds of people. Cinema has thus created cultural references, beliefs, and shared emotions. Pertinent examples of this are seen in the impact of films such as *Harry Potter* (2001-2011), *The Lord of the Rings* (2001-2003), and the *Star Wars* series (1977-2019), to name some of the most famous examples. Here, we can already notice the importance of films in the construction of fantasies or idols across several generations<sup>1</sup>. Cinema

\* Institut Catholique de Toulouse

<sup>1</sup> T. Brabazon, *We'll always have Tatooine?: Star Wars and writing a popular memory*. in

has thus established itself as an opportunity, not only for entertainment or cultural enrichment, but also for sharing, meeting, and interacting with other human beings in a specific place – the movie theatre – thereby creating an occasion for identifying with experiences and stories different from our own. In this *suspension* that cinema allows us to achieve, fostered by the darkness of the theatre, we are thus immersed in situations different from our daily lives, allowing us to experience new situations and stories.

From the advent of home cinema and television, as well as various media such as VHS and DVDs, which have been superseded by today's platforms (including Netflix, Disney+, and Prime Video) and reformulated display screens, the cinematic experience has undergone a radical transformation beyond the traditional theatre experience. This aspect is not only verifiable in the use of different techniques of filmmaking, which the diversification of screens has produced, but the film industry also has to deal with different production requirements and different interlocutors. However, most importantly, the *film experience* itself for the viewer, in front of the screen, has fundamentally changed. Viewers can now watch the same films outside of the cinema, at home, on planes, on public transport, etc., all because of the various portable devices. This *change of venue* has consequences not only in terms of viewing quality and the varying abilities to *immerse* oneself in the film, but also in the fact that cinema has lost its ability to create *shared places* – movie theatres – which shape not only our experience of the film, but also our way of conceiving the *other* with whom we relate while in front of the screen. There is a need, then, to consider an urgent and deeply contemporary problem: the loss of a shared space and a sense of *belonging* to a community, in which the cinema experience has become almost exclusively reserved for an *elite* or avid cinephiles, rather than a community or culture<sup>2</sup>.

Based on these observations, the question I want to focus on is: can cinema still act as a “social glue”, as a dispositive of social cohesion, if it no longer constitutes a shared experience within the common space created for that purpose, the movie theatre? Considering that cinema nowadays is dispersed across multiple devices and settings, does this require a new form of experience and attention, implying an accompaniment with new technologies (VR, AR, new devices, etc.) and new spaces (such as

“Australian Journal of Communication”, n. 26, 1999, pp. 1-10; G. Patsiaouras, *The inter-generational art branding of the Star Wars saga: may the myth be with you!*, in “Arts and the Market”, n. 12 (1), 2022, pp. 84-101.

<sup>2</sup> Let us mention, for example, the famous film *Nuovo Cinema Paradiso* (Giuseppe Tornatore, 1988), in which the cinema occupies a special place in the life of the town, serving as a gathering point where people cry and laugh together, and where – to quote the film – “misfortunes and miseries are forgotten.” Through the magic of cinema, a community is created, thus becoming fully integrated into the public space.

new kinds of theatre and virtual environments)? Further, with the changing conditions of cinema viewing, is the experience of *suspension*, the immersion in scenarios or in situations different from our daily lives, still possible? If cinema once had the power to bring people together, creating an identification with different characters and circumstances, what has changed now that the cinematic experience is no longer confined to a single place or a single device with multiple viewers?

The attempt to find tools, if not to resolve these issues, then at least to orient ourselves within them, seems to be the most urgent, since what is at stake is our ability to live out formerly available paths toward shared experiences. There is a loss of feeling the same sensations and emotions, and to confront the situations presented on screen together, as a community. Rather than *being projected*, the audiovisual content is now *played*, taking on a form that is not only fragmented but also subject to our control, allowing us to navigate back and forth through the frames of the film. Watching a movie or a video alone thus reinforces the absence of bonds that characterizes our current community life. Thus, due to this problem, research into a new type of filmic and aesthetic experience is required. I argue that this change in the communal mode of viewing creates different imaginaries, rendering obsolete the power of the ‘seventh art’ to bring people together, to cancel out (or at least set aside) certain divisions between individuals.

## 1. The Community Experience and the Movie Theatre: Rethinking a Paradigm

After all, people usually go to see movies together. The crisis in cinema is not only the consequence of the introduction of devices that allow solitary viewing, or of economic reasons, such as the cost of tickets, but also the result of the impoverishment of forms of socialization that characterize our era and corrode that fundamental adverb, *together*, which we never dwell on enough. This is why watching a film using means of reproduction that encourage solitary viewing – such as TV, old videotapes, DVDs, Blu-rays, files downloaded from Netflix and *streamed* on tablets, and all the other methods that technology offers us and will offer us in the future – not only entails different sensory qualities, depending on the size of the screen, the fidelity of the colors, the sharpness, the definition, the audio, and so on, but is also *hermeneutically* different.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> A. Tagliapietra, *Filosofia dei cartoni animati: una mitologia contemporanea*, Bollati Boringhieri, Torino 2019, pp. 22-23. The translation is mine.

In this passage, Andrea Tagliapietra highlights several points that are particularly relevant to my analysis: the introduction of new technologies, the economic factor, and above all, the *impoverishment* of the forms of socialization that afflict our contemporary world. Cinema is no longer a place and an event useful for building our community life, where the roles we usually play in our daily lives disappear, due to the fusion that takes place between us and the images. This suspension takes place *collectively*, as we become part of a community participating in the same event. Further, because we are moved by the images themselves, our emotions are therefore not only shared with others but also are generated and amplified by the person laughing or crying beside us. I do not claim to deny that this emotive response can also occur through solitary viewing devices, but I maintain that such sharing is fundamentally different from the viewing experience of a group of individuals gathered in the same space.

The “*aesthetic community*”<sup>4</sup>, as conceived by Mikel Dufrenne, is described as a group of individuals with different experiences and emotional backgrounds who participate in the same event. What I am indicating is that the *aesthetic community* is disappearing or, at the very least, undergoing a profound reconsideration. The centrality of the “physical” community, which participates in an event in the same room, is supplemented now by online communities and social media, which serve as places for discussion and for sharing comments on films. Let us consider, for instance, platforms such as Mubi, which provide a space for users to comment on and rate films. Such platforms may create spaces for the exchange of opinions and criticism, yet they lack the “sense of belonging” that defines the cinematic experience – where we laugh, cry, and become emotionally charged *together*. The experience we have is not only different in terms of the quality of the screen, the sound, or the intensity of our attention, but also because in this community of viewers, we share the same emotions and encounter them together. Viewers participate in the film in person, perceiving their own movements and reactions to what appears on screen. These aspects *influence* the entire cinematic experience. The introduction of television and individual devices thus divides “the crowd of strangers that once sat in the dark side by side into a multitude of one”. As a result, “watching a film began to resemble a traditionally individual experience such as silent reading. [...] Knowing that someone else is probably watching the same show is not enough to cancel out the enormous difference between these

<sup>4</sup> M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, PUF, Paris 1953; eng. trans. by E. S. Casey, A. A. Anderson, W. Domingo, L. Jacobson *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, Northwestern University Press, Evanston IL 1973, p. 68. Italics are mine.

two experiences.”<sup>5</sup> The *projector-film-theatre*<sup>6</sup> complex disappears, resolving itself into different dialectics. Referencing, for example, to a film about the Holocaust, Julian Hanich tells us: “Needless to say, had I watched the film alone these thoughts and emotions would have been highly attenuated, even inexistent. It was the collective constellation of the movie-theatre that conjured up this complex mixture of cognitions and emotions.”<sup>7</sup> The relationship between the viewer, the film, and the entire audience is reconfigured by the fact that the relationships are attenuated, made weaker.

Cinema today is expanding its borders, but also risks losing its identity. When we see a film – or something similar to a film – on YouTube or on a mobile phone, are we still in the terrain of cinema, or have we moved elsewhere?<sup>8</sup>

When we have the experience of a theatre, we have a place where people, citizens, share and take part in common experiences. Nowadays, access to films is different: more direct, simpler, more immediate. All one has to do is directly search for a film on a platform, thus eliminating the dimension of waiting and anticipation associated with a film. In this environment, the viewer inhabits a space and participates in a collective ritual, responding to the images presented to them. Cinema finds new spaces, a new audience. The techniques used for cinema, for example the shots, are also changing. As Francesco Casetti points out, it is the cinematic experience itself that is being modified, favoring isolation, non-sharing, and univocal reliance on our tastes and what is proposed to us by the algorithm of these platforms based on them.

In this sense, Hanich talks about a “*we-intention*”<sup>9</sup>, where viewers share opinions, thoughts, and emotions that are then modified by the group of viewers themselves. It is an *aesthetic community* that focuses and relates – thanks to the use of a particular frame – on the same object. Viewers can negatively or positively influence my vision, and the film presents itself as a *social space* where bonds are created, where we are together, and where my experience is continuously modified by the context, the number of viewers, whether I know them, and how they respond to certain stimuli. A *common feeling* is emerging, a way of feeling and experiencing the same event, and, upon leaving the cinema, a physi-

<sup>5</sup> G. Pedullà, *In Broad Daylight. Movies and Spectators After the Cinema*, Verso, London-New York 2012, p. 66.

<sup>6</sup> F. Casetti, *The Lumière Galaxy. Seven Key Words for the Cinema to Come*, Columbia University Press, New York 2015.

<sup>7</sup> J. Hanich, *The Audience Effect: On the Collective cinema experience*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2018, p. 6.

<sup>8</sup> F. Casetti, *Filmic experience*, in “Screen”, n. 50 (1), 2009, p. 58.

<sup>9</sup> J. Hanich, *The audience effect*, *op. cit.*, p. 55.

cal space for exchange and criticism of the film is created, made possible by the dialogue between viewers and their reactions.

## 2. What Transformations Have Occurred, and What Are Their Implications for the Democratic Space?

### 2.1 The Space and the Time of the Cinematic Experience

With the viewing of audiovisual products on different displays, “the time and space of enjoyment become personal and subjective, no longer collective and shared as they are with television and cinema.”<sup>10</sup> Cinema, especially in the post-pandemic world, can assume an important role as a meeting place, as it is a place where a shared experience is lived<sup>11</sup>. It creates an opportunity for a social and emotional experience that has, among other things, significant psychological benefits<sup>12</sup>. A different kind of empathy is cultivated, a shared sense of community, joy, laughter, and tears experienced collectively by a group of individuals. “At the cinema, in fact, provided that it is a good cinema (capable of producing a true aesthetic experience), none of us is ever simply a ‘spectator’ of the event. We all become, in the proper sense of the term, ‘part’ of the very *same* experience.”<sup>13</sup>. Cinema, therefore, forces me to accept the game that consists of watching the moving images while being part of the spectacle they create, putting aside the divisions that exist between individuals. The audience that gathers in front of the screen is not, in this way, an undefined set of different relationships, but a “*We*” that is preparing to perform the same act, that of watching and being captivated by the screen. The cinematographic work creates social bonds, a unity in which conflicts and disagreements are set aside for the duration of the viewing. In the time and space of cinema, a participation is cre-

<sup>10</sup> M. Masullo, *Nuove modalità di fruizione della generazione Z: il cinema tra piattaforme e frammenti*, in “Futuri”, n. 22, 2024, p. 182. The translation is mine.

<sup>11</sup> Cfr. M. Harrod, S. Leonard, D. Negra, *Introduction: Romance and social bonding in contemporary culture - before and after COVID-19*, in M. Harrod, S. Leonard, D. Negra (ed. by), *Imagining “We” in the Age of “I”: Romance and Social Bonding in Contemporary Culture*, Routledge, Oxfordshire 2021, pp. 1-28.

<sup>12</sup> “Specifically, oxytocin, a hormone correlated with social bonding and trust, has been found to increase during joint movie-watching experiences”, in J. Hutson, *Shared cinema experience and emerging technologies: Integrating mixed-reality components for the future of cinema*, in “Arts & Communication”, Vol. 1/2, 2023, p. 2.

<sup>13</sup> M. Donà, *Abitare la soglia: cinema e filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 20. The translation is mine.

ated in which the group is united in front of the object, experiencing a *common perception*.

The keyword here I would like to emphasize is *performance*, which I believe is essential for understanding the contemporary problem of individualized cinematic experience. According to Casetti, when cinema is transferred to new devices, the images become more inconsistent and unstable. This changes the narrative part of the experience and the *shock* it can provoke, as well as the profile of the viewer. We observe that the viewer's attention span is shortening; we are losing concentration and cannot immerse ourselves totally in the film, remaining on the surface instead. Rather than being *immersed* in a space, we *interact* with the flow of images using different platforms, reshaping them according to our preferences and ways of viewing. Even when we interact with films, the frames are less substantial; they are no longer confined to a shared public space and are losing their consistency. We can play and pause the images according to our preference, fragmenting the film-watching experience. If, from a certain point of view, the viewer is more active, as in contemporary art, the film becomes a performance, where he or she mobilizes a different kind of attention in front of the images, involving a different space and environment<sup>14</sup>. "An image may make itself available to a crowd or to an individual, in a public space or in private [...]: if each of these cases, an image acquires different valences, both experiential and political"<sup>15</sup>.

The instability of the bond proposed by the cinematic experience is not applied to collective action, common *praxis*, or a project, yet despite this lack of *praxis*, it constitutes us and has constituted itself as a place of encounter, of critical thinking, where everyone can be welcomed as part of the audience. Upon entering the theatre, we implicitly accept the other members of the audience, fostering an understated sense of reciprocity and solidarity among the individuals. This creates a form of social group based on a shared viewing of the cinematic work in a defined time and space. However, with the "relocation" of the cinema, from movie theatres to smartphones and computers, these communal works of audiences and theatre are divided into individual pieces. The creation of a social group is therefore impossible, as there is no physical space or time in which bonds between individuals can be formed.

## 2.2 Attention and Immersion in New Visual Modalities

The changes in cinema viewing involve both the shared space and our viewing of the film. Thus, not only *where* and *with whom* we

<sup>14</sup> Cfr. F. Casetti, *The Lumière Galaxy*, *op. cit.*, pp. 8-13.

<sup>15</sup> Ivi, p. 13.

watch a film, but also *how* we watch it. If, as already mentioned in the previous paragraphs, watching a film in a theatre involves a beginning in the darkness, the exchange of having paid for a ticket, and the other seemingly “ritualized” behaviors proposed by the cinema, all these individual acts together solicit a greater level of attention for the cinema goer. But what can we say about the act itself of viewing films on any type of screen, outside of these intentional cinema activities?

“At the cinema, we *are* rather ‘in’ the story, and that is why we really feel and act.”<sup>16</sup> But when watching a film on a smartphones screen, can we say that we are involved in the story presented by the images? When watching a film on a computer and holding a phone in our hands (the so-called *dual-screen phenomenon*), does the same phenomenon of immersion occur, given that viewers are placed in an environment surrounded by different stimuli? “Cinema also holds its power in being able to make us feel ‘other than what we are, while still being what we are,’”<sup>17</sup> in that “our body comes from cinema, from the experience we have as spectators, at the cinema, radically transfigured and made to coincide with the darkness of the theatre, which the bodies illuminated on the screen never cease to wound”<sup>18</sup>. The link between the darkness, the screen, and the specific bodily position is thus broken, as our gaze and attention are involved in a set of noises, solicitations, and different visual and auditory stimuli. The darkness, the silence of the theatre, and the presence of a single large screen prove to be other central components, conducive to directing our gaze and facilitating the contemplation of the images that are thus created through the screen.

“Television episodes are designed with the understanding that viewers may not be fully focused, leading to redundant and easily followed storytelling.”<sup>19</sup> Cinema, on the other hand, demands a different kind of attention and effort from us, especially from an emotional point of view. We experience cinema and the spectacle it presents to us, immersing ourselves in the aesthetic experience that is created between our attention and the art presented. We experience infinite lives, infinite situations, *infinite* paths. In the cinema, we have the opportunity to experience ever-new existences, given that, in the darkness of the theatre, the viewers *entrust* themselves to the movement presented on the screen. Through the fragmentation of the cinematic experience into the solitary portable screen viewing, we risk no longer being absorbed by the film but only

<sup>16</sup> M. Donà, *Cinematocrazia*, Mimesis, Milano-Udine 2021, p. 13. The translation is mine.

<sup>17</sup> Ivi, p. 16.

<sup>18</sup> Ivi, p. 47.

<sup>19</sup> J. Hutson, *Shared cinematic experience and emerging technologies*, op. cit., p. 3.

enjoying its quick, superficial distraction, rather than the participatory aesthetic experience of cinema.

### 3. Conclusions: The Future of Cinema and New Visual Spaces

The guidelines we want to establish for this debate on cinema and its role in society reflect the problems presented by the cinematic experience today, which is no longer confined to movie theatres alone. With the advent of personalized home viewing, not only has the type of immersion that occurs with the work and identification with its characters changed, but the communal experience that takes place in the theatre has been, if not eliminated, radically altered. We no longer experience emotions *together*, but at home, following a personalized viewing experience, according to our tastes and rhythms. The question I want to leave open in this article is the following: given that cinema has changed and no longer serves – or in a diminished role – the purpose of bringing people together and exposing them to otherness, is it possible to consider other types of viewing experiences, such as those offered by virtual reality, as a successor to this lost or diminished aspect of cinema regarding civic education and community building?

I would therefore like to conclude our reflection with a question about the other forms of creation that new media present us with. I refer, for example, to Gonzáles Iñárritu's work *Carne y Arena. Virtually Present, Physically Invisible* (2017)<sup>20</sup>, in which the spectator is allowed to take part in the crossing of some Mexican migrants to the United States of America, trying to avoid the American border police. In this work, “the feeling of ‘presence’, of ‘being there’, is very intense”<sup>21</sup>: we are participants, we do not just see this event, we feel it, we are involved in it – we take part in it deeply. We are thus fully immersed in a story that we can now seemingly experience *firsthand* rather than merely observe as *viewers*. This art installation not only maintains its role as an event, encouraging participatory debate and the emergence of critical discussion, but also serves as a profoundly immersive space. *Carne y Arena* is experienced with a group of spectators who, having left their smartphones and other electronic devices at the entrance, immerse themselves 360 degrees within the experience presented. It is an *empathic-machine*<sup>22</sup> that allows us to deeply and

<sup>20</sup> Cfr. <https://phi.ca/en/carne-y-arena/> (last visit: 29.08.25).

<sup>21</sup> A. Pinotti, *Alla soglia dell'immagine: da Narciso alla realtà virtuale*, Einaudi, Torino 2021, p. 174. The translation is mine.

<sup>22</sup> The expression “empathy machine,” used by the critic Roger Ebert to describe film, was used by the filmmaker Chris Milk in a 2015 TED Talk in reference to VR. See *Chris Milk: The Birth of Virtual Reality as an Art Form*, [https://www.ted.com/talks/chris\\_milk\\_the\\_birth\\_of\\_virtual\\_reality\\_as\\_an\\_art\\_form](https://www.ted.com/talks/chris_milk_the_birth_of_virtual_reality_as_an_art_form) (last visit: 29.08.25).

personally experience what, in this case, a migrant feels when leaving their country.

With our attention captured in a 360-degree spectrum, neither directed towards a frame nor dispersed among a multitude of distractions, if the frame somehow prevents the work from being canceled out/dissipated by a confrontation with the world, in *Carne y Arena*, the work becomes the world<sup>23</sup>. We thus live a powerful, impactful experience together. “As spectators, we ‘throw ourselves’ into the scene because we want to become ‘subjects’ at all costs.”<sup>24</sup> The installation is physical. The spectator is actually and fully present in the story, creating a deep, emotional connection with the narrative being presented. There is an encounter with otherness, a shock is made, to which the spectator cannot help but respond actively.

Beginning with *Carne y Arena*, which presented a new film experience that goes beyond the fragmented, individualized, and perhaps more superficial way of enjoying films that seems to be more prevalent today, it seems that we can also find other alternative ways of watching films that may help to avoid this degradation – at least partially. We briefly touched on the role of virtual reality through Iñárritu’s work, but other avenues of research could be opened by analyzing other viewing devices, such as the *Google Glass* or *Apple Vision Pro* – with its 180-degree, 3D and Spatial Audio experience – as well as the new spaces in which the filmic and, more generally, the entertainment experience now takes place. For example, consider *The Sphere* in Las Vegas<sup>25</sup>, which presents a new type of “immersive show”. This theatre, which was specially designed to maximize the immersive experience and feature the world’s largest exterior screen, has encountered significant challenges. The 17,000 spectators sitting inside this sphere can enjoy an ultra-high-resolution show with perfect focus on a curved display, which immerses you in a deep visual experience. This screen, combined with the 4D effects possible in this space (e.g., wind, changing air conditioning temperature, fog, etc.), the best possible sound (including infrasound that you can feel, but not hear, simulating ultra-sensory effects), and different types of lighting, can create an unimaginable variety of shows. This new music and entertainment arena offers an experience that cannot be compared to that of traditional theatres.

<sup>23</sup> Cfr. A. G. Iñárritu, *Carne y Arena. Quaderno della Fondazione Prada #12*, Fondazione Prada Publisher, Milano 2017.

<sup>24</sup> L. Acquarelli, *Lo Spettacolo del re-enactement e il tempo critico della testimonianze in Carne y Arena di Inárritu*, in “EC Rivista Italiana di Studi Semiotici” XIV, n. 30, 2020, p. 234. The translation is mine.

<sup>25</sup> Cfr. <http://www.thesphere.com> (last visit: 21.10.25).

In my view, the advance of the *Sphere* and other viewing technologies makes us question the role of cinema theatres: should we rethink them and propose a new type of communal experience that we cannot currently have at home? Even though a place such as *The Sphere* fails to play the same role in a community as a classic cinema theatre – due to its high price and huge dimensions – where can we find a communal place that offers a deeply immersive experience and allows us to build shared myths and stories?

In addition, I would like to raise a further question and suggest a possible solution to this issue by mentioning another film experience that has already changed our perception of film. In Netflix's *Black Mirror: Bandersnatch*<sup>26</sup>, the viewer can interact with and influence the plot presented on the screen. As we specified in the first part of our paper, with this kind of movie, the content is not only projected, but played, and the spectator can interact with the plot and decide its progression, fragmenting and controlling all filmic experience. Further, even from an institutional point of view, the role of immersive play regarding the viewing experience is seen when the place, format, and means change once again in considering *immersive* experiences at festivals such as Tribeca in New York or Cannes, where there is a dedicated section to virtual reality. The increasing awareness of virtual reality and new media, which is also evident at an institutional level, demonstrates that their importance is steadily increasing.

Following our interrogation about this new kind of media, I ask myself, at the end of our reflection, whether this experience of shock that cinema has always sought to convey can be experienced at home, during a distracted viewing of a film, often interspersed with other noises or daily chores, or whether it must find other forms of expression, such as augmented or virtual reality, which albeit profoundly different from the form of cinema, may contain the immersion we seek. If cinema becomes a multiple, delocalized, fragmented practice, in which there is no longer a collective experience of the image, it is therefore necessary to redefine the very notion of the cinematic event and ask whether it is still relevant for contemporary practices of social cohesion. Partial answers to these issues can be found in new augmented or virtual reality media, despite their differences from the cinematic experience. While virtual reality viewings offer an increase in immersion, do they attempt to recreate shared spaces and the experience of radical immersion in otherness presented by a

<sup>26</sup> *Black Mirror Bandersnatch* (David Slade, 2018). Cfr. G. Santaera, "Black Mirror – Bandersnatch and/as Intermedial Performativity through TV Series, Cinema and Digital Transcodification", in M. Fusillo, D. Legge, M. Lino, M. Petricola, G. Rossini (ed. by), *New Approaches to Transcodification: Literature, Arts, and Media*, De Gruyter Brill, Berlino 2025, pp. 227-236.

screen or a viewer? From the analysis of how new ways of experiencing cinema have changed our perception of the *other*, presented on screen, and the *other*, as another viewer sitting next to me, I want to leave the question open as to whether the *empathetic role*<sup>27</sup> that cinema has played should now be entrusted to other types of experience, such as virtual or augmented reality. If cinema has created shared spaces that are useful for the formation of democratic communities, stimulating dialogue and promoting shared experiences where differences between individuals seem to be set aside, can it still play this role, given the contemporary problems I have highlighted, or is it now necessary to turn to other, more immersive practices?

<sup>27</sup> Cfr. V. Gallese, M. Guerra, *Lo schermo empatico: Cinema e neuroscienze*, Raffaello Cortina, Milano 2015.

Alessandro D'Antone\*

## Da Althusser a Polanski: temporalità differenziale e infrazione della teleologia nella pedagogia materialista di *El Nost Milan*\*\*

### Abstract

This article offers a critical analysis of *El Nost Milan* by Carlo Bertolazzi (1893), reread in light of Louis Althusser's essay "The 'Piccolo,' Bertolazzi and Brecht. Notes for a Materialist Theatre" (1962), later included in *For Marx* (1967). Althusser's interpretation highlights how the dramaturgical structure of the play is grounded in the coexistence of heterogeneous temporalities and in a structural disjunction between consciousness and material reality. Far from being a mere example of verist theatre or popular melodrama, *El Nost Milan* emerges as a scenic dispositif that renders visible the ideological conditions of subjectivation. The absence of catharsis and the fragmentation of the plot produce, for the spectator, an experience of rupture and estrangement that undermines the myths of bourgeois consciousness and opens onto the possibility of a materialist pedagogy. On this basis, the article proposes reading the drama as an exemplary text of critical pedagogy, in which education is not founded on the transparency of consciousness but on interruption, incompleteness, and the tension between what is shown and what remains structurally absent. From this perspective, a cursory comparison with Roman Polanski's *Carnage* (2011) resonates in showing how the dissolution of any conciliatory expectation and the cyclical reiteration of conflict can acquire pedagogical significance by laying bare the opacity of social relations and the insufficiency of dialogical rationality. *El Nost Milan* thus makes it possible to conceptualize education not as the transmission of contents or the formation of a unified subject, but rather as the staging of a discontinuity: an experience that reveals the ideological mediation of every formative process and redefines pedagogy as a practice of critical dislocation within the structures of history and society.

\* Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia.

\*\* The research for this article was funded through PRIN 2022 (Project: "Towards the History of a Heterodox Tradition in Analytic Philosophy: Transformative, Humanistic, Conversational") and PRIN PNRR (Project: "Utopian images: cinema as the building of an inclusive democratic citizenship"), Unione Europea – Next Generation EU, MIUR – Ministero dell'Università e della Ricerca, Italia Domani – Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza.

**Keywords**

Critical pedagogy, Ideology, Performativity, Rupture, Subjectivation.

**1. La pedagogia implicita in *El Nost Milan***

Con il presente lavoro intendiamo mostrare come la lettura althusseriana di *El Nost Milan* possa fornire un modello teorico per una pedagogia critica della discontinuità, capace di ripensare la relazione fra ideologia, temporalità e dispositivi educativi articolando altresì un percorso che, dopo un primo inquadramento dell'opera e della sua ricezione, approfondisca la lettura di Althusser e ne esplori le implicazioni pedagogiche pure attraverso un confronto con il cinema di Roman Polanski.

Carlo Bertolazzi (Milano, 1870-1916), drammaturgo milanese di origini borghesi, fu autore di un teatro dialettale realistico e corale che mise in scena il sottoproletariato urbano lombardo con uno sguardo partecipe e condotto attraverso un'etica verista. Cresciuto in un ambiente agiato e formatosi a Pavia in un clima goliardico, non fu vicino al socialismo né al movimento operaio, ma seppe cogliere e restituire con precisione ambienti, linguaggi e relazioni della Milano popolare tra fine Ottocento e inizio Novecento. Le sue opere rappresentano il tentativo, raro nel teatro dell'epoca, di dare forma scenica a una realtà sociale segnata da marginalità e inerzia storica, senza però proporre una vera alternativa politica; infatti, pur senza essere un militante, Bertolazzi descrisse con lucidità una condizione collettiva subalterna, elaborando una critica implicita ai miti borghesi attraverso la corallità e l'uso espressivo del dialetto (Portinari 1976).

In una tale temperie culturale, l'opera *El Nost Milan* (Bertolazzi 1976) si impone come un lavoro di straordinaria originalità e radicalità, tanto per la struttura drammaturgica quanto per l'impianto tematico e linguistico. Scritto nel 1893 e ambientato nel 1890, il dramma si colloca nella Milano popolare e marginale, più precisamente in quella zona del Tivoli nei pressi dell'Arena allora abitata da ambulanti, saltimbanchi, prostitute, piccoli delinquenti, artigiani e sottoproletari. Lontano dai salotti borghesi e dalle rappresentazioni moralistiche in voga all'epoca, Bertolazzi sceglie di dar voce a una realtà urbana dimenticata e quasi invisibile, facendo del contesto una vera e propria figura drammatica: la città stessa, nella sua forma più degradata, funge da dispositivo performativo e ideologico.

Lungi dal voler leggere in chiave anacronistica l'opera di Bertolazzi, è possibile – e, crediamo, necessario – operare una distinzione tra la posizione politico-culturale dell'autore e la struttura critica che la sua opera rende disponibile a una lettura posteriore. In questo senso, intendiamo valorizzare l'interpretazione di Louis Althusser che, nel 1962, colse nel

dramma *El Nost Milan* (e nella relativa regia di Giorgio Strehler) una precisa articolazione critica, inquadrabile nella cornice del materialismo storico, rispetto al teatro borghese, fondata non sull'enunciazione esplicita ma sugli elementi che silenziosamente mette in scena. Una prospettiva materialista, precisa Didier Contadini, per la quale la società «è composta da soggetti, cioè da individualità che si conformano al modello e alle aspettative socialmente condivise attraverso il meccanismo dell'interpellazione, prodotto dagli apparati statali e privati (scuola, famiglia, ecc.), che chiama ognuna a rispondere alla richiesta di dare corpo a un preciso ruolo sociale» (2024, p. 27). Come rilevato da Folco Portinari (1976, p. X), è paradossale – e insieme rivelatore – che la più lucida lettura critica dell'opera provenga non dalla tradizione teatrale italiana, ma da un filosofo francese capace di cogliere nell'architettura dissimmetrica del testo e nella sua “coralità senza eroi” una critica strutturale alla coscienza borghese e ai suoi miti. Il valore dell'interpretazione althusseriana non risiederebbe dunque nella ricostruzione dell'intenzione dell'autore, ma nell'analisi dei rapporti latenti che la struttura drammaturgica attiva, giacché sarebbe possibile rinvenire all'interno di essa un dispositivo ideologico che mostra il popolo nella sua condizione storica di marginalità, rendendo visibile l'assenza di un legame automatico e finalistico tra intenzionalità e progetto (Cappa 2007).

Difatti, la scena iniziale dell'opera, che si apre su un Tivoli immerso nella nebbia e nell'animazione notturna delle baracche, delle giostre e dei piccoli teatri di varietà, costituisce un vero e proprio manifesto politico. Non si tratta soltanto di una scelta di colore locale, ma dell'affermazione di una poetica del disincanto: la Milano di Bertolazzi non è né mitizzata né romanticamente idealizzata, ma esibita nella sua materialità fatta di gesti, linguaggi e posizionamenti, definendo lo spazio urbano come segnato da una precisa configurazione sociale e ideologica. Scrive Althusser (1967, p. 116):

Un uomo qui, un uomo là. Strehler li ha distribuiti. Resteranno dove si trovano. Mangiando, smettendo di mangiare, ricominciando a mangiare. E allora i gesti acquistano tutto il loro senso. Quel personaggio che si vede all'inizio della scena, di faccia, il viso sul piatto che vorrebbe tenere con entrambe le mani... il tempo che impiega a riempire il cucchiaino, a portarlo alla bocca, un po' più su della bocca, in un gesto interminabile, per ben assicurarsi che niente vada perso; e, infine la bocca, una volta piena, che saggia la sua razione, quasi a controllarne la misura, prima di inghiottire.

La struttura dell'opera riflette una tale visione polifonica e frammentaria della realtà. L'intreccio non segue una progressione lineare né è guidato da una trama centralizzata: al contrario, l'articolazione delle scene privilegia una logica di giustapposizione, con brevi quadri

animati da una moltitudine di personaggi e da un continuo alternarsi di toni. Il grottesco si mescola al tragico, il patetico al farsesco, in un equilibrio sempre instabile. La funzione drammatica non è affidata a un protagonista unico, ma distribuita coralmemente su decine di figure che si alternano sulla scena. L'effetto complessivo, puntualizza Natalia Romé (2019, p. 93), è quello di un affresco sociale in movimento, in cui l'individuo è sempre esposto alla precarietà delle condizioni collettive e all'invisibilità della propria voce. Questo quadro si chiarisce ulteriormente alla luce della doppia tesi althusseriana secondo cui, da un lato, il *discorso teatrale* – inteso come insieme strutturato di elementi linguistici, scenici e architettonici – nasce dalla politica per poi agire relegandola a una 'presenza assente' che lo condiziona in modo latente; dall'altro, una *pratica teatrale* autenticamente materialista è in grado di sovvertire criticamente questo stesso dispositivo, non opponendosi frontalmente al teatro ma agendo al suo interno attraverso spostamenti che lo destabilizzano. È in questa tensione che si delinea l'omologia tra la tecnica teatrale di Bertolazzi e Brecht e la pratica teorica marxiana: entrambe operano come dispositivi di rottura all'interno delle strutture che attraversano (*Ibidem*).

Detto altrimenti, ciò che *El Nost Milan* restituisce nel suo complesso è una visione profondamente antiteleologica dell'esistenza subalterna. Il disegno sociale non è messo in discussione per essere riformato, ma radicalmente esposto nella sua nudità per permettere l'emersione degli intrecci e dei conflitti che lo sottendono. La storia non si presenta come progressiva, ma si delinea in cicli di ripetizioni, disillusioni, gesti quotidiani (pure segnati da violenza e subalternità), posizionamenti e discontinuità. Sul piano teoretico, scrive Vittorio Morfino (2010, p. 8):

In Althusser non solo la teleologia è à *la cantonade*, ma anche l'esca-tologia. Non messianismo senza messia (o promessa messianica senza messianismo, che dir si voglia), come scrive Derrida, bensì messianismo à *la cantonade*, messianismo ai margini, ma non dai margini verso un centro, piuttosto ai margini di un centro che è indifferente verso di essi, o, meglio, che non c'è.

È in questa "assenza di consolazione" che l'opera trova la sua forza politica: proprio perché non idealizza il popolo ma lo mostra nel suo concreto essere oppresso, essa permette – anche retrospettivamente – una lettura critica sulle fattive condizioni di possibilità della rottura rivoluzionaria e un ripensamento della matrice materiale e simbolica nella formazione del soggetto.

## 2. Sulla lettura althusseriana dell'opera

A partire da questi elementi risulta possibile valorizzare il commento di Louis Althusser (1967; 2022) sullo spettacolo di Bertolazzi, cogliendo come precisamente la natura anti-umanistica, disincantata e strutturale del dramma renda *El Nost Milan* un caso esemplare, di tipo performativo (*teatro e cinema* giocano, infatti, un ruolo importante tanto per le soggettività implicate quanto per l'assetto strutturale necessario alla loro realizzazione – Dozza 2000), per pensare i dispositivi di soggettivazione e i loro risvolti pure sul piano pedagogico. Tale riflessione, infatti, può estendersi anche al linguaggio cinematografico, che condivide con il teatro la capacità di articolare una struttura, pure formativa, tanto materiale quanto simbolica. In questo senso, la scena filmica – come vedremo più oltre, è questo il caso di *Carnage* di Roman Polanski – riproduce dispositivi di soggettivazione e di scarto che interrogano direttamente la pedagogia come pratica critica della rappresentazione.

Althusser (1967, p. 111) apre con un atto di giustizia simbolica nei confronti dello spettacolo *El Nost Milan*, presentato da Giorgio Strehler al *Théâtre des Nations* di Parigi nel luglio del 1962. La severa condanna riservata dalla critica francese viene denunciata come effetto di un fraintendimento il cui superamento impone una riflessione radicale sullo statuto dell'opera, sulla sua struttura interna e sull'impianto drammaturgico che la sostiene. Per Althusser, *El Nost Milan* non è affatto un melodramma miserabilista, né un esempio di vetusto realismo ottocentesco: al contrario, è una commedia strutturalmente innovativa, la cui portata critica risiede nella capacità di rappresentare, attraverso la forma drammatica, la disarticolazione tra coscienza e realtà sociale.

L'analisi prende le mosse da una breve ricostruzione della trama: un'umanità dolente e frammentata popola lo spazio del Tivoli nella Milano popolare di fine Ottocento, vivendo un tempo vuoto che non si risolve mai in un vero sviluppo drammatico. All'interno di questa cornice collettiva, una vicenda individuale, quella di Nina, di suo padre e del Togasso, si dipana per brevi lampi, manifestandosi quasi lateralmente (*à la cantonade*, si diceva – Morfino 2010, p. 8) rispetto al flusso principale dell'azione. Althusser coglie in questa dissociazione tra il tempo della collettività e il tempo del dramma individuale la cifra distintiva dell'opera: i due ordini di temporalità non si sovrappongono né si integrano, ma coesistono senza rapporti espliciti producendo una tensione strutturale che costituisce il vero significato della rappresentazione. Scrive in proposito Sylvain Lazarus (1993, p. 59 – la traduzione è nostra):

La domanda posta da Althusser è la seguente: quale rapporto esiste tra i due elementi dell'opera, tra il tempo della cronaca e quello del dramma? E

la sua risposta si formula così: è precisamente il non-rapporto a creare il rapporto. Ciò che la messa in scena mostra è proprio questa assenza di rapporto che produce senso.

Althusser insiste su ciò che definisce “la struttura latente” del dramma: quello che rende *El Nost Milan* un’opera significativa non è il contenuto manifesto (la miseria, la violenza, l’inganno), bensì il rapporto interno tra elementi disgiunti – temporalità, spazi, personaggi – che non possono essere colti se non in modo indiretto. La distanza tra la massa dei personaggi che vive un tempo ripetitivo e il trio Nina-padre-Togasso che, invece, si muove in uno spazio teso e drammatico, non è colmabile. Essa riproduce in forma scenica la separazione e l’articolazione tra coscienza e condizione, tra ideologia e realtà materiale. Difatti, specifica Althusser (1967, p. 117):

Questa opposizione dà appunto all’opera del Bertolazzi la sua profondità. Da una parte un tempo non dialettico, in cui non accade nulla, un tempo privo di una necessità interna che provochi l’azione, lo sviluppo; dall’altra un tempo dialettico (quello del conflitto), spinto dalla sua interna contraddizione a produrre il proprio divenire e il proprio risultato.

Althusser individua nella struttura dissimmetrica di *El Nost Milan* lo stesso principio critico che anima le opere del teatro brechtiano (Sotiris 2020, pp. 60-61): la coesistenza non integrata tra temporalità ideologica (la coscienza di sé, la pretesa dialettica dell’individuo) e temporalità reale (la storia, le condizioni materiali e simboliche). Questa disgiunzione non è risolta nel dramma, né deve esserlo: essa è il luogo stesso della critica, ciò che mette a nudo l’illusorietà della coscienza e la necessità di una rottura per accedere al reale. L’effetto di straniamento, centrale nel progetto brechtiano, non è un semplice dispositivo tecnico, ma un prodotto della struttura interna dell’opera: una tensione generata dal rapporto mancato tra i suoi elementi che costringe lo spettatore a una percezione critica non immediatamente tematizzabile «sotto la forma di una coscienza di sé» (Althusser 1967, p. 122).

Il primo elemento concettuale che Althusser individua con straordinaria lucidità è la *dissociazione interna* che struttura l’intero dramma di Bertolazzi. Essa si manifesta nella coesistenza di due forme temporali (De Giorgi 2020) radicalmente eterogenee: da un lato, un tempo lungo, stagnante e vuoto, che è il tempo della miseria, della marginalità, della vita quotidiana dei sottoproletari milanesi (Portinari 1976, p. XII); dall’altro, un tempo breve, drammatico, carico di tensione, che riguarda esclusivamente tre personaggi e che si configura come tempo genericamente dialettico che, in sé, rinviene le ragioni della propria finalità. Il tempo vuoto è, per Althusser, *il tempo della condizione*, non della coscienza. È un tempo in cui nulla accade: la storia non si muove, gli scambi sono abortiti, le

parole si interrompono, i gesti si ripetono senza produrre effetti. Questo tempo è segnato da una sorta di inerzia strutturale (De Giorgi 2025; Altini 2025, p. 11): ogni azione vi è destinata a restare priva di conseguenze e ogni personaggio è prigioniero della propria funzione. La vita popolare che vi si dispiega è tragicamente reale, inchiodata alla ripetizione e alla riproduzione della miseria. Scrive Althusser (1967, p. 116):

E allora i gesti acquistano tutto il loro senso. Quel personaggio che si vede all'inizio della scena, di faccia, il viso sul piatto che vorrebbe tenere con entrambe le mani... il tempo che impiega a riempire il cucchiaino, a portarlo alla bocca, un po' più su della bocca, in un gesto interminabile, per ben assicurarsi che niente vada perso; e, infine la bocca, una volta piena, che saggia la sua razione, quasi a controllarne la misura, prima di inghiottire. Ci si accorge allora che gli altri, visti di spalle, fanno gli stessi gesti; il gomito levato in alto, a bilanciare il disequilibrio della schiena, li si vede mangiare, assenti, come fanno tutti gli assenti, gli altri che a Milano e dappertutto, in tutte le città del mondo compiono gli stessi gesti sacri, perché sono tutta la loro vita, e niente permette loro di vivere altrimenti il loro tempo.

In contrasto con questo tempo senza sviluppo, si insinua quello che Althusser definisce il tempo del dramma. È un tempo intensivo, carico di necessità interna, in cui si producono atti, scelte, conflitti e svolte radicali. Ma questo tempo drammatico non investe mai il popolo nel suo insieme: è circoscritto, periferico, quasi clandestino rispetto al corpo collettivo dell'opera. È il tempo del padre, di Nina e del Togasso, che vivono una vicenda separata la cui intensità drammatica appare quasi *fuori luogo* rispetto alla scena che la ospita. Di nuovo, puntualizza Althusser (*Ivi*, p. 117):

Ecco qui ora l'essenziale: a questa struttura temporale della «cronaca» si oppone un'altra struttura temporale: quella del «dramma». Perché il tempo del dramma (Nina) è un tempo pieno: qualche breve lampo, un tempo serrato, un tempo «drammatico». Un tempo in cui non può non svolgersi una storia. Un tempo mosso dal di dentro da una forza irresistibile e che produce da solo il suo contenuto. Un tempo dialettico per eccellenza. Un tempo che abolisce l'altro tempo e le strutture della sua raffigurazione spaziale.

La tensione tra queste due temporalità è il cuore del saggio di Althusser. Egli insiste nel sottolineare che *non esiste un ponte narrativo o simbolico tra esse*: il tempo del popolo e il tempo del dramma non si integrano né si riconciliano. Il passaggio da un tempo all'altro avviene per irruzioni episodiche che non alterano la struttura del tempo vuoto (Marchesi 2015, p. 172). I personaggi minori, la folla, la vita quotidiana, non entrano mai in rapporto dialettico con il dramma principale: vi si alternano,

lo precedono, lo seguono, ma non lo comprendono né lo condizionano. È proprio questa *assenza di rapporto esplicito* a costituire il fondamento dell'opera.

In questa chiave, Althusser elabora una nozione estremamente raffinata di *struttura latente*: non ciò che è nascosto nel contenuto, ma quanto si produce nei rapporti – o meglio, nei *rapporti mancati* – tra le componenti dell'opera. La struttura latente non è un significato che si aggiunge al testo, ma l'effetto generato dalla *tensione tra forma e discontinuità*, tra livelli di realtà che coesistono senza coincidere. È il luogo in cui l'opera, senza dirlo, *critica sé stessa*, o meglio: critica la coscienza che i suoi personaggi e il suo pubblico possono avere di sé. L'opera, dunque, è materialista non perché rappresenta la realtà, ma perché la *fa sentire nella sua opacità* richiamando l'efficacia di una struttura sui suoi elementi (D'Alessandro 1980, p. 40).

### 3. *Dal popolo al salotto: la crisi della coscienza da Althusser a Polanski*

Si tratta di una *critica alla dialettica della coscienza*. Per Althusser, il teatro borghese e melodrammatico è fondato sulla presunzione che ogni dramma possa essere risolto in una coscienza riflessiva, in un eroe che rappresenti il significato dell'opera attraverso la propria parabola. Al contrario, *El Nost Milan* non presenta alcun eroe cosciente: la dialettica, laddove si possa rinvenire, è una *falsa dialettica* che crede di poter spiegare il mondo attraverso i miti morali del sacrificio, dell'onore e della purezza. Solo nel momento in cui questa coscienza viene negata (e con essa il melodramma stesso) può sorgere, nell'atto di Nina, una forma embrionale di verità: la verità per la quale la coscienza, per poter inerire al reale, deve rompere con i propri effetti immaginari. Scrive Althusser (1967, p. 121):

In nessun luogo della commedia questa struttura si palesa chiaramente, in nessun luogo diventa oggetto d'un discorso, o di una rivelazione; in nessun luogo può essere colta direttamente, come si percepirebbe un personaggio visibile, o lo svolgersi dell'azione. E tuttavia è presente, nel tacito rapporto tra il tempo del popolo e il tempo del dramma, nel loro mutuo disequilibrio, nel loro incessante «rinvio», e infine nella loro critica reale e sconsolante. La regia di Strehler porta appunto il pubblico a sentire questo lacerante rapporto latente, questa tensione apparentemente insignificante, e però decisiva, senza che questa presenza si traduca direttamente in termini di coscienza chiara: il pubblico applaude nell'opera qualcosa che lo trascende, che forse trascende il suo autore stesso, ma che Strehler gli dà: un senso sotterraneo, più profondo delle parole e dei gesti, più profondo del destino immediato dei personaggi che vivono questo destino senza mai potervi riflettere. La stessa Nina, che è per noi il simbolo della rottura e dell'inizio, la promessa di un altro mondo e di un'altra coscienza, non sa ciò che fa. Qui si può veramente parlare, a buon

diritto, di un ritardo della coscienza: poiché, quantunque ancor cieca, è una coscienza che tende alla fine verso un mondo reale.

La pedagogia implicita in questa analisi non pertiene dunque all'atto educativo interno alla coscienza, bensì alla costruzione di un'esperienza spettatoriale in cui la coscienza sia costretta a *riconoscersi estranea a sé stessa*, ovvero a sentirsi dislocata entro una molteplicità di ritmi (Bachelard 1964, p. 380) articolata, a propria volta, in una struttura materiale e simbolica che ne rappresenta la condizione di espressione. Per dirla con Pierangelo Barone, l'attenzione qui si pone su «procedure [ed] effetti che materialmente si producono nell'accadere educativo» (2017, p. 196).

In questa prospettiva, la lezione althusseriana sul teatro come dispositivo di rottura dell'immaginario coscienziale può essere fecondamente ripresa per interrogare le forme contemporanee di rappresentazione borghese, in cui la crisi della coscienza si manifesta non più nel dramma popolare, ma nel chiuso universo domestico. Il cinema di Roman Polanski, e in particolare *Carnage* (2011), tratto dalla *pièce* *Il dio del massacro* di Yasmina Reza (2011), ripropone con altri mezzi la stessa frattura tra tempo del dramma e tempo reale che Strehler aveva messo in scena in *El Nost Milan*. L'azione si svolge interamente nello spazio chiuso di un appartamento borghese, dove due coppie si incontrano per affrontare con spirito di conciliazione le conseguenze di una lite tra i rispettivi figli. *Il tempo del dramma* sembra inizialmente orientato verso una soluzione pacificatrice, secondo la logica teleologica della mediazione razionale e della buona condotta. Ben presto, tuttavia, questa direzione viene contraddetta: il dialogo, anziché procedere verso la chiarificazione, si avvita in un circuito stagnante e ciclico, riproducendo incessantemente conflitti, inversioni di parte e regressioni infantili. L'aspettativa di un esito conciliatorio si dissolve e lo spettatore è costretto a misurarsi con la rivelazione di una temporalità vuota che non si apre a nessuna catarsi.

In questo scarto tra tempo atteso e tempo effettivo si manifesta il nucleo critico dell'opera: la coscienza dei personaggi, con proprie pretese di controllo e trasparenza, è costantemente smentita dalla materialità dei rapporti di forza e delle pulsioni che la disgregano. Sul piano pedagogico, *Carnage* mostra l'insufficienza dei dispositivi che pretendono di educare attraverso la razionalità dialogica (Massa 1986, 1993). La famiglia, la cultura, la convivenza civile appaiono come costruzioni ideologiche fragili, incapaci di sostenere, senza adeguata problematizzazione critica, l'urto del reale. L'opera non trasmette, così, un contenuto normativo, ma costringe lo spettatore a confrontarsi con la precarietà dei presupposti stessi del vivere comune. La sua forza educativa non consiste dunque nell'indicare un modello di comportamento, bensì nel mettere in scena la discontinuità, il fallimento e l'impossibilità di qualsivoglia finalismo conci-

liativo. In questo senso, *Carnage* rappresenta un esempio paradigmatico di pedagogia critica, ove il pensiero è sollecitato non da una soluzione né da un fine immanente, bensì dall'esperienza dello scacco, dell'incontro senza garanzie e della rielaborazione critica.

L'analisi althusseriana non si esaurisce, così, in un'interpretazione estetica o drammaturgica, ma apre il campo a una riformulazione teorica del pedagogico fondata sul nesso tra discontinuità, materialità e ideologia.

#### 4. Per una pedagogia critica della discontinuità

Vi è uno “scarto interno al reale” (D'Antone 2023) a rappresentare il punto di contatto privilegiato tra l'analisi althusseriana della struttura drammaturgica e la riflessione pedagogica: l'analisi di Althusser, infatti, permette di realizzare, nel discorso pedagogico, un decentramento dalla nozione di ‘persona’ per enfatizzare «la gravidanza di una domanda di conoscenza intorno ai dispositivi specificatamente educativi» (Massa 1993, p. 29). Ciò che viene messo in discussione è la possibilità per la coscienza di cogliere direttamente il reale attraverso una dinamica di sviluppo interno: la realtà, nella sua struttura, *resiste alla coscienza* – le è strutturalmente eterogenea – e può essere colta solo mediante un dispositivo che ne organizzi la messa in scena secondo modalità non conciliabili con una rappresentazione lineare e unificante. In questo senso, la temporalità differenziale individuata da Althusser nel dramma di Bertolazzi trova un corrispettivo nella tensione tra *ordine empirico* e *ordine strutturale* nel lavoro educativo (Massa 1986), laddove i soggetti agiscono sempre all'interno di cornici di significato che non padroneggiano pienamente e che li precedono sul piano ideologico e istituzionale. Del resto, come nelle dinamiche claustrofobiche di *Carnage* ove la razionalità dialogica implode sotto il peso delle pulsioni e dei ruoli, così l'educazione si sviluppa entro limiti materiali che non coincidono con l'intenzionalità dei soggetti pur condizionandola.

In secondo luogo, l'assenza di una dialettica della coscienza nel teatro materialista di Bertolazzi pone le basi per una *critica dell'assoluta trasparenza*, intesa come presunzione di un accesso senza resti alla verità del sé o del mondo (Mantegazza 2001). Tale critica viene rafforzata attraverso una riformulazione della professionalità pedagogica come pratica teoricamente situata, storicamente determinata e organizzata attorno a dispositivi che ne vincolano le condizioni materiali: tempo, spazio e regole, entro i quali gesti, compiti, progetto e relazione possano svilupparsi (Dozza 2000; Salomone 2014).

Lo stesso Althusser è affascinato dall'intreccio regolativo di spazialità e temporalità nel dramma di Bertolazzi. In proposito, scrive Warren Montag (2003, p. 24 – la traduzione è nostra):

Althusser è affascinato dall'organizzazione del tempo nella *pièce*, in particolare dal modo in cui, per la maggior parte di ciascun atto, non accade nulla di rilevante, nulla che sia necessario allo sviluppo della narrazione. Gli eventi indispensabili allo sviluppo della trama si verificano solo alla fine di ogni atto, e solo dopo che al pubblico è stato imposto di attendere, di diventare impaziente a causa della presenza di personaggi insignificanti e di dialoghi vuoti. Come osserva Althusser, dei quaranta personaggi che compaiono sulla scena, solo tre sono veramente significativi, e le loro parole e azioni si manifestano in un lampo, dopo lunghi periodi di tempo vuoto, senza preavviso e senza conseguenze immediate. L'organizzazione del tempo trova il suo corrispettivo nell'organizzazione dello spazio: i personaggi importanti e le loro interazioni occupano spesso un angolo del palcoscenico. Inoltre, essi sono rimpiccioliti dalla folla nel primo atto e dallo spazio vuoto nel secondo e nel terzo. L'effetto dell'organizzazione spaziale e temporale della *pièce* è un profondo decentramento.

L'educatore, come lo spettatore del teatro di Strehler, non può dunque che essere chiamato a *una dislocazione della propria coscienza*, ponendo «il problema della personalità e del modo in cui poteva rivelarsi» (Chitussi 2021, p. 167): non a un'identificazione, bensì a un'estraneazione produttiva, pedagogicamente intesa come condizione per un sapere della propria esperienza nella relazione educativa non ingenuo né speculare, ambivalente o manipolatorio (Ulivieri Stiozzi 2004). Come è stato peraltro osservato, la struttura drammatica può configurarsi come un intreccio di voci contraddittorie, sospese fra speranza e disperazione, ribellione e obbedienza (Scordari 2020). Un simile concezione del pedagogico si fonda sul riconoscimento del fatto che *la prassi educativa sia già-da-sempre ideologica*, non perché alienante o “falsa”, ma perché radicata in dispositivi materiali che producono effetti di riconoscimento/misconoscimento e di relativa soggettivazione in una relazione organica e strutturale con il tessuto sociale, senza che, per altro, questo riduca l'evento educativo alla sua dimensione ideologica (Papi 1978; Backer 2022). Come nota Angelo Broccoli, l'ideologia agisce nella misura in cui un valore viene scambiato per un fatto (Broccoli 1978, p. 64):

L'ideologia – perché di ideologia si tratta quando si sceglie, tra i tanti a disposizione, un valore e poi ci si sforza di identificarlo come un fatto – tende a creare quell'effetto di riconoscimento di cui parla Althusser. Tende, cioè, a chiamare a raccolta gli individui attorno a certi valori, che però appaiono rivestiti da fatti, perché gli individui si riconoscano in quei valori e quindi stabiliscono tra loro rapporti di solidarietà.

Precisamente questa torsione, da un orizzonte di possibilità a una pretesa naturalizzazione, definisce il campo in cui l'educazione si svolge e si struttura. Ne deriva, altresì, una precisa indicazione metodologica: l'esperienza educativa deve poter prevedere e organizzare *setting di secondo livello* (D'Antone 2023), ovvero spazi critico-riflessivi in cui le condizio-

ni della prassi educativa vengano sospese, tematizzate e rielaborate in quanto tali, senza cedere alla tentazione di una spiegazione immediata o eulogistica (Riva 2006, p. 31). Il teatro di Bertolazzi, nella lettura di Althusser, non mostra “la verità” del popolo, ma lo *smarrimento del senso* prodotto dal suo stesso statuto ideologico. Allo stesso modo, la pedagogia critica non deve svelare una verità interiore del soggetto, ma *disporre le condizioni per l'incontro mancato con essa*, rendendo visibili le strutture che regolano, normano e mediano ogni esperienza educativa attraverso negazione e assenso, conflitto e raccordo (Ford 2019, p. 111).

Infine, se il tempo vuoto e quello drammatico coesistono nel dramma senza mai conciliarsi, lo stesso vale per la *temporalità dell'educazione* (Alhadeff-Jones 2017). Essa è composta da ritmi asincroni, da stratificazioni diseguali, da arresti e accelerazioni che pongono la supervisione pedagogica come *dispositivo di emersione della non-contemporaneità* (Morfinò 2009), garantendo un'analisi non immediata, né lineare o a-conflittuale, dell'evento educativo progettato e vissuto “sul campo” (D'Antone 2023). Così come nel dramma di Bertolazzi nessun personaggio possiede la chiave della storia, nella pedagogia critica nessun soggetto detiene la sintesi del processo: il sapere pedagogico è dunque sempre *divergente e dislocato* – contro ogni lettura teleologica di esso, per il quale i caratteri normativi, valoriali e tecnologici ne renderebbero inoperante il congegno in assenza di un fine chiaro e direttamente connesso alla sua funzione sociale dominante (Conte 2016). Su questo Alberto Granese si è espresso in maniera assai netta (1976, p. 58):

Per quanto concerne il campo dei problemi educativi (ma il discorso ha un valore molto più generale) si dovrebbe tener presente che la teoria pedagogica (come ogni altra teoria) costituisce un livello strutturalmente e storicamente determinato di pratica teorica ed è espressione diretta (il che non esclude complesse mediazioni) della prassi sociale. È dunque nella considerazione dialettica di questo fatto che si può tentare di stabilire in qual senso, ed entro quali limiti storico-strutturali, un qualsiasi sapere costituisca un potere.

La lettura althusseriana di *El Nost Milan* non dipende dunque dalle intenzioni di Carlo Bertolazzi, ma si fonda su una concezione materialista della forma teatrale: il dramma non si limita a rappresentare una realtà sociale, ma ne organizza l'effetto critico attraverso una struttura che disarticola identificazioni rassicuranti e teleologie del riscatto. In questo senso, il teatro di Bertolazzi produce una *pedagogia implicita della discontinuità* che può essere pienamente valorizzata solo attraverso un'analisi strutturale del suo dispositivo (Papi 1978). Cosicché, *El Nost Milan* si offre come testo esemplare per una pedagogia che voglia pensare sé stessa non come trasmissione di contenuti o veicolo di condotte, ma come *messa in scena di uno scarto*: quello tra il visibile e il dicibile, tra l'esperienza e la sua

narrazione (Madrussan 2009), tra la soggettività e le condizioni delle sue molteplici possibilità, ma anche tra i diversi soggetti e la struttura che ne permette relazione e posizionamento: giacché donne e uomini, bambine e bambini, vengono riposizionati «nel contesto di una materialità in atto, sottolineando il vincolo di reciprocità e di interdipendenza causale con le altre componenti che contribuiscono a strutturare la scena» (Barone 2017, p. 199). Un tale approccio non riscatta l'educazione da una funzione ideologica, ma la restituisce alla sua materialità, proponendone una trasformazione non nel nome della coscienza o dello spazio di interiorità (Contadini 2024, p. 25), ma in quello della *discontinuità*.

In questa prospettiva, il gesto finale di Nina trova un'eco nella dissoluzione dialogica di *Carnage*: entrambi interrompono il fluire rassicurante della narrazione e rivelano, attraverso la rottura, la dimensione pedagogica della crisi stessa. Una rottura che, come nel gesto finale di Nina, non redime, ma interrompe conferendo valore alla ritmicità non lineare dell'accadere educativo. E nell'interruzione, finalmente, educa.

## Bibliografia

- Alhadeff-Jones M., *Time and the Rhythms of Emancipatory Education. Rethinking the temporal complexity of self and society*, Routledge, London-New York 2017.
- Althusser L., *Per Marx*, Riuniti, Roma 1967.
- Althusser L., *Perché il teatro?*, in "Quaderni Materialisti", 21, 2022, pp. 265-288.
- Altini C., *Altri mondi. Utopie e distopie da Spinoza a Christopher Nolan*, Carocci, Roma 2025.
- Bachelard G., *La ragione scientifica*, Bertani, Verona 1974.
- Backer D., *Althusser and Education*, Bloomsbury, London-New York 2022.
- Barone P., *Un "Teatro senza autore": una lettura metaforica della materialità in educazione*, in A. Ferrante, J. Orsenigo, a cura di, *Dialoghi sul postumano*, Milano, Mimesis 2017, pp. 193-202.
- Bertolazzi C., *El Nost Milan*, Torino, Einaudi 1976.
- Broccoli A., *Marxismo e Educazione*. Firenze, La Nuova Italia 1978.
- Cappa F., a cura di, *Intenzionalità e progetto*, FrancoAngeli, Milano 2007.
- Chitussi B., *Jean-Paul Sartre: la scrittura e gli inganni dell'Ego*, in B. Chitussi, G. Zanetti, a cura di, *Noi maschere*, Cronopio, Napoli 2021, pp. 165-190.
- Contadini D., *Filosofie materialiste nella storia del pensiero occidentale*, in P. Barone, G. Cucuzza, A. Ferrante, a cura di, *Ecologie della materia*, FrancoAngeli, Milano 2024, pp. 21-30.
- Conte M., a cura di, *La forma impossibile*, Padova, LibreriaUniversitaria 2016.
- D'Alessandro P., *Darstellung e soggettività. Saggio su Althusser*, Firenze, La Nuova Italia 1980.
- D'Antone A., *Prassi e supervisione. Lo 'scarto interno al reale' nel lavoro educativo*, Milano, FrancoAngeli 2023.

- De Giorgi F., *La rivoluzione transpolitica*, Roma, Viella 2020.
- De Giorgi F., *Le lacrime di Clio. Storia, sapere, libertà*, Brescia, Scholé 2025.
- Dozza L. (2000), *Setting e dinamiche anti-gruppo nei gruppi di formazione*, in M. Contini, a cura di, *Il gruppo educativo. Luogo di scontri e di apprendimenti*, Carocci, Roma 2020, pp. 47-90.
- Ford D.R., *Pedagogy of the "Not": Negation, Exodus, and Postdigital Temporal Regimes*, in "Postdigital Science and Education", 1, 2019, pp. 104-118.
- Granese A., *Dialettica dell'educazione*. Roma, Riuniti 1976.
- Lazarus S., *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, PUF, Paris 1993.
- Madrusan E., *Forme del tempo/Modi dell'io*, Ibis, Como 2009.
- Mantegazza R., *Lo sporco sotto il banco*, in R. Massa, L. Cerioli, a cura di, *Sottobanco. Le dimensioni nascoste della vita scolastica*, Milano, FrancoAngeli 1999, pp. 65-67.
- Marchesi F., *Attendere Althusser: continuità e rottura tra testi classici e materialismo aleatorio*, in "Quaderni Materialisti", 11/12, 2015, pp. 163-181.
- Massa R., *Da una epistemologia pedagogica alla clinica della formazione*, in P. D'Alessandro, a cura di, *Louis Althusser. Ermeneutica filosofica e interpretazione psicoanalitica*, Marcos Y Marcos, Milano 1993, pp. 29-38.
- Massa R., *Le tecniche e i corpi. Verso una scienza dell'educazione*, Unicopli, Milano 1986.
- Montag W., *Louis Althusser*, Palgrave Macmillan, New York 2003.
- Morfinò V., *Escatologia à la cantonade. Althusser oltre Derrida*, in "Décalages", 1, 1, 2010, pp. 1-14.
- Morfinò V., *Spinoza e il non contemporaneo*, Verona, Ombre Corte 2009.
- Papi F., *Educazione*, Isedi, Milano 1978.
- Portinari F., *Introduzione*, in C. Bertolazzi, *El Nost Milan*, Einaudi, Torino 1976, pp. V-XVII.
- Reza Y., *Il dio del massacro*, Adelphi, Milano 2011.
- Riva M.G., *Psicoanalisi come scienza della formazione*, in "Rivista Italiana di Gruppoanalisi", XX, 2, 2006, pp. 29-37.
- Romé N., *Si può leggere il tempo? Topica, pratica e temporalità nella problematica althusseriana*, in "Quaderni Materialisti", 18, 2019, pp. 91-104.
- Salomone I., *Setting*, in W. Brandani, S. Tramma, a cura di, *Dizionario del lavoro educativo*, Carocci, Roma 2014, pp. 334-341.
- Scordari, C. C., *Behind Multiple Masks: Leon Modena's Diasporic Tragedy L'Ester in Seventeenth-Century Venice*, in "Skenè. Journal of Theatre and Drama Studies", 6, 2, 2020, pp. 53-69.
- Sotiris P., *A Philosophy for Communism: Rethinking Althusser*, Brill, Leiden-Boston 2020.
- Ulivieri Stiozzi S., *La cornice estetica del setting di supervisione. Pratiche di conoscenza e di legame*, in A. Rezzara, S. Ulivieri Stiozzi, a cura di, *Formazione clinica e sviluppo delle risorse umane*, FrancoAngeli, Milano 2004, pp. 63-96.

*Alessandra Pantano\**

## **Pensare con la filosofia e con il cinema. Una riflessione a partire da Roland Barthes\*\***

### **Abstract**

This paper adopts a narrative-ethics lens to show how storytelling shapes moral identity. It foregrounds empathy—and ‘negative empathy’—as mechanisms that align us with or distance us from characters. Focusing on contemporary villains with traumatic backstories, it argues that audiences empathize with suffering yet reject immoral acts; thus villains function as ethical simulators for practicing judgment and responsibility.

### **Keywords**

Narrative Ethics, Education, Villain, Film, Disney.

### **1. Il senso ottuso a lezione**

Accade qualcosa quando, durante una lezione di filosofia, accanto alla parola, compare un’immagine filmica. Non è più soltanto il pensiero che si articola nel linguaggio della filosofia a occupare la scena, ma un altro dispositivo, quello del cinema, che irrompe nel tempo scolastico, turbandolo. Che cosa cambia quando il docente, anziché affidarsi unicamente ai concetti e al testo filosofico, introduce un frammento di film, una sequenza muta o sonora, un’inquadratura che insiste su un volto o un paesaggio? Che cosa accade non solo alla ricezione degli studenti, ma al gesto stesso dell’insegnare la filosofia?

L’obiettivo del saggio non è constatare che i film sono ormai entrati a far parte della prassi didattica di molti docenti di filosofia, i quali, forse per esplorare nuove metodologie didattiche, propongono alla classe la visione di un film o di alcune sue sequenze. Piuttosto, intende analizzare gli effetti non sempre evidenti né trasparenti che l’ingresso delle imma-

\* Università di Verona.

\*\* Questo articolo è stato realizzato nell’ambito del Progetto PRIN 2022 PNRR: P2022CHJ7Y\_001 / Utopian images: cinema as the building of an inclusive democratic citizenship, Finanziato dall’Unione europea – Next Generation EU, Missione 4 Componente 2 Investimento 1.1, CUP D53D23019640001.

gini cinematografiche può generare nella dinamica stessa della lezione. Esamineremo quindi questa prassi portando la nostra attenzione a un uso che intreccia il dispositivo cinematografico al discorso filosofico: l'obiettivo principe del saggio è interrogare ciò che accade quando questo incontro ne modifica ritmi, attenzioni e posture.

A guidare questa riflessione sarà Roland Barthes che negli anni Settanta ha dedicato al cinema un testo intitolato *Il terzo senso*<sup>1</sup>, in cui si interroga sulla possibilità che l'immagine filmica contenga una zona muta, eccedente, non del tutto catturabile dall'interpretazione. Da quel che sappiamo, Barthes non ha mai fatto uso di film o sequenze cinematografiche nelle sue lezioni accademiche: l'unico corso in cui le immagini avrebbero avuto un ruolo centrale è proprio quello che non si è mai svolto. Mi riferisco al seminario su "Proust e la fotografia", che Barthes aveva preparato ma che rimase inedito per via del tragico incidente che lo colpì<sup>2</sup>. Nel materiale preparatorio si legge che il seminario era pensato "senza lavoro concettuale", in cui "ciascuno dialoga *in petto* con le fotografie"; "esamineremo queste fotografie", scrive il professore del Collège de France, chiarendo che esaminare non significa commentare con idee o note letterarie; il suo lavoro non consisterà nemmeno nel trovare le corrispondenze tra le foto e l'opera di Proust. "Ciò che ho in mente è produrre un'intossicazione, una *fascinazione*, azione propria dell'Immagine"<sup>3</sup>. Lavorare a lezione con le immagini significa esattamente questo: essere intossicato fino a far balbettare l'argomentazione: "quel poco di parole che dirò indica qualcosa che non è ciò che dico; non parlo là dove questo è, parlo *accanto*; è ciò che è proprio della Fascinazione, del Balbettamento"<sup>4</sup>. Si capisce che l'intenzione del docente Barthes è quella di proporre un seminario che ruota attorno a ciò che l'immagine eccede e al di più della parola; in questi termini proveremo a pensare ciò che accade quando si fa filosofia con e attraverso il cinema.

Fare filosofia con le immagini cinematografiche significa introdurre, nello spazio educativo, una forma di presenza perturbante: quella che Roland Barthes, nei suoi scritti sul cinema, definiva ottusa. Si tratta di

<sup>1</sup> R. Barthes, *Il terzo senso. Note di ricerca su alcuni fotogrammi di Ejzenštein*, in *Sul cinema*, a cura di S. Tuffetti, Il melangolo, Genova 1997, pp. 115-134. Per approfondire il complesso e articolato rapporto di Barthes con il cinema, dalla sua indagine sui segni e le connotazioni filmiche fino alle riflessioni sulla fotografia, si veda: N. Dusi, *Quel festival di affetti chiamato film. La semiologia del cinema secondo Barthes*, in M. Consolini e G. Marrone (a cura di), *Roland Barthes. L'immagine, il visibile*, «Riga», n. 30, Marcos y Marcos, Milano 2010, pp. 283-292. Cfr. I saggi di Francesco Casetti e Liborio Termine in R. Barthes, *I segni e gli affetti nel film*, Vallecchi, Firenze 1995, pp. 7-13 e pp. 81-167.

<sup>2</sup> È possibile leggere gli appunti e vedere le fotografie in programma del seminario che, a causa della morte di Barthes, non è stato svolto in R. Barthes, *La preparazione del romanzo*, 2 vol., a cura di E. Galiani e J. Ponzio, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 451-525.

<sup>3</sup> Ivi, p. 459.

<sup>4</sup> Ivi, p. 460.

un senso che sfugge alla piena traducibilità nei codici della razionalità discorsiva e proprio per questo sollecita il pensiero, lo disorienta, lo costringe a muoversi diversamente. Anche l'insegnamento, nella sua dimensione più viva, si nutre di questa eccedenza: qualcosa che si dà senza lasciarsi del tutto afferrare, che resiste alla riduzione concettuale sfuggendo al riassunto come si legge in un testo poco noto, *Scrittori, intellettuali, professori*<sup>5</sup>: in entrambi i casi, nell'immagine filmica come nelle parole, ciò che conta davvero non si lascia semplicemente riassumere<sup>6</sup>.

Tuttavia, nelle nostre scuole, osserva Barthes, domina ancora una pratica dal carattere protocollare, che tende a separare l'enunciato dall'enunciazione: da un lato il contenuto del messaggio, ciò che si ritiene sia il pensiero e dall'altro lato lo stile, relegato a puro ornamento. È una separazione che disattiva la forza generativa della parola viva, perché ciò che viene sottratto alla presenza e alla voce non è restituito, ma ridotto: non trasformato in sapere condiviso, ma congelato in un riassunto morto. Così come il senso ottuso dell'immagine non può essere tradotto senza perdita, anche ciò che accade nella lezione, nella sua tonalità e nel suo ritmo, sfugge a ogni estrazione che voglia ridurla a puro contenuto. E proprio lì, in ciò che non si può del tutto dire, si annida la possibilità di un pensiero.

Nel testo sul cinema di Barthes emerge l'idea che l'immagine non si esaurisce nel messaggio che comunica (primo senso), né nel simbolo che articola un sapere culturalmente codificato (secondo senso), ma eccede, si sfalda in qualcosa che non si lascia chiudere nel linguaggio della comunicazione. Barthes lo chiama 'significanza': è un'evidenza che non si sa dire, un tratto che colpisce, disarmo, inquieta. Tale evidenza può rinnovare il modo in cui intendiamo l'insegnamento, e in particolare l'insegnamento della filosofia che usa l'immagine cinematografica, quando esso si propone come esercizio di pensiero. Il primo livello indicato da Barthes, quello della comunicazione, corrisponde a una concezione strumentale dell'insegnamento: spiegare un contenuto, trasferire un sapere, organizzare informazioni. È il modello dominante nella scuola fondata sulla performance, sulle competenze e sulla misurabilità. Insegnare filosofia significa inevitabilmente trasmettere conoscenze: si parla di Kant, di Spinoza, si presentano concetti, argomentazioni, problemi. Ma che non basti parlare di Kant e di tanto altro lo sa chiunque abbia provato almeno

<sup>5</sup> Cito qui solo una selezione non esaustiva dei testi che Barthes ha dedicato al suo mestiere di docente: scritti poco noti, ma rivelatori della lucidità di un pensatore che non ha mai separato scrittura e insegnamento. R. Barthes, *Riflessioni su un manuale* (1969), *Scrittori, intellettuali, professori* (1971), *Al seminario* (1974), *Insegnare e imparare* (1975), tutti reperibili in *Il brusio della lingua*, tr. it. di B. Bellotto, Einaudi, Torino 1988.

<sup>6</sup> Cfr. R. Barthes, *Scrittori, intellettuali, professori*, in *Il brusio della lingua*, cit., p. 323.

una volta a farlo in classe. Non si tratta solo di comunicare il pensiero dei classici, ma di entrare in un rapporto vivo con esso: un rapporto che coinvolge chi insegna tanto quanto chi ascolta. Il sapere filosofico, se non è ridotto a oggetto inerte, non si limita a dire, ma a muovere. Non trasmette istruzioni oggettive su cosa pensare, ma si innesta nell'urgenza soggettiva di pensare. E questo eccede ogni semplice comunicazione: chiama in causa una forma di presenza, di attenzione, di contatto. Il secondo livello, quello della significazione, è più sottile: coinvolge simboli, contesti, strutture. È il livello delle grandi narrazioni, delle categorie culturali, delle discipline come organizzazione del sapere. Anche qui c'è un rischio: quello di restare in un sistema chiuso, dove ogni simbolo ha il suo posto, ogni gesto la sua funzione, ogni parola la sua verità. È il sapere che, per riprendere Barthes in *Il terzo senso*, viene incontro a me, organizzato, sicuro, pedagogicamente rassicurante. Finché l'insegnamento si muove nei primi due livelli – quello della comunicazione (il senso informativo) e quello della significazione (il senso simbolico) – la parola della filosofia rischia di rimanere intrappolata in un'evidenza ovvia: “*obvius* significa: che viene incontro”<sup>7</sup>, ovvero si posiziona dentro un orizzonte di sapere che si offre come già composto, già strutturato, già sistematicamente leggibile.

Educare al pensiero critico significa invece non accontentarsi del senso ovvio. L'insegnamento della filosofia si prepara a quel terzo livello del senso, quello che Barthes chiama ottuso: un senso che non comunica, che eccede, che smussa, che scivola, che disturba la linearità del messaggio e la chiusura dell'interpretazione. Il senso ottuso è “di troppo”, come un supplemento che la mia intersezione non riesce bene ad assorbire, ostinato e nello stesso tempo sfuggente, liscio e inafferrabile”<sup>8</sup>: trattasi del punto cieco del sapere, il suo margine, il luogo da cui il pensiero può muoversi creativamente e non semplicemente applicarsi. È in questo spazio che la filosofia diventa evento e non solo trasmissione.

In classe, il senso ottuso si manifesta quando, ad esempio, uno studente coglie in un testo filosofico un dettaglio inapparente, un'espressione marginale, un gesto stilistico che non rientra nelle categorie tradizionali dell'analisi ma che dischiude una domanda<sup>9</sup>. Qui, il lavoro dell'insegnante non è più solo sulla significazione, ma sulla significanza che permette al pensiero critico di non coincidere limitatamente con la denuncia dei meccanismi ideologici (resterebbe un gesto semiotico di secondo livello),

<sup>7</sup> R. Barthes, *Il terzo senso*, cit., p. 118.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Lo sapeva Roland Barthes che tra docente e discente si instaura una sorta di contratto fondato su una domanda “intransitiva, come si conviene in ogni situazione di transfert”, la quale “si nasconde dietro altre domande apparentemente transitive”, quelle che si odono in aula. R. Barthes, *Scrittori, intellettuali, professori*, cit., p. 326.

ma con un'apertura dell'intelletto a ciò che resiste alla categorizzazione, a ciò che eccede l'intenzione dell'autore e la posizione del docente<sup>10</sup>.

## 2. Un pensiero che viene dall'aderenza ipnotica

A partire dalle suggestioni offerte da *Uscendo dal cinema* e *La camera chiara*, possiamo riconoscere in Roland Barthes il tentativo di spostare la riflessione filosofica sull'immagine cinematografica e fotografica dal piano semiologico a quello fenomenologico ed erotico. Il suo gesto consiste nel disarmare la filosofia di un programma classificatorio, per riconsegnarla a un'esperienza incarnata. Il cinema, come la fotografia, non viene interrogato per ciò che rappresenta, ma per ciò che produce nel soggetto che guarda: una vibrazione, un turbamento, un godimento.

In questa stessa direzione si muove anche Jean Louis Schefer che, in *L'uomo comune del cinema*, assume il paradigma dell'immagine come esperienza incarnata e affettiva. Anche per lui, l'immagine non si lascia ridurre a una grammatica dello sguardo, ma scava nella soggettività, la espone a ciò che non ha ancora forma discorsiva. Il pensiero nasce allora da una partecipazione affettiva e opaca, nasce quando lo spettatore è toccato da ciò che non può del tutto nominare. Barthes e Schefer, ciascuno a proprio modo, rifiutano l'idea che l'immagine vada spiegata: entrambi tentano, piuttosto, di darle ospitalità nel pensiero. Ciò che li muove è una ricerca che prende avvio da una situazione concreta, dal “‘nero’ del cinema”<sup>11</sup> direbbe Barthes, o da “questa notte sperimentale dove sorge qualcosa che si muove, si anima e parla di fronte a noi”<sup>12</sup>, direbbe invece Schefer.

Per Barthes andare al cinema resta innanzitutto un'esperienza immersiva, solitaria, quasi ipnotica. Si tratta di lasciarsi attraversare da ciò che il film suscita, affetti che operano non sulla coscienza ma sul corpo, nella sua sensibilità più esposta. Il piacere filmico, infatti, è preparato da una sospensione del tempo produttivo, un abbandono al vuoto, all'ozio, al disimpegno, che apre lo spettatore al buio erotico della sala, a quello spazio anonimo e collettivo in cui la luce del proiettore istituisce una scena di fascinazione: “spazio brillante, immobile e danzante”<sup>13</sup>. In questo

<sup>10</sup> “Resiste però nella natura dell'immagine un'eccedenza che andrebbe sempre considerata nel momento in cui si desidera formare attraverso il cinema”, scrive Francesco Cappa nell'“Introduzione” a F. Cappa-E. Mancino (a cura di), *Il mondo che sta nel cinema, che sta nel mondo*, Mimesis, Milano 2005, p. 29.

<sup>11</sup> R. Barthes, *Uscendo dal cinema*, in *Sul cinema*, cit., p. 146.

<sup>12</sup> J.L. Schefer, *L'uomo comune del cinema*, a cura di M. Canosa, Quotlibet, Macerata 2006, p. 8.

<sup>13</sup> R. Barthes, *Uscendo dal cinema*, cit., p. 147.

contesto, la visione diventa una pratica desiderante, un lavoro silenzioso dell'interiorità. Scrive Barthes: "lo spettatore di cinema potrebbe far suo il motto del baco da seta: *Inclusum labor illustrat*; è perché sono rinchiuso che lavoro e risplendo di tutto il mio desiderio"<sup>14</sup>. Ciò che entra in gioco è la postura corporea e affettiva. Il filosofo non osserva più l'immagine come un significato da analizzare o accumulare, ma si lascia investire da essa, si lascia smuovere. In questa logica, il sapere si genera nello spazio aperto dal contatto, nella vibrazione condivisa tra immagine e spettatore.

Anche Schefer insiste sul carattere esperienziale della visione cinematografica: il cinema, afferma, risiede in noi come una camera estrema, uno spazio interiore in cui si aggira il fantasma di una storia interiore "invisibile, senza volto, senza personaggio, ma soprattutto senza durata"<sup>15</sup>. Il film, in questa prospettiva, si configura come una superficie speculare proprio nell'istante in cui ci espelle da sé, agendo attraverso gli affetti che suscita in noi. È l'effetto del film a far emergere l'immagine, non il suo contenuto.

La visione, allora, diventa un'esperienza di dislocazione soggettiva: "Così, la vista mi fa uscire da me stesso, cioè, appunto, dal centro più incerto di me stesso; la vista, qui, gli procura delle parvenze d'identità che lo scacciano di nuovo, come fosse un centro in attesa di circonferenza"<sup>16</sup>. Guardare un film significa dunque confrontarsi con una perdita di centralità, con una soggettività attraversata da movimenti che non può più padroneggiare, ma solo abitare nella loro instabilità. Il cinema, in questa accezione, è un'esperienza liminare che riattiva il nostro rapporto con l'immagine, con il tempo e con noi stessi.

Lo dice Barthes fin dall'inizio del bellissimo testo che è *Uscendo dal cinema*: "il soggetto che parla qui deve riconoscere una cosa: gli piace uscire da una sala cinematografica"<sup>17</sup>, per trovarsi poi nella strada quasi deserta e dirigersi mollemente verso qualche caffè. Uscire dalla sala cinematografica significa uscire da uno stato di ipnosi: "come scollarsi dallo specchio" del film, si chiede dunque Barthes. Non ci si arma con le interpretazioni, i giudizi, le analisi, ma ci si lascia toccare da ciò che è il sottile dell'immagine. Occorre quindi lasciarsi "affascinare due volte: dall'immagine e dai suoi contorni": perdersi nello specchio dell'immagine e amare ciò che la eccede, la grana del suono, la sala, il nero; "in breve, per straniarmi, per 'decollare', complico una 'relazione' con una situazione"<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 146-147.

<sup>15</sup> J.L. Schefer, *L'uomo comune del cinema*, cit., p. 12.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> R. Barthes, *Uscendo dal cinema*, cit., p. 145.

<sup>18</sup> Ivi, p. 149.

Questo slittamento ha profonde implicazioni per l'insegnamento della filosofia. In primo luogo, tale prospettiva obbliga la filosofia a rinunciare alla propria pretesa di controllo epistemico: non più la ricerca di un significato universale, ma l'ascolto dell'indizio singolare, del dettaglio inutile, del *punctum*. In secondo luogo, essa implica una trasformazione del soggetto stesso: lo spettatore e, nella pratica scolastica, lo studente non è più pensato come un centro di intellegibilità astratta, ma come un corpo vulnerabile, attraversato da affetti, capace di essere colpito e, al tempo stesso, di rispondere. Guardare un film, allora, è un modo di entrare in relazione con le immagini, i suoni, gli altri, con se stessi; guardare un film o una sequenza in classe significa assumere, come notava bene F. Casetti, lo sguardo "capace di farci entrare nel tessuto delle cose e di rivelarcene la composizione"<sup>19</sup>.

Come diceva lucidamente Schefer, l'esperienza della visione cinematografica solitaria, intima, segreta "subito scende a patti con una parte di noi stessi che resta priva di espressione: una parte votata al silenzio ed a una relativa afasia, come se questa parte fosse il segreto ultimo della nostra vita"<sup>20</sup>. È proprio in questo fondo muto e segreto che si apre una possibilità per l'insegnamento della filosofia: non quella di parlare sul film, né di far parlare del film, ma di creare le condizioni perché lo studente possa abitare il proprio silenzio come spazio di senso, come movimento generativo del pensiero.

Portare il cinema a scuola potrebbe apparire, a prima vista, un controsenso: si potrebbe temere che rafforzi quella passività spettatoriale che molti docenti lamentano. Ma il silenzio che il film produce costituisce invece una risorsa didattica preziosa: il silenzio di chi guarda non è l'afasia del disinteresse, ma il segno di un piacere che affonda nel corpo e nella memoria, nel "fondo di ciò che si crede una 'partecipazione immaginaria' alle azioni filmate"<sup>21</sup>. È in questo spazio intermedio tra visione e parola, tra corpo e concetto che può prendere forma un insegnamento filosofico capace di generare pensiero. Questo "tra" viene descritto come una relazione amorosa, contrapposta esplicitamente alla postura della distanza critica. "Per quanto sia seduto lontano, incollo il naso, fino a schiacciarlo, allo specchio dello schermo"<sup>22</sup>, scrive il semiologo francese evocando un'adesione che non è intellettuale ma affettiva, quasi viscerale. L'immagine lo cattura, lo seduce, lo espone all'esperienza di un innamoramento. Barthes chiarisce subito che questa dinamica non è esclusiva dello spettatore ci-

<sup>19</sup> F. Casetti, *L'occhio del Novecento. Cinema, esperienza, modernità*, Bompiani, Milano 2005, p. 24.

<sup>20</sup> J.L. Schefer, *L'uomo comune del cinema*, cit., pp. 8-9.

<sup>21</sup> Ivi, p. 9.

<sup>22</sup> R. Barthes, *Uscendo dal cinema*, cit., p. 148.

nematografico ma riguarda anche il 'soggetto storico' che si rapporta al discorso della verità, della tradizione, della cultura. In entrambi i casi, il rapporto si stabilisce con qualcosa di fisso, di stabile, che assume la forma arrogante e assertiva dell'evidenza. In questa prospettiva, anche il sapere, e in particolare il sapere filosofico, nella sua veste scolastica rischia di funzionare come uno stereotipo: un'immagine rigida, reificata, anestetizzata. L'insegnante, se non è vigile, può divenire egli stesso mediatore di questo statuto stereotipico del sapere, proponendo la filosofia come un repertorio di enunciati. Barthes ci invita, invece, a riconoscere che ogni rapporto con il sapere è, come ogni rapporto amoroso, instabile, esposto, implicato. In tal senso, lo schermo cinematografico e la pagina filosofica si equivalgono: entrambi possono essere superficie di cattura e occasione di pensiero<sup>23</sup>. La questione educativa diventa allora quella di sospendere l'arroganza della parola o dell'immagine, e di accompagnare lo studente non verso la replica dello stereotipo, ma verso un'esperienza singolare del pensare<sup>24</sup>.

### 3. Strutturare altrimenti la conoscenza filosofica

Non bisogna credere che il cinema, in quanto lavora con le immagini oltre che con le parole, goda di un vantaggio nell'educazione filosofica. L'idea che l'audiovisivo parli da sé è una scorciatoia che va messa in discussione. Anche Roland Barthes, che al cinema ha dedicato alcune delle sue pagine più dense, non lo elogia mai in modo acritico. Nel breve testo *Il pieno del cinema* parla di "resistenza al cinema"<sup>25</sup>, alludendo alla resistenza a un signifiante che non smette mai, che è continuo, ininterrotto: un flusso d'immagini che non lascia spazio all'intervallo e al pensiero che si prende tempo. Barthes lo nota con ironia, riferendosi alla pellicola come a una pelle senza buchi. Lo stesso sospetto riaffiora in *La camera chiara*, dove afferma che il film lo costringe a non chiudere gli occhi, lo tiene in una "voracità continua" e non gli dà il tempo necessario a pensare<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Barthes dice di aver imparato dal cinema di Antonioni: non un cinema delle tecniche o del racconto, quindi un cinema che non insegna nulla, ma che espone qualcosa, una "sottigliezza": non un dogma, ma una "vibrazione"; non una verità, ma una "saggezza". La filosofia, allora, non ha da sottomettere il cinema alla propria logica; piuttosto, ha da farsi ferire da esso, "assottigliare", imparando a pensare con la sua materia. Cfr. R. Barthes, *Caro Antonioni...*, in *Sul cinema*, cit., pp. 171-173.

<sup>24</sup> Sul piano pedagogico, si veda Malavasi, Polenghi e Rivoltella (a cura di), *Cinema, pratiche formative, educazione*, Vita e Pensiero, Milano 2005, che ha contribuito a definire in Italia un paradigma formativo del cinema fondato non sulla trasmissione di contenuti, ma sulla dimensione esperienziale, relazionale e riflessiva del vedere insieme.

<sup>25</sup> R. Barthes, *Il pieno del cinema*, in *Sul cinema*, cit., p. 152.

<sup>26</sup> Cfr. R. Barthes, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, tr. it. di R. Guidieri, Einaudi, Torino 2003, p. 56.

È a questo punto che la domanda iniziale del nostro contributo riemerge con tutta la sua forza: che cosa accade quando un docente introduce, all'interno della lezione, una sequenza cinematografica?<sup>27</sup> Non si corre forse il rischio di attribuire all'immagine filmica un potere salvifico nei confronti del pensiero, quasi che essa fosse in grado di generarlo automaticamente? Ridurre il film a mero supporto concettuale significa eludere ciò che ne fa un'istanza di pensiero, ciò che rende capace di generare attrito piuttosto che conferma, interrogazione piuttosto che esemplificazione<sup>28</sup>. L'immagine filmica non vale perché spiega un concetto, ma perché genera un attrito, un'oscillazione, un cortocircuito tra visione e pensiero. L'immagine che invece si limita a rafforzare il significato di un concetto può produrre esattamente ciò che Barthes aborrisce: un discorso enfatico, autoreferenziale oppure un'immagine ridondante, carica di significati imposti. In tal caso, avremmo ottenuto l'effetto peggiore. Barthes diffidava tanto delle immagini quanto dei concetti sovrasignificati e sovoraelaborati. La sua risolutezza, come ha osservato Georges Didi-Huberman, consisteva forse proprio in questo: nel saper seguire ciò che eccede, gli affetti, le cose pungenti; nell'essere risoluto con il non risoluto dell'immagine e del discorso<sup>29</sup>. È a partire da questa risolutezza che può prendere forma un'educazione filosofica al cinema: un pensare con ciò che eccede il concetto, e un pensare con ciò che eccede l'immagine.

Lavorare con le immagini in ambito scolastico offre una possibilità concreta per entrare in contatto con questa eccedenza. Il senso ottuso, per riprendere la riflessione di Roland Barthes, capace di aprire il linguaggio all'infinito, si dispiega "al di fuori della cultura, del sapere,

<sup>27</sup> Si pensi al lavoro di Alain Bergala nelle scuole, in particolare al progetto di educazione al cinema, dove il cinema non è proposto come illustrazione di concetti o supporto didattico, ma come esperienza estetica e conoscitiva autonoma, capace di sollecitare il pensiero attraverso ciò che eccede la significazione, in piena sintonia con ciò che Roland Barthes definisce "senso ottuso". Come osserva Bergala: "Nella maggior parte dei casi la scuola è benpensante: mostra volentieri dei film, anche inesistenti dal punto di vista artistico, purché affrontino con una certa generosità qualche grande tema di cui si potrà discutere dopo con gli alunni. [...] Il fatto è che i buoni film raramente sono benpensanti, cioè immediatamente digeribili e riciclabili in idee semplici e ideologicamente corrette. [...] L'arte che si accontenta di inviare messaggi non è arte, ma un veicolo indegno dell'arte: e questo vale anche per il cinema". A. Bergala, *L'ipotesi cinema. Piccolo trattato di trasmissione del cinema nella scuola e altrove*, Cineteca Bologna, Bologna 2008, p. 42.

<sup>28</sup> Cfr. Si veda D. Cantone, «Per esempio il cinema», in *I film pensano da soli. Saggi di estetica del cinema*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 23-37, dove si sostiene che il cinema non può essere ridotto a banco di prova per la verifica o falsificazione di una teoria: l'esempio cinematografico, pur rimanendo connesso a una teoria di cui è esempio, acquista un senso proprio e autonomo.

<sup>29</sup> Cfr. G. Didi-Huberman, *Barthes, risolutamente*, in A. Consolini (a cura di), *Roland Barthes. L'immagine, il visibile*, cit., p. 251.

dell'informazione"<sup>30</sup>. Ciò non implica che esso debba essere escluso dai luoghi che a cultura, sapere e informazione sono deputati. Al contrario, è proprio in questi spazi, come la scuola, l'università e i contesti educativi, che il senso ottuso, con il suo massimo grado di apertura, può esercitare la sua potenza perturbante. Esso non distrugge né oppone frontalmente, ma plasma dall'interno, permutando le condizioni stesse dell'insegnare e dell'apprendere. Come l'angolo che porta questo nome, il senso ottuso non taglia, ma smussa: apre una direzione imprevista, allarga, devia. È un gesto di torsione che non rompe, ma piega il pensiero nella direzione dell'incommensurabile.

Nell'immagine si manifesta qualcosa che è, insieme, ingenuo e irriducibile: ciò che Roland Barthes chiama il filmico. Con questa nozione, Barthes dissocia il film dal regime dei segni decodificabili e lo apre a uno spazio altro. Il filmico non è ciò che il film dice o mostra, ma ciò che eccede il dicibile e il visibile codificato: una vibrazione, una traccia, un dettaglio che disturba il senso senza opporvisi. Esso è, in questo senso, il luogo dell'"impossibile da nominare", ciò che può solo essere avvertito, attraversato, mai completamente concettualizzato. È il limite interno del linguaggio, il suo rovescio immanente. "Il terzo senso struttura *altrimenti* il film senza sovvertire la storia"<sup>31</sup>: esso introduce una modalità di comprensione eccentrica rispetto alla logica del contenuto, non oppositiva ma deviante, capace di generare una torsione del senso. Questo *altrimenti* è ciò che consente alla lezione di filosofia di produrre un'effettiva esperienza di pensiero. È precisamente in questo scarto fragile, laterale e non assertivo che si annida il movimento del pensiero. Ed è in questo gesto che Roland Barthes si è reso maestro, come ha osservato Umberto Eco: non perché abbia trasmesso un contenuto dottrinale, ma perché ha reso i suoi discepoli capaci di essere eretici sempre<sup>32</sup>.

Ristrutturare altrimenti la conoscenza filosofica, dunque, non implica la sua negazione o distruzione, ma il suo uso, che non è semplice applicazione funzionale, ma esposizione all'imprevisto. A questo proposito, le riflessioni di Giorgio Agamben offrono uno strumento critico decisivo: occorre guardarci dall'uso proprio del consumo capitalistico della conoscenza, una sorta di profanazione assoluta, in cui

<sup>30</sup> R. Barthes, *Il terzo senso*, cit., p. 118.

<sup>31</sup> R. Barthes, *Il terzo senso*, cit., p. 131.

<sup>32</sup> U. Eco, *La maestria di Barthes*, in R. Barthes, *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 2016. Eco riprende le stesse riflessioni anche in *En amitié fidèle*, in A. Consolini (a cura di), *Roland Barthes. L'immagine, il visibile*, cit., pp. 147-149. Non si trattava, in entrambi i casi, di testi meramente celebrativi. Barthes, per Eco, era un maestro ma di un tipo singolare: un professore senza discepoli. Se i discepoli ripetono, applicano formule, diffondono il Verbo, allora Barthes non poteva averne. I suoi studenti erano piuttosto eretici: non emulavano, ma si smarcavano; non imitavano, ma scrivevano.

non solo la conoscenza viene sottratta al suo uso comune, ma viene anche neutralizzata, distrutta nella sua possibilità d'uso. Se profanare significa restituire qualcosa all'uso comune degli uomini, allora l'esperienza scolastica, sia per chi insegna sia per chi apprende, rischia di tradursi in un atto che non profana per restituire, ma consuma per separare: la parola, separata da se stessa, viene spostata in una sfera dove ogni uso è reso impossibile. È in questo senso che il Museo, come lo definisce Agamben, diventa figura emblematica che “nomina semplicemente l'esposizione di una impossibilità di usare, di abitare, di fare esperienza”<sup>33</sup>. Allo stesso modo, anche la lezione di filosofia rischia di diventare museale, quando ciò che viene trasmesso è reso oggetto d'esposizione e sottratto all'uso.

In questa prospettiva riemerge la lezione barthesiana: il dire di chi pensa non può mai essere ridotto a un riassunto, né restituito senza perdita in una forma concettuale chiusa. Anche il docente può essere scrittore nella misura in cui il suo discorso lascia una traccia che eccede la funzione comunicativa e apre allo spazio della profanazione. Non dunque un sapere da contemplare, ma un sapere che si offre all'uso; un sapere che si lascia toccare, che si lascia restituire in immagine.

In tal senso, il pensiero critico che il filmico attiva non è una forma di opposizione dialettica o di semplice presa di distanza. Esso nasce da ciò che nella conoscenza si presenta come elemento residuale e irriducibile. Il critico, qui, è colui che si lascia disturbare, che non chiude il cerchio dell'interpretazione ma resta esposto alla sua incertezza. La critica si dà nella disponibilità al dettaglio insignificante, nell'accettazione dello scarto come luogo generativo. Essa non spiega, ma complica; non chiarisce, ma approfondisce. Non addestra a vedere meglio, ma invita a vedere altrimenti.

La vera questione non è allora come interpretare l'immagine, ma come lasciarsi plasmare da essa. E forse è in questa trasformazione che si gioca la posta più alta dell'educazione oggi. Il senso ottuso è per questo anche un gesto etico-politico, perché resiste alla riduzione del sapere a performance, alla scuola a dispositivo di valutazione. In una scuola della significanza, il tempo è anche quello dell'interruzione, del ritardo, della deviazione. L'insegnante non è chi conduce il discorso, ma chi abita nel suo brusio. È colui che crea le condizioni per un pensiero che si avvia solo se disturbato.

In definitiva, l'aula del senso ottuso, l'aula ipnotica dei concetti e dell'immagine è lo spazio in cui la filosofia non si limita a chiarire, ma complica; non si chiude sul concetto, ma si apre all'enigma. Chiudo con

<sup>33</sup> G. Agamben, *Profanazioni*, nottetempo, Roma 2005, p. 96.

le parole di Schefer che sottolineano che con il cinema, e aggiungerei con la filosofia, “ha luogo una nuova esperienza del tempo e della memoria che, di per sé, forma un essere sperimentale”<sup>34</sup>. È in questo senso che possiamo intendere il lavoro delle immagini nel contesto scolastico. Gli studenti diventano esseri sperimentali, non portatori di forme già date, ma soggettività in via di formazione, attraversate da temporalità e affetti che immagini e concetti suscitano. Si tratta, dunque, di accompagnare un divenire in cui vedere è già pensare, e sentire è già comprendere.

<sup>34</sup> J.L. Schefer, *L'uomo comune del cinema*, cit., p. 10.

Aldo Pisano\*

## Abbiamo ancora bisogno dei cattivi (?). Genesi del Villain e ‘pedagogia del reale’ nell’immaginario cinematografico contemporaneo

So farewell Hope, and with Hope farewell Fear,  
Farewel Remorse: all Good to me is lost;  
Evil be thou my Good.  
J. Milton, *Paradise Lost*

### Abstract

This paper adopts a narrative-ethics lens to show how storytelling shapes moral identity. It foregrounds empathy—and ‘negative empathy’—as mechanisms that align us with or distance us from characters. Focusing on contemporary villains with traumatic backstories, it argues that audiences empathize with suffering yet reject immoral acts; thus villains function as ethical simulators for practicing judgment and responsibility.

### Keywords

Narrative Ethics, Education, Villain, Film, Disney.

### 1. Premessa metodologica: l’impatto dei “cattivi” e l’etica narrativa

Nel presente lavoro, si tenterà di mostrare come l’antagonista (*villain*) nel cinema contemporaneo inauguri un approccio educativo inedito che qui si definisce “pedagogia del reale”: un’esposizione guidata al male possibile che non sterilizza il conflitto, ma lo rende discutibile, innescando processi di apprendimento morale. Per farlo, si indagherà se e a quali condizioni il “cattivo” cinematografico possa avere valore formativo in senso morale e civico, partendo da alcuni casi: *Joker* di Todd Philips (2019) rivolto a un pubblico adulto; la produzione disneyana degli anni 2010 in avanti, nello specifico *Maleficent* (2014) e *Cruella* (2021). Si utilizzerà in modo operativo l’*Einfühlung* di Theodor Lipps per distinguere tra un’empatia orientata

\* Università della Calabria

alla comprensione e un'empatia negativa che, di fronte all'azione malvagia, dovrebbe rovesciarsi in presa di distanza e giudizio. Senza voler entrare troppo nel merito né delle questioni teoretico-estetiche di Lipps e degli autori successivi, né tantomeno in discussioni di carattere neuroscientifico, gli assunti di entrambe le discipline verranno utilizzati a supporto della tesi sostenuta: la narrazione come simulazione contribuisce alla costruzione dell'identità morale, permettendo di riprodurre esperienze etiche che: (a) sul piano pratico l'agente morale potrebbe trovarsi ad affrontare nella propria vita; (b) sul piano epistemologico garantiscono un'esperienza assiologica eterogenea, ampliando la prospettiva etica.

La cornice di riferimento in cui si muove l'argomentazione è, infatti, l'etica narrativa che «sottolinea come nella vita concreta le persone apprendono l'etica non attraverso le analisi dell'etica dei principi, [...] attraverso narrazioni che pongono i problemi etici in un più ampio contesto di vita, portando il lettore o lo spettatore a immedesimarsi con la storia narrata»<sup>1</sup>. L'etica narrativa permette una collezione di esperienze che eccedono la realtà della vita individuale per riconfigurarla, per nutrirla, costruirla, orientarla e, a volte, anche convertirla. Inoltre, in riferimento all'etica del *moral sense*<sup>2</sup> – ma anche all'etica evoluzionistica<sup>3</sup> e alla dimensione pedagogia<sup>4</sup> – rimane essenziale il ruolo dell'immaginazione<sup>5</sup> nello sviluppo morale. Nell'etica narrativa l'immaginazione è decisiva: colma i limiti dell'esperienza concreta, espone a scenari morali altrimenti inaccessibili e assume così una chiara valenza pedagogica. È qui, infatti, che la *Paideia*<sup>6</sup> greca incontra l'etica narrativa come possibile veicolo di *exempla*<sup>7</sup> (finzionali o reali) utili a stimolare lo sviluppo morale. La 'raccolta' di eventi etici, di situazioni portatrici di valore possono essere o

<sup>1</sup> M. Mori, *Manuale di bioetica. Verso una società biomedica secolarizzata*, Le Lettere, Firenze 201, p. 53. A questo proposito si vedano anche: P. Brooks, *Sedotti dalle storie. Usi e abusi della narrazione*, Carocci, Roma 2023; F. Ferretti, *L'istinto persuasivo. Come e perché gli umani hanno iniziato a raccontare storie*, Carocci, Roma 2022; J. Gardner, *On Moral Fiction*, Basic Books, New York, NY 2000.

<sup>2</sup> Per un'analisi comparata: E. Lecaldano, *Esperienza, ragione e morale. Da Shaftesbury e Mandeville a Hume e Smith*, in G. Paganini (a cura di), *La filosofia dei moderni. Storia e temi*, Carocci, Roma 2020, pp. 223-50.

<sup>3</sup> Si veda: M. Tommasello, *Storia naturale della morale umana*, Raffaello Cortina, Milano 2016.

<sup>4</sup> Cfr. D. Bacchini (a cura di), *Lo sviluppo morale*, Carocci, Roma 2013; L. Zagzebski, *Moral Exemplars in Theory and Practice*, "Theory and Research in Education", 11 (2), 2013, pp. 193-206; Id., *Exemplarist Moral Theory*, Oxford University Press, Oxford 2017.

<sup>5</sup> Si rinvia a: C. Diamond, *L'immaginazione e la vita morale*, tr. it. a cura di P. Donatelli, Carocci, Roma 2006; I. Murdoch, *La sovranità del bene*, Carabba, Lanciano 2005; Id., *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, Il Saggiatore, Milano 2014.

<sup>6</sup> Cfr. C. Pancera, *La «Paideia greca». Dalla cultura arcaica ai dialoghi socratici*, Unicopli, Milano 2006, p. 25.

<sup>7</sup> Per una lettura critica sul valore degli esempi morali e possibili limiti, si rinvia a: M. S. Vaccarezza, *Esempi morali: tra ammirazione ed etica delle virtù*, Il Mulino, Bologna 2020.

banalmente accumulati, oppure assimilati e incarnati, venendo così disposti nell'ordine del significato della vita individuale<sup>8</sup>. Per questo l'etica narrativa vive di un intreccio profondo con l'educazione: essa rimarca il valore della qualificazione delle esperienze per la costruzione dell'identità etica del soggetto, nel momento in cui questo si trova esposto ad eventi morali. Poiché la riflessione investe anche la formazione del carattere e la cittadinanza, l'intento è quello di dialogare in modo mirato con riferimenti di ambito educativo che tematizzano il valore della narrazione e della costruzione di significati, con un rinvio minimo a Bettelheim e al valore del simbolico fiabesco<sup>9</sup>.

In linea con l'idea di un cinema capace di costruire comunità più giuste, inclusive e democratiche, fungendo da strumento educativo per il pensiero critico, il riferimento all'empatia negativa propone un modello triadico di ricezione morale: allineamento, comprensione, e distanziamento. L'argomentazione di fondo è che lo spettatore, se adeguatamente mediato, possa trasformare l'attrazione verso l'antagonista in lavoro critico: distinguere spiegazioni causali da giustificazioni morali; formulare criteri espliciti per valutare azioni, deliberazione e fini. L'incontro con il *villain* può diventare un'occasione per allenare una identità etica riflessiva, capace di stare nella complessità ed evitando forme di riduzionismo e semplificazioni morali.

## 2. L'empatia e il male

Negli ultimi anni si è assistito a una riabilitazione della dignità dell'antieroe su cui si sono concentrate monograficamente intere opere filmiche e seriali. L'investimento etico dello spettatore si trova capovolto: non più su chi agisce in virtù del bene, ma su chi compie il male, e soprattutto sul "perché" arrivi a compierlo. La tesi proposta è dunque comprendere se e come funzioni l'immedesimazione empatica con l'antieroe, e per sostenerla è necessario mettere a fuoco due processi fondamentali:

a. L'empatia negativa, partendo dalla tesi di Theodor Lipps, rinforzata dalla nella lettura di Ercolino e Fusillo<sup>10</sup>; nella definizione di Lipps:

In un caso accolgo in me senza attriti l'attività e provo perciò un sentimento di accordo [*ein Gefühl des Einklanges*] fra ciò che si pretende da me e la mia spontanea attività. Nell'altro caso, invece, insorge un conflit-

<sup>8</sup> Cfr. J. Bruner, *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992; P. Donatelli, *La filosofia e la vita etica*, Einaudi, Torino 2020.

<sup>9</sup> Cfr. B. Bettelheim, *Il mondo incantato. Uso, importanza e significati psicoanalitici delle fiabe*, Feltrinelli, Milano 2016; si vedano anche a: M. Warner, *From the Beast to the Blonde. On Fairy Tales and Their Tellers*, Chatto & Windus, London 1994.

<sup>10</sup> Cfr. T. Lipps, *Scritti sull'empatia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020.

to tra me e l'aspirazione naturale della mia auto-attivazione da un lato, e quell'auto-attivazione che mi viene richiesta o che si introduce in me, e provo pertanto un sentimento di conflitto [*ein Gefühl des Konfliktes*]. Designo il primo stato di cose come "empatia positiva [*positive (Einfühlung)*]", il secondo come "empatia negativa [*negative Einfühlung*]"<sup>11</sup>.

*b.* Il conflitto del personaggio e il delinearsi della figura satanica miltoniana<sup>12</sup>.

L'empatia costituisce uno strumento cognitivo ed etico di fondamentale importanza per l'allineamento iniziale con i personaggi<sup>13</sup>. Adam Smith nella *Teoria dei sentimenti morali*<sup>14</sup> teorizzava il valore etico dell'immaginazione, e i successivi studi di neuroscienze<sup>15</sup> hanno dimostrato come vivere direttamente un'esperienza o riprodurla indirettamente (immaginarla) attivi gli stessi circuiti neurali<sup>16</sup>: i neuroni agiscono "come se" l'esperienza fosse reale. Un meccanismo che si amplifica molto di più nel caso di una pluristimolazione come avviene nella narrazione filmica che, a differenza di quella letteraria, include anche percezioni uditive e visive<sup>17</sup>. Con riferimento al processo di *embodied simulation*<sup>18</sup>, l'allineamento empatico prevede due momenti: uno primario o "somatico"; uno secondario o "ricostruttivo". Questa successione restituisce il rapporto fra pensiero primario e pensiero secondario, ossia fra una forma basilare di cognizione legata alla dimensione corporea e pulsionale a una secondaria legata invece ai processi più astratti. Nello spettatore si verifica una ricapitolazione di processi che abitualmente avvengono nella relazione con l'ambiente: una prima reazione emotivo-fisiologica o preriflessivo-imitativa; una seconda di tipo riflessivo-simulativa, che permette di riprodurre l'unità delle azioni subite e compiute dal protagonista della narrazione. In questo gioco di proiezione, fondamentale è il ruolo svolto dal narratore/autore nel conferire il giusto ritmo, soprattutto per entrare nei due meccanismi necessari all'allineamento: il male subito e il conflitto.

<sup>11</sup> T. Lipps, "Empatia e godimento estetico", in S. Besoli, M. Manotta, R. Martinelli (a cura di), *Una "scienza pura della coscienza", l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, "Discipline Filosofiche", XII, 2, 2002, p. 37.

<sup>12</sup> Cfr. J. Milton, *Paradiso perduto*, Mondadori, Milano 2016.

<sup>13</sup> Per una lettura critica sul tema, di rilievo è: A. Donise, *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, il Mulino, Bologna 2020.

<sup>14</sup> A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, BUR, Milano 1995.

<sup>15</sup> Cfr. G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2005.

<sup>16</sup> Cfr. G. Pulvirenti, R. Gambino, *Storie menti mondi. Approccio neuroermeneutico alla letteratura*, Mimesis, Milano-Udine 2018.

<sup>17</sup> S. Ercolino, M. Fusillo, *op. cit.*, p. 218.

<sup>18</sup> Cfr. V. Gallese, M. Guerra, *Lo schermo empatico. Cinema e neuroscienze*, Raffaello Cortina, Milano 2015.

Dunque, per sostenere il valore etico della narrazione, bisogna partire dall'idea che la rappresentazione ritorni sul piano della vita, ossia che l'estetica abbia un effetto sull'etica, qui soprattutto riferita all'empatia negativa che, con Ercolino e Fusillo è ripensabile negli scenari dell'arte contemporanea come: «un'esperienza estetica consistente in una empatizzazione catartica di personaggi [...] che evocano una violenza primaria destabilizzante, capaci di innescare una profonda angoscia empatica nel fruitore dell'opera d'arte, *di chiedergli insistentemente di intraprendere una riflessione morale, e di spingerlo ad assumere una posizione etica*»<sup>19</sup>. Tuttavia, l'empatia negativa non è un altro nome della catarsi tragica<sup>20</sup>: differiscono in scopo, funzionamento ed esito educativo. Mentre la catarsi mira a regolare e purificare gli affetti (pietà e timore) attraverso il compimento dell'intreccio, l'empatia negativa orienta gli affetti verso una valutazione dell'azione, cioè consente di capire la sofferenza di un personaggio senza per questo approvarne i gesti.

Ora, il processo di allineamento iniziale che permette la comprensione e quindi "allena" l'empatia, come precedentemente visto, avviene grazie alla facoltà dell'immaginazione mediante cui il soggetto riproduce stati di gioia e di sofferenza della storia del personaggio; inoltre, l'innescio dell'empatia è anche favorito dalla durata del tempo della narrazione, che permette al soggetto/fruitore l'identificazione iniziale anche con il *villain*. L'analisi etica, quindi, si focalizza sul conflitto interno del personaggio, articolato in quattro momenti sequenziali:

- i. il male subito che carica il personaggio/antieroe di un vissuto di sofferenza;
- ii. la distorsione psicologica ed etica causata dal male subito;
- iii. il male agito in base al percorso di sofferenza;
- iv. la disapprovazione morale del gesto che arriva dagli effetti negativi da esso prodotti nel contesto in cui avviene.

Mentre nel soggetto/fruitore l'allineamento e la comprensione sono processi che comportano l'identificazione, nel quarto passaggio, nonostante le traversie dell'antieroe, il male commesso non è giustificato, né premiato dall'approvazione, né esaltato nella narrazione, generando disapprovazione nello spettatore. È qui che lo spettatore diviene sog-

<sup>19</sup> Cfr. S. Ercolino, M. Fusillo, *Empatia negativa. Il punto di vista del male*, Bompiani, Milano 2022, pp. 70-71. Corsivo nostro.

<sup>20</sup> Sul tema della catarsi: Aristotele, *Poetica*, Einaudi, Torino 2008; J. Lear, *Catharsis*, in Garry L. Hagberg & Walter Jost (a cura di), *A Companion to the Philosophy of Literature*, Wiley-Blackwell, Malden, MA 2017, pp. 193-217; più vicino ai casi cinematografici citati: N. Lawtoo, *Violenza e Catarsi. L'inconscio edipico*, vol. 1, Mimesis, Milano-Udine 2024. Si veda anche: M. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, il Mulino, Bologna 2011.

getto morale, quando passa alla fase etica attiva mediante l'esercizio del giudizio morale sull'azione malvagia, da cui si origina il distanziamento (iv). Quando si vuole ottenere l'effetto di disallineamento, generalmente il passaggio si riconosce perché: cambia il punto di vista e l'attenzione scivola dal protagonista alle vittime e alle conseguenze del suo gesto; le scelte di regia e montaggio smettono di suggerire complicità e mostrano lo choc e la paura generati dall'azione; la storia fa emergere esiti sfavorevoli per il personaggio (perdita, isolamento, punizione) o per il mondo attorno a lui (caos, feriti, distruzione)<sup>21</sup>. Un esempio chiaro è *Joker* (2019): all'inizio lo spettatore tende ad allinearsi ad Arthur Fleck (Joaquin Phoenix) – umiliazioni, povertà, tagli all'assistenza, aggressioni – ma la svolta arriva quando Arthur uccide in diretta il conduttore Murray Franklin (Robert De Niro). La messa in scena sposta il punto di vista: si osserva il terrore di Murray, il panico del pubblico e della troupe, il caos che ne segue in città. Questo cambio di fuoco invita a prendere le distanze: la comprensione delle ferite rimane, ma non basta a giustificare l'omicidio. L'elemento di novità sta dunque nell'attenzione al punto di svolta in cui l'immedesimazione si rovescia in giudizio critico, nel momento in cui si percepisce la disapprovazione morale del gesto compiuto. Tuttavia, perché si inneschi l'intero processo è necessario attivare la prima fase di allineamento, ossia ri-vivere un percorso esistenziale basato su sofferenza e conflitto, quindi i passaggi (i) e (ii). Nel prossimo paragrafo si cercherà di formalizzare questo snodo con la *legge del tormento*, che chiarisce quando l'allineamento è narrativamente giustificato e quando matura il giudizio, distinguendo fra figure del conflitto (sataniche) e figure senza conflitto (machiavelliche).

### 3. La legge del tormento

Perché la dialettica etica tra dispositivo narrativo e agente morale si attui, c'è bisogno di almeno una delle due condizioni di sofferenza citate: il conflitto morale e il male subito.

Per quanto riguarda il conflitto, questo rinvia alla figura satanica<sup>22</sup> che non è una figura che incarna il male in senso assoluto, ma è rappresenta un tormento interiore che permette lo scavo sul personaggio, facendone emergere l'intrinseca complessità. Per empatizzare e allinearsi con il personaggio occorre una forma di esercizio del pensiero come "dialogo

<sup>21</sup> Si rinvia a: D. Arijon, *L'ABC della regia. Grammatica del linguaggio cinematografico*, 2. Voll., Dino Audino Editore Roma 1999; R. McKee, *Story. Contenuti, struttura, stile, principi per la sceneggiatura e per l'arte di scrivere*, Omero, Roma 2010.

<sup>22</sup> A. Morton, *Empathy for the Devil*, Oxford University Press, Oxford 2011.

interno”, ossia recupero del male commesso e subito, funzionale allo sviluppo della coscienza morale. Se il dialogo interno del personaggio non si attiva, questo è un ulteriore elemento che non produce empatia. Qui è fondamentale il rapporto fra dimensione epistemologica (conoscenza dell’esperienza del personaggio), etica (conflitto), estetica (rappresentazione). Riferimento essenziale è un caso shakesperiano come quello di Riccardo III che rientra nell’alveo dei personaggi folli e in cui non si dà conflitto, o è comunque minimizzato. In tal caso, si parla di figure machiavelliche, la cui caratterizzazione è amorale. I personaggi conflittuali, invece, permettono allo spettatore di empatizzare in quanto il conflitto incarna e restituisce sofferenza. Rimanendo su Shakespera-re, il caso è quello di Macbeth, mentre perversa rimane la contro-parte femminile di Lady Macbeth la cui battuta “*I dare not*”/“*I would*” richiederebbe una più adeguata lettura psicoanalitica non conducibile in questa sede<sup>23</sup>. In questo caso la pulsione istintuale inconscia di Macbeth (non della moglie machiavellica) è rappresentata da “*I would*” (io vorrei) che risponde al principio di piacere, di contro all’istanza morale, che vincola la forza pulsionale con “*I dare not*” (io non oso) e che riporta il soggetto sul principio di realtà.

Il tormento, dunque, non è un’etichetta metafisica del “male”, ma il nome narrativo di una sofferenza che problematizza l’azione: quando questo conflitto è in scena, lo spettatore è spinto a comprendere prima di giudicare, per attivazione di una “*empatho-genesi*”. Se il valore dell’etica narrativa risiede nella possibilità che la narrazione offre in quanto dispositivo di simulazione di azioni e giudizi, nonché di ampliamento dell’esperienza assiologica per il soggetto che potrà riattualizzare sul piano pratico dell’agire morale. In quel caso, la narrazione funziona come rafforzamento di uno schema di azione etica, come raffinamento della sfera del giudizio, ma anche come possibilità di comprensione inter-soggettiva.

Sotto il profilo operativo, la legge del tormento specifica il primo movimento dello schema triadico proposto: *allineamento* (il conflitto/trauma rende vicino il personaggio); la *comprensione ricostruttiva* (le ragioni emergono); il *distanziamento valutativo* (davanti all’atto che viola criteri morali). In questo passaggio si colloca l’empatia negativa: il tormento apre alla comprensione, ma non garantisce l’assoluzione; il giudizio scatta quando si vedono vittime, danno e conseguenze. In *Joker* (2019) il tormento biografico di Arthur Fleck innesca l’allineamento; l’omicidio in diretta sposta il punto di vista sulle vittime e rende ragionevole la presa di distanza.

<sup>23</sup> Cfr. M. Lavagetto, *Freud, la letteratura e altro*, Einaudi, Torino 1985; F. Orlando, *Per una teoria freudiana della letteratura*, Einaudi, Torino 1973.

#### 4. Il caso Disney e la “pedagogia del reale”

La legge del tormento spiega quando i “cattivi” sono utili dal punto di vista educativo: se c’è conflitto accessibile e se la messinscena rende evidenti danno, responsabilità e conseguenze, allora l’allineamento può evolvere in deliberazione. Dove il tormento manca o viene neutralizzato dalla glorificazione, prevale il distanziamento o il rischio di glamourizzazione. Questo processo si riscontra anche in una parte della produzione Disney contemporanea rivolta soprattutto alle fasce d’età più giovani (in chiave family). Il riferimento non è ovviamente all’intero catalogo Disney, ma al filone dei *live action* che rilegge i classici – i casi presi ad esempio saranno *Maleficent* (2014), *Cruella* (2021).

Diversamente da titoli pensati per un pubblico adolescente/adulto (come *Joker*), questi film propongono percorsi che favoriscono la comprensione delle ragioni del personaggio senza imporre assoluzione, accompagnando lo spettatore più giovane a distinguere tra comprendere e approvare. Disney non si chiude in un’atavica dimensione assiologica lontana dal presente, ma mostra sensibilità al contesto attuando un processo di riconfigurazione dell’esperienza morale. Guardando alle opere classiche – da *Biancaneve e i sette nani* (1937) a *Toy story* (1995)<sup>24</sup> – ci si rende conto che quella dimensione idealistico-dicotomica dei principi “bene” e “male” non solo va scemando, ma è messa in crisi già agli esordi, tra gli anni ’40 e ’60. Ora, seguendo il modello della fiaba classica<sup>25</sup>, si assiste a un’iniziale esemplificazione dell’esperienza valoriale perché vi sia, da parte del giovane pubblico, una più fluida percezione del senso morale implicito nella narrazione. Invece, l’opera Disney contemporanea squarcia nel simbolico fiabesco, mostrando la realtà nella sua brutalità: passando per la morte della madre di Bambi, e procedendo per *Mary Poppins* (1964), sino ad arrivare a *Toy Story 3* (2010), *Maleficent* (2014), e *Cruella* (2021)<sup>26</sup>, l’elemento del realismo pare avere un ruolo preponderante, così come per *Joker* anche se con strumenti di sceneggiatura meno aggressivi e irruenti. Non per questo, però, i contenuti etici proposti richiamano anche un pubblico più adulto, in accordo a una percezione del reale che sfugge al processo di simbolizzazione dicotomica classica. In realtà, questa operazione non è originariamente disneyana, ma fa riferimento a una tendenza propria della narrazione fiabesca; come scrive Bruno Bettelheim:

<sup>24</sup> Cfr. T. Ceruso, *Tra Disney e Pixar. La “maturazione” del cinema d’animazione americano*, Soversa Edizioni, Roma 2013.

<sup>25</sup> Cfr. V. Propp, *Morfologia della fiaba*, Einaudi, Torino 2000.

<sup>26</sup> V. Arnaldi, *In grazia e bellezza. L’evoluzione della donna secondo Disney*, UltraShibuya, Roma 2016, p. 173.

La cultura dominante preferisce fingere, soprattutto quando si tratta di bambini, che il lato oscuro dell'uomo non esista, e professa di credere in un'ottimistica filosofia del miglioramento. La stessa psicanalisi è vista come un sistema per rendere facile la vita: ma non era questo l'intendimento del suo fondatore. La psicanalisi fu creta per consentire all'uomo di accettare la natura problematica della vita senza esserne sconfitti o cercar di evadere dalla realtà.<sup>27</sup>

La strega è “strega” perché è il prodotto di ciò che le è stato fatto, del male subito e immagazzinato come trauma, non metabolizzato, non superato; in sintesi è un male da reazione. L'anamnesi del *villain* – offerta dalla sceneggiatura e quindi dall'impianto narrativo – permette di recuperare l'esperienza vissuta, di presentificare il passato così da comprendere il perché la strega sia tale, perché compia il male. Da qui, ad esempio, l'intera esposizione della storia di *Maleficent* diviene fondamentale perché suscitì negli spettatori una comprensione empatica, tanto da decostruire quell'immagine piatta e stigmatizzata presentata in *La bella addormentata nel bosco* (1959) e svilupparne il percorso di costruzione del sé, che fa di Maleficent non più una strega, ma la succube di un principe la cui funzione simbolica viene a sua volta capovolta, grazie all'intervento dell'elemento realistico.

L'emarginato, il reietto, prodotto dal male, è spesso additato della colpa, prodotto dalla disapprovazione sociale ripetuta. Tuttavia, nella nuova lettura Disney, il male nasce da una fragilità che potenzia questa operazione di “scarico” della colpa morale e che nel processo di emarginazione continuato, obbliga il personaggio a scegliere il male, perché non più esposto al bene, come nel caso del Satana di Milton, da cui la citazione in esergo: l'antagonista, diviene incarnazione quasi ontologica del male. La fragilità si potenzia, per cui la risposta è quella dell'identificarsi con ciò che il collettivo proietta sul personaggio, che quindi è *villain* per una rappresentazione sociale esterna, che ne rinforza l'allontanamento dal bene.

Soprattutto nel cinema disneyano destinato alle famiglie, il concetto di pedagogia del reale rappresenta un orientamento educativo che non viene fondato su bene e male assoluti, ma sulla comprensione empatica della complessità: si invita lo spettatore a entrare nelle ragioni e nelle ferite dei personaggi, senza confondere comprensione e giustificazione, così da maturare una presa di posizione responsabile. Questo Disney può farlo in maniera più incisiva di quanto non riesca il *Joker* di Phillips, proprio perché il pubblico è più vario e include quelle fasce di età in cui ancora è in atto il processo di costruzione della sfera morale. La pedagogia del reale, così, diventa un atto di pedagogia intenzionale del narratore.

<sup>27</sup> B. Bettelheim, *op. cit.*, p. 13.

Il rapporto tra forme dell'empatia, male e follia che riesce ad avvicinare *Joker* alla produzione disneyana, lo si trova in particolare in *Cruella* (2021). In questo caso il distanziamento dello spettatore non è un effetto automatico di un'eventuale condizione psicopatologica, ma richiede sempre un lavoro di valutazione etica. In questa chiave, *Cruella* e *Joker* condividono la dinamica: un primo tempo di vicinanza che espone le ragioni del personaggio e un secondo tempo in cui i gesti dannosi e le loro conseguenze sollecitano una presa di distanza. Non si sta sostenendo che la psico-patologia implichi il distanziamento, ma che il distanziamento diventa ragionevole quando la narrazione rende comprensibili scelta, danno e conseguenze, mantenendo distinto lo *spiegare* dall'*approvare* – in linea con l'idea, cara a Gottschall, del racconto come “laboratorio” in cui si addestrano immaginazione morale e giudizio. Sia nelle figure in cui si attua il distanziamento (empatia negativa), sia in quelle in cui si attua l'approvazione, si parte da un caso di allineamento e immedesimazione generata da due elementi: il conflitto e il male subito.

Le due dinamiche (vicinanza empatica e presa di distanza) non devono necessariamente coesistere nello stesso antieroe: è la narrazione che, in quanto forma composta di scelte autoriali e struttura testuale diviene performativa, esercitando effetti. Seguendo Ercolino e Fusillo, si può attribuire una sorta di *agency* all'immagine – cioè una «facoltà di smuovere, di affascinare, di ferire, per molti anche di guarire»<sup>28</sup> – e, per estensione, alla narrazione stessa, nella misura in cui tale capacità nasce nell'incontro tra opera e spettatore. In questo incontro l'oggetto narrato si rianima come dispositivo morale vivo, mentre il soggetto diventa agente morale che opera prima mediante empatia (allineamento e comprensione) e poi mediante giudizio (approvazione/disapprovazione). Qui si colloca l'“empatia negativa”: è il terzo momento del processo, quando l'immedesimazione iniziale si trasforma in presa di distanza di fronte all'azione malvagia. In altri termini, la “agency” della narrazione orienta il passaggio dall'allineamento alla valutazione critica, consentendo di comprendere senza giustificare.

## 5. Conclusioni

Narrazioni simili ai casi analizzati permettono, in ultima analisi, il raffinamento della sfera del giudizio morale, in quanto il fruitore dell'opera si trasforma in un agente morale, la cui azione si esplica nel giudizio sul personaggio: «Siamo ben felici di guardare i cattivi, magari ogni tanto di-

<sup>28</sup> S. Ercolino, M. Fusillo, *op. cit.*, pp. 188-189.

stogliendo lo sguardo per il troppo orrore, mentre nella finzione narrativa torturano, ammazzano e stuprano. Ma il narratore non ci chiede mai di approvare»<sup>29</sup>. Da Hume in avanti, come ricostruisce Gottschall, gli individui manifestano una “resistenza immaginativa”<sup>30</sup> rispetto al male commesso, prendendone le distanze. Il dato interessante è che, oltre la fase del distanziamento e del giudizio morale, quello che il lettore si aspetta quando il male è brutalmente commesso è che il “cattivo” venga punito, anche se protagonista. Sempre in *Joker* – nonostante la compassione che lo spettatore prova – l’aspettativa è che quel male venga arginato considerando gli effetti sociali da esso generati; un male che sul finale esplode in forma anarchica e che arriva a divinizzare Arthur Fleck. Un modello, quello del protagonista, che riflette il disagio di una minoranza della popolazione, ma che necessita di essere fermato e giustamente punito, da cui il concetto di “*comeuppance*”<sup>31</sup>. L’interessante meccanismo meta-filmico di Todd Phillips è che non solo lo spettatore assiste alla violenza, ma la violenza è estetizzata sia sul piano reale, sia nel film stesso, in quanto l’omicidio avviene in una scena che è anche una diretta televisiva. L’omicidio a sangue freddo è una scelta che il protagonista Arthur Fleck prende *apparentemente* con impulsività, ma che in realtà è il risultato finale di due ore di sofferenza accumulata durante l’intero film (per il fruitore) e un’intera vita (per il protagonista). Questo tipo di estetizzazione del male attraverso un omicidio che nasce da una lenta sofferenza diventa performativo sul piano etico, in quanto non è un male banalizzato, ma prodotto da una lunga agonia.

Nel filone Disney live-action (*Maleficent*, *Cruella*) la pedagogia del reale conferma il modello triadico: la *backstory* attiva l’empatia, ma il racconto mantiene visibili danno e responsabilità e orienta la svolta valutativa attraverso percorsi di cura/riparazione e scelte morali esplicite. Rispetto a *Joker*, dove l’escalation e la spettacolarizzazione della violenza richiedono un distanziamento netto e mostrano anche i limiti (una parte di pubblico può restare allineata), *Maleficent* lavora sull’integrazione del conflitto e sulla riparazione senza assolvere; *Cruella* spinge sull’aspirazionale/stilistico, con un possibile rischio di glamourizzazione mitigabile riportando l’attenzione su vittime, conseguenze e prezzo identitario pagato dal personaggio.

Il bisogno narrativo del *villain* si trova così ad essere rivalorizzato sotto il profilo etico, perché le storie degli “cattivi” impediscono scorciatoie: né appiattiscono il male con la stigmatizzazione, né lo assolvono in nome

<sup>29</sup> J. Gottschall, *L’istinto di narrare. Come le storie ci hanno reso umani*, Bollati Boringhieri, Torino 2018, p. 146.

<sup>30</sup> Cfr. T. Gendler, *Thought Experiment. On the Powers and Limits of Imaginary Cases*, Garland, New York 2000.

<sup>31</sup> Cfr. W. Fleisch, *Comeuppance: Costly Signaling, Altruistic Punishment, and Other Biological Components of Fiction*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2007.

della sofferenza. Simili narrazioni consentono di passare dalla comprensione al distanziamento nel giudizio, rendendo visibili vittime, danno e conseguenze e orientando la responsabilità. In questo passaggio risiede il valore educativo dei cattivi.

## Recensioni



**Giulia Battistoni**

Laura Anna Macor, *Il mestiere di uomo. La concezione pratica della filosofia nel tardo illuminismo tedesco*, Morcelliana, Brescia 2023, pp. 208

Il volume di Laura Anna Macor propone un percorso originale all'interno della storia della filosofia del tardo illuminismo tedesco, volto a individuare, attraverso argomentazioni puntuali e un'analisi rigorosa di concetti e testi, un filo conduttore capace di reinterpretare figure più o meno note alla luce di una concezione della filosofia come pratica di cura di sé. Gli autori scelti da Macor per articolare questa prospettiva sono Johann Joachim Spalding e Gotthold Ephraim Lessing, e il ben più celebre Immanuel Kant. Se, da un lato, il volume rivaluta pensatori finora marginalizzati, restituendo ai loro scritti nuova rilevanza, dall'altro lato, nel caso di Kant, apre prospettive ermeneutiche capaci di incidere anche sulla lettura dell'idealismo tedesco, erede diretto del suo pensiero.

Il lavoro si inserisce nella continuità di una ricerca che l'autrice porta avanti da anni e che aveva già trovato una prima sistematizzazione in *Die Bestimmung des Menschen (1748–1800). Eine Begriffsgeschichte* (frommann-holzboog 2013), in cui Macor mostrava come il concetto di “destinazione dell'uomo” fosse divenuto, nel Settecento tedesco, il fulcro di una riflessione sul fine dell'essere umano. Tale prospettiva si collega all'espressione crociana del “mestiere di uomo”, al centro del volume più recente, in cui la filosofia viene intesa come pratica capace di orientare l'esistenza e consentire all'essere umano di realizzare pienamente la propria destinazione. Le intuizioni dell'autrice sono maturate anche grazie a un contesto accademico particolarmente fertile: l'Università di Verona, dove Macor insegna Storia della filosofia dal 2018, è riconosciuta per il suo impegno sui temi legati alla filosofia della cura (basti ricordare, a titolo di esempio, i lavori di Luigina Mortari, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina Editore 2015 e di Guido Cusinato, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, QuiEdit 2017). *Il mestiere di uomo* rappresenta così il risultato maturo di un dialogo fecondo tra ricerca e intuizioni personali, tradizione di studi e ambiente intellettuale favorevole.

Il volume si articola in cinque sezioni: ai tre capitoli centrali, dedicati agli autori citati, si affiancano un'introduzione e un capitolo conclusivo

sulla celebre *querelle* intorno alla domanda “Was ist Aufklärung?”. Di seguito se ne ripercorreranno i nuclei principali.

L'introduzione, *Le ragioni di un titolo*, prende le mosse dall'espressione “il mestiere di uomo”, con cui nel 1926 Croce invitava il filosofo ad assumere il compito che più gli è proprio: interrogarsi sul senso della vita e sulla destinazione dell'essere umano. L'autrice ricostruisce la tradizione antica ed ellenistica che intende la filosofia come compito pratico: da Socrate – capostipite di questa tradizione – per il quale il “vivere filosofando” rivela il senso dell'esistenza e orienta la condotta, a Platone, che lega la *funzione* propria dell'uomo alla *virtù*, fino ad Aristotele, che definisce l'opera umana come attività dell'anima secondo ragione. Seneca e gli stoici sostengono che la “posizione di uomo” vada difesa come un fronte di battaglia, mentre Epitteto ricorre alla metafora teatrale del ruolo affidato da Dio e che l'uomo deve interpretare in modo eccellente. In tutti emerge l'idea di un compito da riconoscere e adempiere attraverso esercizio e disciplina: la filosofia si configura così come arte di vivere, dotata di valore trasformativo. Su questo sfondo si collocano i riferimenti contemporanei di Macor: Pierre Hadot e Michel Foucault. Hadot interpreta la filosofia antica come stile di vita fondato su “esercizi spirituali” dal valore trasformativo. Foucault, nelle lezioni al Collège de France, riprende il tema della cura di sé (*epimeleia heautou*), sottolineando il “carattere etopoietico” del sapere, capace di incidere sull'ethos individuale. Pur con approcci diversi, entrambi condividono, secondo Macor, la convinzione che la filosofia sia anzitutto pratica di vita, la cui riduzione a mero sapere accademico ne ha oscurato la natura originaria. Kant è oggetto dell'attenzione di entrambi, ma senza un reale raccordo con l'Illuminismo tedesco. È in questa lacuna che si inserisce il lavoro di Macor, che interpreta il tardo Illuminismo tedesco come erede del paradigma antico. L'autrice mostra come, oltre il cliché dell'arido razionalismo, esso sviluppi una concezione pratica della filosofia, rivolta a un pubblico ampio e intrecciata con dimensioni morali, politiche ed estetiche. Tema centrale del periodo diviene la *Bestimmung des Menschen*, la destinazione dell'uomo, che segna il passaggio da una metafisica speculativa a una filosofia dell'esistenza fondata sull'autocoscienza pratica. In questo contesto si riafferma il paradigma classico della filosofia come formazione di sé (*Selbstbildung*), radicato nella cultura tedesca, in dialogo con la tradizione cristiana. Fin dalle prime pagine emerge la forte sensibilità dell'autrice per i concetti, tanto greci quanto tedeschi, analizzati con rigore ma senza pedanteria, così da offrire al lettore una comprensione profonda dei temi trattati.

Il primo capitolo è dedicato al pastore luterano Johann Joachim Spalding, autore della celebre *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* (1748), opera di grande successo che contribuì a ridefinire i rapporti tra esercizi spirituali e cristianesimo. Spalding intese la filosofia come stru-

mento di rinnovamento teologico, volta a far emergere il valore pratico delle dottrine morali del cristianesimo. Già dal 1742 si era avvicinato al pensiero di Shaftesbury; a Berlino (1745-1747), frequentò un circolo di appassionati del filosofo inglese e tradusse in tedesco le sue opere morali. Shaftesbury divenne per Spalding un *Weltweise*, guida pratica e morale capace di orientare l'uomo come individuo e cittadino del mondo. Centrale era la domanda sull'essere e sul fine dell'uomo, che Shaftesbury riprendeva da Persio e dagli antichi, con Socrate come modello. Se per Shaftesbury la filosofia si era smarrita nel formalismo, per Spalding la religione contemporanea aveva tradito la sua missione. Per entrambi la bussola era il "senso morale", luce interiore scoperta nell'introspezione. Nel *Soliloquy* Shaftesbury aveva infatti teorizzato il monologo come esercizio di cura di sé: Spalding ne riprese il metodo, trasformandolo in meditazione cristiana. La *Betrachtung* si presenta così come itinerario interiore in cinque tappe – sensibilità, piacere dello spirito, virtù, religione, immortalità. L'Io narrante scopre che ricchezza e piaceri sensibili non costituiscono il fine dell'uomo; perfezionamento dello spirito e attenzione agli altri conducono invece alla virtù e infine a una dimensione religiosa. L'osservazione della natura rivela infine un archetipo divino: l'uomo si realizza assimilando tale modello, in un processo che postula l'immortalità dell'anima. La forza dell'opera risiede nella funzione di orientamento esistenziale: una "cura di sé" che insegna a vivere e morire, in continuità con la tradizione degli esercizi spirituali. Non sorprende dunque il successo editoriale, sebbene non mancarono critiche: il testo di Spalding appariva incompatibile con la rivelazione. Nelle edizioni successive l'autore inserì riferimenti cristiani più espliciti: la religione, per lui, non era un insieme di speculazioni dottrinali, ma un mezzo pratico di formazione morale. In tal senso, filosofia e cristianesimo convergono nello stesso fine: l'esercizio quotidiano di perfezionamento morale e spirituale dell'uomo. Con questo capitolo, Macor offre un contributo significativo alla valorizzazione di un autore altrimenti poco noto, che diviene protagonista centrale del dibattito sulla destinazione dell'uomo e sulla sua realizzazione.

Il secondo capitolo è dedicato a *Gotthold Ephraim Lessing*, figura che, come osserva Macor, incarna le istanze dell'Illuminismo traducendole in prassi concreta, fino a divenire simbolo del suo tempo e tappa decisiva nella storia degli esercizi spirituali. La sua formazione teologica, unita all'attività di drammaturgo, traduttore, saggista e bibliotecario, rende ardua una definizione univoca. Lessing stesso rifiutava etichette: non teologo, non erudito, né poeta o attore. In questo autoritratto non compare la filosofia, cui egli si dedicò intensamente, traducendo Rousseau e Voltaire e promuovendo la diffusione del pensiero illuminista europeo in Germania. La critica ha discusso a lungo se considerarlo filosofo: per alcuni (Nisbet) non lo è, mancando di sistematicità; per altri (Merker,

Ghia) lo è a pieno titolo. Per Macor, la chiave è intendere la filosofia non come sistema speculativo, ma come pratica ed esercizio spirituale: in ciò Lessing si colloca nella linea individuata da Hadot. Fin dagli esordi mostrò predilezione per i classici. Nel frammento *Gedanken über die Herrnhuter* (1751) delinea una storia della filosofia come progressivo abbandono della sua vocazione originaria. Da qui il richiamo a Socrate, modello di filosofia pratica come esercizio di vita, meditazione interiore e preparazione alla morte. Centrale è la funzione educativa del dialogo, palestra quotidiana del pensiero e allenamento spirituale. In questa prospettiva, l'Illuminismo appare come processo di *rischiamento* etico. Per Mendelssohn, la postura dell'amico Lessing era una vera "ginnastica dello spirito". Anche i *Collectanea*, raccolte di citazioni annotate, si configurano come esercizi spirituali: lettura e scrittura diventano momenti di meditazione. Nella *Hamburgische Dramaturgie* Lessing dichiara di non voler offrire sistemi coerenti, ma occasioni di pensiero autonomo: la contraddizione non è difetto ma stimolo critico. La filosofia è sempre dialogo e contendere, pratica collettiva più che solitaria. Non a caso scrisse le *Rettungen*, riabilitando figure di eretici per difendere il diritto al dissenso. Come sottolinea Macor, per Lessing la verità conta meno dell'impegno sincero nella sua ricerca: in questo processo non vi sono vinti, ma solo vincitori. La destinazione dell'uomo risiede dunque nel miglioramento etico, e il valore dell'essere umano si misura nello sforzo di tendere alla verità, più che nel suo possesso. Con questo capitolo, Macor apporta un contributo decisivo per risolvere l'"enigma" di Lessing, dimostrando come egli possa essere concepito come filosofo alla luce della concezione della filosofia da lei avanzata.

Il terzo capitolo è dedicato a *Immanuel Kant*, la cui ambizione sistematica sembra opporsi all'interpretazione legata agli esercizi spirituali. Tuttavia, anche Kant riprende motivi socratici e dalla metà degli anni Settanta cresce in lui l'interesse per lo scopo ultimo della filosofia: scoprire la destinazione dell'uomo e i mezzi per realizzarla. A Rousseau attribuisce la svolta etico-esistenziale che ridimensiona l'erudizione sterile, ma anche Spalding contribuisce a tale orientamento. Socrate rimane il riferimento decisivo: il filosofo non deve essere "artista della ragione" ma guida. Nella *Critica della ragion pura* Macor individua la distinzione tra concetto scolastico di filosofia, come sistema della conoscenza, e concetto cosmico, come scienza del rapporto di ogni sapere con i fini della ragione. Da qui il primato della ragion pratica: la filosofia è orientamento. Macor mostra come la morale kantiana sia stata pertanto fraintesa come innaturale, fondata su un astratto "dovere per il dovere", opposto ai sentimenti. Già Schiller ironizzava su questa formula, ma in *Grazia e dignità* riconosceva che Kant non intendeva una mortificazione monastica, bensì un impegno morale capace di generare gioia interiore. Ma è la *Metafisica dei costumi*

(1797) che espone regole di esercizio della virtù, interpretate da Macor come allenamento etico. Pur senza ricorrere al termine *Sorge*, Kant sviluppa un'etica della cura di sé e degli altri: l'imperativo categorico include infatti doveri verso se stessi, come il perfezionamento delle facoltà, e verso gli altri, come l'amore benevolente. Il concetto chiave della morale kantiana, l'autonomia – indipendenza del soggetto da passioni, autorità e superstizioni – coincide inoltre con il *Selbstdenken*, il pensare da sé, che Kant considera compito primario della filosofia. Non si tratta allora di imparare la filosofia, ma di imparare a filosofare, esercitando il giudizio critico in autonomia. Anche nel saggio sull'Illuminismo (1784) l'uomo è esortato a liberarsi dalla minorità, coltivando l'uso indipendente della ragione. L'orientamento è chiaro: l'autonomia è esercizio continuo, erede della tradizione antica della *chrēsis*. La filosofia kantiana appare così, nell'interpretazione di Macor, come pratica trasformativa: non mera normatività astratta, ma ginnastica etica della cura, capace di coniugare legge morale e auto-perfezionamento: una interpretazione di Kant più vicina a quella anglosassone e più lontana dalla vulgata europea che lo riduce a un filosofo astratto e poco sensibile alla dimensione umana.

Il quarto capitolo è dedicato al quesito *Che cos'è l'illuminismo?*. Macor ricostruisce con grande precisione le circostanze che lo generarono e lo sviluppo delle risposte più celebri, mostrando come l'*Aufklärung* vada intesa come pratica esistenziale volta alla realizzazione della destinazione dell'uomo. Nel 1782 Zöllner pubblicò sulla *Berlinische Monatsschrift* una nota in cui rilevava che la domanda sull'illuminismo non aveva ancora ricevuto risposta. Poco prima era stata fondata a Berlino la *Mittwochsgesellschaft*, società degli "amici dell'illuminismo", di cui facevano parte Mendelssohn, Spalding e lo stesso Zöllner. Le riunioni prevedevano interventi e commenti scritti, spesso poi pubblicati sulla rivista. In questo contesto maturò la domanda sull'*Aufklärung*, che tra il 1783 e il 1784 divenne oggetto di intenso dibattito. La svolta giunse con la risposta kantiana, destinata a divenire punto di riferimento imprescindibile. Non a caso Macor richiama il confronto di Foucault con tale saggio (1978), dove il filosofo francese riconosce nella *Aufklärung* una postura critica, esercizio di libertà volto a fare dell'individuo l'autore della propria autonomia. "Rischiato" era per Spalding chi si emancipava dai pregiudizi e l'*Aufklärung* rappresentava pertanto la liberazione da superstizioni religiose e politiche, in nome di verità conformi a ragione. Per Mendelssohn rappresentava la capacità di riflettere sull'esistenza in vista della *Bestimmung* dell'uomo, attività intellettuale tesa a un orientamento esistenziale – riprendendo la tradizione classica dell'ἔργον. Mendelssohn difese inoltre la distinzione fra *Aufgeklärtheit* (risultato: eliminazione dei pregiudizi e dominio dei principi razionali) e *Aufklärung* (processo di emancipazione). Secondo Macor, ciò apre una prospettiva innovativa: la concezione

dell'illuminismo come compito programmatico e tensione trasformativa. L'*Aufklärung* non è, pertanto, solo un'epoca storica o un "-ismo", ma metodo di pensiero e di vita, in tal senso un "rischiamento", vicino agli esercizi spirituali studiati da Hadot: pratiche dell'intelletto e della volontà capaci di trasformare l'individuo attraverso il disapprendimento dei pregiudizi. La critica diventa così lo strumento con cui la ragione si emancipa, rivelando la prossimità tra cura di sé della tradizione antica e *Aufklärung*, che diviene quindi *ars vitae*: pratica esistenziale, volta a liberare l'uomo dall'errore e a condurlo alla realizzazione della propria destinazione.

Complessivamente, il volume di Macor offre un'interpretazione originale del tardo Illuminismo tedesco che non resta fine a se stessa, ma produce risultati estremamente significativi su più fronti. Anzitutto, colloca Spalding e Lessing al centro della tradizione qui ricostruita, mostrando come le loro riflessioni abbiano avuto valore nella definizione di una filosofia intesa come pratica di vita. Inoltre, il volume propone una lettura non convenzionale di Kant, stimolante e meritevole di ulteriori approfondimenti, che potrebbero essere estesi anche ad altri suoi scritti qui non in primo piano, come l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* o il *De medicina corporis*. In questi testi emerge infatti una visione pragmatica della filosofia, capace persino di incidere in senso preventivo sulla cura di sé spirituale e fisica, con riferimento a disturbi mentali e fisici. Non si tratta di una lacuna del volume, focalizzato sulla tradizione degli esercizi spirituali, quanto piuttosto di uno spunto per proseguire la linea di ricerca tracciata dall'autrice. Pregevole è anche l'attenzione dell'autrice ai testi e ai concetti specifici, che sorregge in modo stringente l'argomentazione complessiva.

Il libro apre inoltre a due ulteriori prospettive. La prima è di natura storico-filosofica: sarebbe interessante verificare se questa tradizione della filosofia come cura di sé e realizzazione della destinazione umana si esaurisca con l'idealismo tedesco, o se ve ne siano tracce sopravvissute. In Fichte, è evidente che la domanda sulla missione o destinazione dell'uomo non si estingue, e il suo posto nella *Bestimmungsphilosophie* appare chiaro; più sfidante sarebbe interrogarsi sulla presenza della tradizione qui esposta in Hegel, la cui sistematicità è pari o persino superiore a quella di Kant. Eppure, forse non è un caso che la filosofia dello spirito hegeliano si apra proprio con il motto antico "Conosci te stesso!" e che nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* Socrate sia celebrato come individuo cosmico-storico, che ha mutato il corso della storia.

La seconda prospettiva riguarda il presente: il volume di Macor invita a riflettere sul ruolo della filosofia oggi. Più che contrapporre la filosofia come cura di sé alla filosofia come scienza rigorosa, la sfida sembrerebbe quella di ripensarne la vocazione in modo integrato: coniuga-

re l'attenzione alla formazione di sé con la forza della speculazione, al servizio del primato della ragion pratica. Se, come scriveva Habermas, con il suo confronto con *Was ist Aufklärung?* Foucault ha scagliato una freccia al cuore del presente, anche il volume di Macor sembra lanciare una freccia capace di incidere sul dibattito contemporaneo. Per questo sarebbe auspicabile che il testo venisse tradotto in tedesco – come già accaduto per altri lavori dell'autrice – così da trovare terreno fertile proprio in quel contesto culturale al quale restituisce, in modo magistrale, un senso nuovo.



## Lorenzo Cavallo

Guido Cusinato, *Vuoto aurorale*, Il melangolo, Genova 2025, pp. 200

Chi ha familiarità con l'opera e il pensiero di Max Scheler non avrà dubbi nell'avvertirne la traccia profonda nell'ultimo libro di Guido Cusinato, tra i maggiori interpreti, a livello nazionale ed internazionale, del filosofo di Monaco. A distinguere però marcatamente il testo in questione, rispetto ai lavori precedenti, è un approccio autobiografico, in prima persona, volto a mostrare come e perché la filosofia possa e debba essere intesa come esercizio di vita e di trasformazione.

Il fenomeno del “vuoto aurorale”, da cui il titolo del lavoro in questione, è infatti un'esperienza di potenziale trasformazione, attraverso la quale, il soggetto che la sperimenta, scopre in se stesso quell'unicità che lo caratterizza. Si tratta infatti di un tipo di esperienza in cui il soggetto, attraverso uno “svuotamento” che ha tutte le caratteristiche di una “*ego-dissolution*”, diventa capace di accedere ad una “*percezione allargata*” e alla peculiare “profondità di campo” della sfera del sentire (pp. 12-13).

Per comprendere appieno di che tipo di esperienza si tratta, bisogna prima comprendere le differenze tra le due istanze che, secondo Cusinato, costituiscono la soggettività umana: il “piccolo sé” e la “singolarità personale” (p. 18). Il piccolo sé è la nostra “prima patria” (p. 24), quella parte di noi stessi “che dice incessantemente ‘Io’” (p. 17), una sorta di Io sociale intento principalmente “a riempirsi, a espandersi e a rafforzarsi attraverso la lotta per il riconoscimento sociale” (p. 35). La singolarità personale rappresenta invece l'espressione di quel “*frammento di verità*” (p. 35) che caratterizza l'umano in quanto animale ex-centrico, nei termini cioè di un soggetto che non vive interamente immerso nel suo ambiente (*Umwelt*) – come nel caso degli animali centrici non umani – ma che è in grado di aprirsi al mondo nel senso della scheleriana *Weltoffenheit*. Se il piccolo sé tende ad adattarsi al proprio ambiente nella continua ricerca di gratificazioni sociali, la singolarità personale si dispiega nel mondo trasformandosi.

Il vuoto aurorale – cioè un “vuoto promettente” – è precisamente quell'esperienza, in cui si annuncia qualcosa che prima non c'era, in grado di ricondurre il soggetto umano ex-centrico dall'impostazione del pic-

colo sé alle potenzialità della singolarità personale. Da questa esperienza del vuoto può sorgere infatti una forma di *epochè* dell'ego in cui "ciò che va trasceso non è il mondo, ma il piccolo sé e i suoi dispositivi immunitari" (p. 19).

Ad innescare quest'esperienza del vuoto aurorale è quella caratteristica umana che Cusinato, sulla scia di Schelling e Maria Zambrano, definisce "fame di nascere" (p. 19) e che rappresenta la condizione ex-centrica del continuo oltrepassare sé stessi. Se il piccolo sé conduce infatti un'esistenza limitata, dai confini ristretti, la singolarità personale, in quanto ricerca continua dell'auto-trascendimento, è "ontologicamente incompiuta", e può di conseguenza essere pensata nei termini di una "unicità incompiuta" o di una "totalità incompiuta" (pp. 35-36), come suggerisce il titolo di un precedente lavoro di Cusinato (*La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Franco Angeli 2008). Alla definizione, tanto cara all'antropologia filosofica novecentesca, dell'umano come "essere *mancante*" va sostituita dunque quella del soggetto come "essere *nascente*" (p. 22).

Il vuoto, come cifra dell'incompiutezza, va inteso nel senso di un'apertura, la quale non va "riempita" a tutti i costi, pena l'ostruzione dell'apertura stessa. Incompiuto significa dunque aperto, non solo al mondo – nel senso della *Weltoffenheit* –, ma all'alterità dell'altro (pp. 37-38). Dal punto di vista dell'affettività, questa caratteristica apertura ex-centrica determina un'"incompiutezza emotiva di base" da cui deriva una "plasticità emotiva" (p. 43) che differenzia l'umano rispetto a tutti gli altri esseri viventi. La questione antropologica fondamentale diventa pertanto quella di "capire che cosa può o rischia di diventare [l'umano] grazie a tale plasticità emotiva" (p. 44). Se infatti "l'esercizio del sentire" (p. 93) contraddistingue la condizione ex-centrica dell'umano, tale dimensione è sempre esposta al rischio di degenerare in forme affettive nocive, come nel caso dell'invidia e dell'odio (pp. 114-116).

Uno degli aspetti più interessanti del testo in questione è l'attenzione verso la dimensione psicopatologica, già al centro di un precedente testo di Cusinato (*Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli 2018). Di fronte ad esperienze estatiche inaspettate – come appunto quella del vuoto aurorale – è facile incappare in forme nocive di riempimento e svuotamento. Da questo punto di vista il concetto di "fame di nascere" diventa uno strumento prezioso per comprendere alcune condizioni psicopatologiche come il disturbo ossessivo e il disturbo anoressico (pp. 25-29). Questi disturbi vengono letti da Cusinato nell'ottica di un "blocco patologico della fame di nascere" considerato come possibilità costitutiva dell'ex-centricità umana: "Nell'esporsi all'apertura al mondo, l'umano si espone al

rischio di sperimentare il non senso, e ciò sia nella forma del malessere esistenziale che della follia” (p. 33).

Del resto, il disagio psichico può manifestarsi anche “quando ci si obbliga a identificarsi del tutto con la maschera identitaria del proprio piccolo sé” (p. 34). Questo radicamento eccessivo nelle maschere del piccolo sé, non procura solamente un appiattimento della singolarità personale, ma può condurre ad una forma estrema di “egotismo” – cioè ad “un eccessivo amore di sé” – in cui si verifica una “forma di degenerazione della singolarità personale che agisce come una forma organizzata di resistenza alla trasformazione antropogenetica” (pp. 111-113).

La prospettiva della fame di nascere aiuta anche a ripensare alcuni temi al centro dell’antropologia filosofica novecentesca come la questione dell’antropogenesi e della neotenia. Grazie, infatti, al concetto di “disattivazione corporea” (*Körperausschaltung*), elaborato dal medico e batteriologo tedesco Paul Alsberg (1883-1965), è possibile sviluppare una vera e propria “antropogenesi dell’apertura al mondo” (p. 42) all’interno della quale le pratiche di *emotional sharing* giocano un ruolo centrale.

Particolarmente indicativo in questo senso è il rapporto tra madre e neonato: è proprio attraverso una “sintonizzazione affettiva” tra i due che ha origine il processo di formazione umana, di quella “seconda nascita” attraverso la quale “il neonato trova le motivazioni per investire affettivamente in un esposizionamento al mondo” (p. 48). Nell’eventualità invece in cui dovesse venire a mancare questo iniziale contatto affettivo “il neonato sarà costretto a riflettersi narcisisticamente nella propria immagine” (p. 49), esponendosi al rischio di trasformarsi in una sorta di “ragno autopoietico che crea la propria tela estraendola da sé stesso” (p. 21).

Dunque, il processo d’ominazione può essere letto, secondo Cusinato, in relazione con “l’emergere di una cultura delle relazioni di cura in grado di assicurare pratiche avanzate di *emotional sharing*” (p. 43), le uniche che possono garantire “la prosecuzione della nascita culturale” (p. 50) e di conseguenza il salto nel pensiero simbolico.

Ed è proprio attraverso un costante confronto con la dimensione simbolica dell’arte che Cusinato – facendo ricorso ad autori come Tintoretto, Rembrandt, Botticelli, Donatello, Caravaggio e Fontana – evidenzia luci ed ombre a cui è sottoposto l’umano nel suo cammino di formazione e trasformazione. L’esperienza del vuoto aurorale, infatti, sebbene sia spesso in grado di produrre una forma di meraviglia nei confronti del mondo, può sorgere dalle crisi più profonde, come dimostra l’arte giapponese del *kintsugi*. Quest’antica forma d’arte orientale – nella quale si utilizza una miscela d’oro per ricomporre un oggetto di ceramica andato in frantumi – diventa infatti una potente metafora per simboleggiare come, a partire da un’esperienza traumatica, possa nascere una riconfigurazione positiva della singolarità personale.

Crisi, svuotamento e meraviglia diventano allora le fasi di un processo di formazione e trasformazione filosofica che Cusinato definisce – sulla scia del mito platonico della caverna – “conversione periagogica”, oggetto specifico di un precedente lavoro (*Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, QuidEdit 2017). Il termine “periagoge” viene utilizzato da Platone nella *Repubblica* per descrivere “il movimento di torsione (*periagoge*) con cui il prigioniero della caverna ruota il capo, liberando lo sguardo che fino a quel momento era rimasto a fissare, come ipnotizzato, le ombre proiettate sulla parete” (p. 56). In questo senso il termine viene utilizzato da Cusinato come cifra della trasformazione filosofica.

Di conseguenza, attraverso un confronto costante con i principali dialoghi platonici, l'Autore ricostruisce l'importanza chiave del concetto di meraviglia (*thaumazein*) come gesto fondativo dell'esistenza filosofica. Esistono però varie forme di meraviglia ed è importante distinguerle per non incappare in pericolose illusioni: da una parte c'è la “meraviglia filosofica” sperimentata dal giovane Teeteto nell'omologo dialogo platonico, dall'altra una sorta di “meraviglia ipnotica”, quella che tiene i prigionieri della caverna incatenati davanti allo spettacolo delle ombre (p. 123). Se la prima forma di meraviglia è in grado – al pari delle esperienze del vuoto aurorale – di aprire un varco verso il mondo, l'altro e noi stessi, permettendo alla singolarità personale di ampliarsi e auto-trascendersi, la meraviglia ipnotica non è altro che uno “stupore che incanta e sottomette” (p. 125), dimostrandosi molto spesso un mero strumento di manipolazione.

Mediante Platone, Descartes, Spinoza e Schopenhauer, Cusinato mostra dunque come sia possibile scorgere nella concezione della filosofia come esercizio di trasformazione un leitmotiv che ha accompagnato la storia della filosofia dalla sua nascita fino all'età moderna.

Lo scopo della filosofia non è però, secondo Cusinato, la ricerca del senso dell'esistenza, in quanto la plasticità ex-centrica dell'umano rende futile una tale ricerca. L'essenza della filosofia risiede piuttosto nel dotare l'umano degli strumenti per cercare il senso che più si addice ad una specifica singolarità personale. La domanda di senso si risolve dunque, per Cusinato, nella questione dell’“abitabilità del mondo” e quindi nella ricerca individuale di “un orientamento radicato nell'ordine del sentire” (pp. 155-156).

In questo radicamento affettivo, in grado di dotare il mondo di senso, cioè renderlo abitabile, la sfera del desiderio svolge un ruolo imprescindibile: “senza la spinta del desiderio precipiterei nel non senso, in un universo inabitabile, nella depressione, se non nella follia”, in quanto il desiderio, come l'esperienza del vuoto aurorale, “orientando l'attenzione verso nuove possibilità, stimola la capacità di sentire in modi nuovi, aprendo la strada a una percezione allargata” (p. 162). La rilevanza del

desiderio nell'esistenza ex-centrica conduce dunque Cusinato a ribattezzare l'umano nei termini di una "*singularità desiderante*" e la filosofia, in quanto esercizio di trasformazione, come una pratica tesa ad "imparare a desiderare" (p. 168).

Se l'antropogenesi "è il processo con cui ogni umano si posiziona nel mondo dando forma alla propria singularità" questo significa che l'umano, in quanto singularità ex-centrica, è "una nuova promessa per l'intera umanità" (p. 44), e qui emerge, in tutta la sua portata, la rilevanza etica di una riflessione filosofica sulle trasformazioni dell'umano. Come infatti sottolinea Cusinato nella conclusione del testo, interrogandosi sulla questione del post-umano e sul rapporto tra intelligenza e plasticità del sentire nell'evoluzione, lo sviluppo dell'intelligenza artificiale pone dei seri problemi etici che hanno una profonda rilevanza per la comprensione dell'umano. Una superintelligenza, ad esempio, potrebbe rivelarsi "un'entità magari infinitamente più evoluta dal punto di vista cognitivo, ma ancora primitiva dal punto di vista del sentire, se non completamente anaffettiva", e in tal caso non basterebbe "integrare alcuni principi etici nell'intelligenza stessa" perché "tali principi dovrebbero essere anche 'sentiti' da tale entità" (p. 179).

Un aspetto che resta problematico, e sarebbe interessante se fosse sviluppato in lavori futuri, riguarda il rapporto tra lo sviluppo antropogenetico della plasticità emotiva e le questioni poste dall'etica assiologica. Se infatti il processo di sviluppo della sfera affettiva – seppur mediato dalle pratiche sociali di *emotional sharing* e dall'incontro con l'altro – resta il frutto dell'unicità della singularità personale, il rischio, dal punto di vista etico, è quello di ricadere in una forma di *relativismo del sentire*: solo garantendo, infatti, un accesso diretto all'oggettività dei valori – presupposta dall'impianto delineato –, la sfera emotiva può svolgere la sua funzione etica, impedendo al prospettivismo di tramutarsi in una forma di singolarismo. Bisognerebbe dunque chiarire maggiormente in che modo la soggettività possa sviluppare appieno la propria unicità incompiuta senza perdere il contatto con quel mondo di valori – intersoggettivamente fondamentale – in cui essa è radicata, e attraverso la quale è possibile fondare un'etica condivisibile.

In conclusione, il testo di Cusinato, attraverso una prospettiva originale e articolata, frutto di anni di ricerche e della mediazione tra autori e tradizioni differenti, rappresenta un punto di vista particolarmente interessante all'interno dell'antropologia filosofica contemporanea con importanti ricadute sul versante della filosofia morale.



## Giovanna Costanzo

Giulia Battistoni, *Il privilegio della follia. Hegel tra diritto, morale e antropologia*, il Mulino, Bologna 2024, pp. 280

Entrare in quel mondo complesso che è la malattia mentale richiede una attenzione particolare, specie se ciò con cui ci si confronta è l'incomprensibile di ciò che accade nella interiorità della coscienza e nella sfera dell'agire quando una esistenza risponde solo alla propria individuale singolarità e non sempre dialoga con altro da sé. Se questo crea problemi nell'ambito della vita quotidiana in nome delle relazioni che necessariamente la costituiscono per cui occorre da parte di medici, familiari, assistenti sociali, e a volte anche giudici, intervenire per creare condizioni di vita accettabili, nel momento in cui il malato mentale si macchia di crimini o commette danni e lede qualcun altro, l'analisi delle condizioni di aiuto diventa ancora più difficile perché ci si trova davanti un malato bisognoso di cura ma al contempo qualcuno che ha compiuto un crimine. In tal caso – spesso di fronte a casi eclatanti di cronaca – ci si chiede quanto sia giusto infliggere una pena commisurabile al delitto compiuto, oppure una che non solo restringe la libertà del reo, ma si preoccupa anche della sua salute mentale, in considerazione del fatto che la detenzione la potrebbe peggiorare. Spesso in tal caso si richiede alla giurisprudenza quel surplus di saggezza nel giudicare e nel pronunciare una sentenza, come afferma Paul Ricoeur, che sicuramente tiene conto di una riflessione antropologica nutrita di una tensione etica e curvata verso la cura delle tante fragilità che attraversano il mondo umano.

Certamente è grazie alla attenzione data alla psichiatria forense e alla riflessione filosofica che molti dei giudizi espressi nei tribunali hanno introdotto un cambiamento di paradigma nei confronti della malattia mentale. Questa, infatti, non è più vista come uno stigma e come qualcosa da nascondere, ma come una lente da cui osservare le tante vulnerabilità dell'essere umano, colto in uno stato di salute precario necessitante di cure continue, che talvolta ne minano autonomia e autosufficienza, e rendono difficoltoso lo sviluppo della sue capacità sociali e relazionali. Non riuscire a creare un sistema di relazioni di cura significa, infatti, abbandonare il malato a sé stesso, senza possibilità di affrancarlo dalla sua stessa

condizione di malattia e senza possibilità di riuscire a creare una trama relazionale che dia conto della socialità che ci costituisce e ci appartiene.

In tal senso sono molto interessanti gli studi che ripercorrono quel cambiamento di paradigma e che mostrano come l'attenzione crescente nei confronti di una "malattia dell'anima" sia frutto anche di un cambiamento culturale provocato non solo dagli studi iniziali di psichiatria, come ad esempio quelli pioneristici di Pinel, ma anche di insigni studiosi e filosofi che hanno mostrato una sensibilità del tutto particolare nei confronti dei mutamenti antropologici e morali provocati dalla malattia. Fra questi vi sono stati filosofi come Kant e Hegel. Il primo che ha difeso la possibilità per la giurisprudenza di accogliere le osservazioni di filosofi, perché più inclini all'osservazione e all'ascolto dell'uomo, il secondo perché interessato a cogliere dei tipi umani nelle diverse espressioni delle malattie, che saranno anche molto interessanti per la futura tassonomia psichiatrica ma anche per il rifiuto dello stigma e il desiderio di curvarsi nella comprensione di ciò che sfugge ad uno sguardo disinteressato e opaco.

Nel suo ultimo lavoro Giulia Battistoni – che da tempo e in maniera autorevole è inserita nel filone degli studi hegeliani – riprende le tematiche della malattia, della colpa e della giustizia dentro una inedita lettura hegeliana e kantiana: ripercorrendo attraverso questi concetti le riflessioni dei due filosofi tedeschi viene fuori una sensibilità – a tratti sconosciuta – per aspetti umani che non rientrano entro la rappresentazione di una umanità razionale e sempre attenta alla sua dimensione sociale. Una sensibilità frutto, come nel caso di Hegel, anche del confronto con la malattia della sorella, la morte prematura della madre, i tanti lutti che hanno afflitto la sua famiglia e che di fatto lo avevano esposto alla fallibilità della medicina e alla incomprendibilità di eventi nei confronti dei quali si resta sempre impreparati.

Certo sono questi gli anni in cui emerge l'immagine di uno Stato di diritto, capace di difendere i suoi cittadini dal crimine, eppure in questa ricostruzione emerge anche un dato interessante proprio della riflessione filosofica del tempo. Kant e Hegel sostengono la necessità non solo di un approccio interdisciplinare nei casi dubbi della colpa, ma la necessaria consapevolezza quando si giudica che il malato non debba essere ulteriormente ghettizzato per la sua malattia. Quindi una crescente attenzione alla dignità dell'essere umano da tutelare prima di ogni cosa.

Interessante ad esempio la trattazione dei diversi livelli di imputabilità di un reo: il proponimento (*Vorsatz*), l'intenzione (*Absicht*) e l'intellezione entro il bene (*Einsicht in das Gute*). Attraverso queste analisi si cercava di evidenziare come solo in rari casi la coscienza risulta offuscata al punto da non comprendere ciò che si era compiuto, ammettendo l'esistenza di forme di disturbo mentale parziale o transitorio, in cui si possono presen-

tare intervalli di lucidità con profonde conseguenze a livello giuridico. In questo caso Hegel, come Pinel, credeva che fossero possibili trattamenti psichici in grado di educare moralmente il malato.

Ripercorrere un'epoca – quella fra Settecento e Ottocento tedesco – in cui la medicina e la giurisprudenza fanno passi in avanti nella comprensione della fragile condizione umana, è sicuramente il primo merito di questo studio, a cui si aggiungono l'attenzione verso elementi inediti della riflessione hegeliana e la particolare sensibilità filosofica dell'Autrice. Elementi che rendono molto apprezzabile una ricerca che si inserisce a pieno titolo dentro la *Hegel-Forschung* ma con una curvatura particolare rivolta alla antropologia filosofica, al diritto e alla riflessione etica.

Viene così fuori un ritratto inedito del filosofo tedesco che, sebbene non affronti direttamente il tema della follia, tuttavia lo descrive come “frattura e contraddizione”, contribuendo così alla sua normalizzazione. Del resto se dai tempi di Berna studia il sonnambulismo, il magnetismo, poi per la complessa situazione familiare si interesserà sempre di più alle malattie psichiche. A questa analisi della malattia mentale in Hegel, si accompagna la ricostruzione del dibattito giuridico fra la fine del XVIII e dell'inizio del XIX secolo, come quella atmosfera del *Vormärz*, fra la morte di Hegel (1831) e quella di Goethe (1832), meglio conosciuta come “l'epoca degli epigoni”. Per passare poi alla ricostruzione del dibattito francese sulla malattia mentale, che vedrà in Ph. Pinel un teorico raffinato (come si legge a p. 18 della Prefazione di F. Iannelli). Ed è – così sottolinea Giulia Battistoni – alla

luce del contesto giuridico del tempo e delle urgenze pratiche che imponevano la necessità di distinguere le tipologie di disturbo mentale per renderne conto in tribunale, i metodi di internamento e trattamento morale proposti da Pinel, pur non esenti da problematiche legate sia al contesto storico sia a una certa coscienza collettiva, costituivano in quell'epoca strumenti essenziali per la salvaguardia del malato e il recupero della sua salute. Lungi dall'essere meri atti di controllo sociale, tali processi miravano a proteggere i diritti legali e umani dei soggetti affetti dai disturbi mentali, evitando che fossero trattati come meri criminali [...] o, peggio ancora, relegati al rango di esseri subumani privi di ogni razionalità (infra, p. 244).

Uno studio che mostra non solo una originalità nell'approccio di pensatori che fanno parte del patrimonio filosofico tedesco, in particolar modo Hegel, ma soprattutto una sensibilità verso le condizioni antropologiche della salute e della malattia, e che emerge nelle puntuali, suggestive riflessioni dell'Autrice – mostrando così a dispetto della sua giovane età una notevole maturità filosofica –, poiché anche se rivolte ad un periodo diverso dal nostro sono ancora capaci di suscitare nuovi interrogativi. Se il dibattito giuridico e filosofico moderno era proteso a normalizzare

la malattia per annullare il suo carico di incertezza e imprevedibilità rispetto ai cosiddetti “normali”, tuttavia nel momento in cui emerge, come in Hegel, la disponibilità ad accoglierla per quello che era realmente, si apriva la possibilità per la valorizzazione di una umanità meno brutale nell'accogliere la differenza che appartiene all'umano in quanto tale e nel mostrarsi anche più solidale con quelli meno fortunati. Vengono così anticipate molte delle riflessioni sulla follia di Michelet e Rosenkranz, come delle teorie giuridiche di Berner e Köstlin (trattate nella parte finale del volume), ma anche della psichiatria di inizio Novecento, come quella jaspersiana, mostrando così in ogni tempo e in diverse discipline come sia feconda la prospettiva offerta da riflessione attenta nei confronti di una umanità “agente e sofferente”.

Una umanità a cui tutti inevitabilmente partecipiamo, e che, proprio per questo, non possiamo mai permetterci di lasciare a se stessa, nel momento in cui richiede aiuto e sostegno da parte di coloro che si trovano nelle condizioni di poterli offrire.

**Giorgia Redi**

Valentina Questa, *Storia naturale della soggettività. Filosofia, etologia, psicopatologia*, Rosenberg & Sellier, Torino 2024, pp. 185

Con *Storia naturale della soggettività*, Valentina Questa offre un contributo teorico di grande rilievo nel panorama contemporaneo degli studi sulla mente, proponendo un modello che ambisce a ricomporre, entro una cornice naturalizzata, i diversi livelli attraverso cui la soggettività si costituisce: quello filogenetico, quello ontogenetico e quello clinico. Il volume si distingue per l'impianto dichiaratamente interdisciplinare, che intreccia filosofia della mente, etologia, neuroscienze cognitive e psicopatologia clinica, e per la capacità di far dialogare tra loro tradizioni teoriche spesso divergenti. L'autrice, forte di una formazione che unisce filosofia e neuroscienze cognitive e di una solida esperienza psicoterapeutica, costruisce un discorso rigoroso e articolato, capace di affrontare alcuni dei nodi concettuali più densi della storia del pensiero senza rinunciare alla chiarezza espositiva.

L'approccio interdisciplinare adottato, nella sua indubbia fecondità, consente di mostrare come la moralità emerga da processi evolutivi, affettivi e relazionali che precedono ogni formalizzazione normativa. Affrontando la questione dello sviluppo e della natura del soggetto agente da una prospettiva multidisciplinare, naturalistica, darwiniana e sentimentalista, il lavoro di Questa si rivela di grande utilità per studiosi interessati ai temi della soggettività, dell'identità e dell'agentività, sia dal punto di vista filosofico sia da quello etologico, neuroscientifico e psicologico. L'intreccio tra queste discipline permette di mettere a fuoco la radice incarnata e vulnerabile dell'agire etico, situando la responsabilità entro una continuità tra umano e animale. Ne deriva una concezione della moralità come pratica situata e relazionale, radicata nelle forme di vita e nella loro intrinseca fragilità.

Sin dalle prime pagine introduttive, Questa chiarisce che il suo obiettivo non è ricostruire genealogicamente la storia del concetto di soggettività, bensì riformularlo entro una prospettiva evolucionistica ed evolutiva, filogenetica ed ontogenetica. L'aggettivo "naturale" che accompagna il

termine “soggettività” segnala la volontà di sottrarre il tema a interpretazioni metafisiche o intellettualistiche, ancorandolo invece alla nostra storia biologica. In questo senso, l’esperimento mentale dell’“uomo volante” di Avicenna (p. 18) – che immagina un individuo sospeso nel vuoto, privo di esperienze sensoriali e tuttavia dotato di un io razionale pienamente formato – funge da contro-modello paradigmatico: la soggettività non è un dato immediato della ragione né un’entità interna reificata, ma un fenomeno emergente, radicato nella relazione organismica, situata e dinamica con l’ambiente.

Da qui deriva anche la scelta terminologica dell’autrice, che evita i termini italiani “l’Io” o “il Sé” per sottrarre la discussione a ogni deriva reificazionistica, preferendo il termine anglosassone “self” – che costituisce il fulcro dell’argomentazione. Il *self* non rimanda a una realtà oggettiva o a una struttura interna deputata a interpretare gli stati mentali – come l’omuncolo nel Teatro Cartesiano della mente, lo “spettro nella macchina” o analoghe declinazioni dualistiche – ma si configura come il risultato di processi evolutivi stratificati. Diversamente da concezioni metafisico-sostanzialistiche dell’io di cartesiana memoria, l’autrice radica la presenza di un *self* connotato affettivamente nella storia filogenetica delle specie e che, a partire dalle prime forme di movimento e percezione, acquisisce, in chiave adattativa, una declinazione sempre più complessa e sofisticata in una pluralità di forme.

Il *self*, che costituisce il primo asse teorico del volume, è interpretato da Questa in senso eminentemente esperienziale e affettivo: esso rimanda all’esperienza che ciascuno di noi fa di sé attraverso gli oggetti del mondo esterno in quanto oggetti d’esperienza, ossia alla sensazione immediata e situata di essere un individuo particolare. Tale accezione permette all’autrice di non considerare il *self* un’acquisizione tardiva propria della specie umana, ma un prodotto precoce dell’evoluzione, rintracciabile nelle forme minime di senzienza presenti in numerose specie non umane. Riprendendo la nozione di “senzienza” da Peter Godfrey-Smith (p. 23), Questa mostra come organismi agenti – dagli artropodi ai mammiferi – manifestino la capacità di distinguere tra movimento autoprodotta e movimento causato da eventi esterni, configurando così una prima forma di differenziazione tra *self* e non-*self*. Tale distinzione elementare costituisce il nucleo originario di un particolare “punto di vista sul mondo”, da cui si sviluppano progressivamente configurazioni più complesse, fino alle forme superiori di autocoscienza umana. Pertanto, l’esperienza emotiva direttamente connessa a un sentimento di sé risulta ascrivibile tanto all’animale umano quanto alle specie filogeneticamente a lui più affini. Il *self* si configura, quindi, come il prodotto della relazione con l’ambiente nelle forme della senzienza e dell’*affettività*, che rappresenta il secondo asse teorico del volume.

Intesa come insieme di “stati edonici” o “sentimenti” derivanti tanto da stati somatici quanto da stati emotivi, l'*affettività* orienta l'impianto teorico dell'autrice: difendere un modello costruttivista e naturalizzato, secondo cui la soggettività non emerge da strutture cognitive isolate, ma da processi relazionali e affettivi. In questo senso, l'aggettivo *naturale* rimanda a un concetto *naturalizzato* di soggettività che, nelle sue diverse declinazioni, radica le teorie della mente e l'indagine sul “mentale” nella natura biologica dell'essere umano, considerato nelle sue dimensioni ontogenetica e filogenetica, e dunque come un organismo che si sviluppa gradualmente quale prodotto dell'evoluzione; un organismo, quindi, a cui è sottratta qualsiasi pretesa di specismo o unicità.

All'interno di un continuum filogenetico tra specie umane e non umane, l'esperienza soggettiva non si presenta come un fenomeno dicotomico, ma come il risultato graduale di “pressioni” evolutive, tra cui un ruolo di rilievo è svolto dalla *cooperazione*. L'idea che la soggettività sia radicata nell'affettività consente a Questa di superare la dicotomia tra emozione e cognizione, mostrando come i processi emotivi costituiscano la base stessa della costruzione del *self*.

La discussione delle teorie evoluzionistiche della socialità costituisce il terzo asse centrale del volume. Se per lungo tempo si è posto l'accento sulle dinamiche competitive e conflittuali all'origine delle condotte umane, l'autrice invita invece a riconoscere la centralità delle dimensioni cooperative ed emotive nella costruzione della soggettività, collocandole in continuità con i processi evolutivi che caratterizzano anche le altre specie.

Nel dialogo con David Hume e Charles Darwin, Questa contrappone alla cosiddetta “etica del conflitto” – sostenuta, tra gli altri, da Thomas Henry Huxley e Sigmund Freud, e fondata su una rigida dicotomia tra natura e cultura, biologia e morale – l’“etica della simpatia” di ascendenza humiana. Tale prospettiva consente di delineare una concezione non antagonista della natura umana, nella quale le passioni cooperative costituiscono il principale motore evolutivo nella configurazione delle caratteristiche genotipiche e fenotipiche degli individui. In questa direzione, l'autrice richiama, entro il neodarwinismo contemporaneo, gli studi sulle basi biologiche della socialità riconducibili alla sociobiologia (p. 70) e, in un più ampio orizzonte sentimentalista e darwiniano, attribuisce un ruolo teorico decisivo alle ricerche di Frans de Waal (p. 71) sulla socialità e sull'empatia nei primati non umani.

Per Questa, il riferimento a de Waal è strutturale: mostrando come i sentimenti prosociali e l'empatia affondino le proprie radici nella nostra storia evolutiva e siano condivisi con specie filogeneticamente affini, l'etologo fornisce un argomento empirico a favore di una continuità evolutiva tra le forme elementari di cooperazione e l'emergere di comportamenti etici. L'empatia, concepita come competenza stratificata, si

dispiega infatti da forme basiche di contagio emotivo fino a modalità più complesse di comprensione delle emozioni altrui, culminando nei processi di mentalizzazione e nelle loro sottofunzioni (monitoraggio, integrazione, differenziazione, decentramento, padroneggiamento). Richiamandosi agli studi di de Waal, l'autrice ribadisce quindi che la cooperazione sociale costituisce un'invariante evolutiva, profondamente radicata nelle pressioni selettive che hanno modellato la filogenesi delle specie sociali.

Un'ulteriore peculiarità del volume è rappresentata dall'analisi dello sviluppo della soggettività dal punto di vista della psicologia evolutiva e della clinica. Riprendendo la teoria dell'attaccamento di Bowlby (p. 71) e la teoria del *social biofeedback* (p. 88), Questa mostra come il rispecchiamento affettivo del caregiver costituisca la matrice primaria dello sviluppo del *self* corporeo (il *self* materiale di William James), sociale e psicologico. Un *mirroring* adeguato favorisce l'emergere dell'*agency*, dell'autoefficacia e della capacità di mentalizzazione; al contrario, un rispecchiamento disfunzionale genera vulnerabilità alla disregolazione emotiva e rappresenta un fattore di rischio per diverse forme di psicopatologia, tra cui disturbi d'ansia, depressione, disturbi alimentari, schizofrenia, difese dissociative e disturbo borderline di personalità. Le psicosi, in questa prospettiva, vengono interpretate come disturbi dell'adattamento sociale e della regolazione affettiva, nei quali si dissolve la coerenza narrativa del sé. Da ciò deriva la centralità dei processi affettivo-relazionali: un individuo ontologicamente insicuro vive con un sentimento dominante di paura e minaccia, percepisce il proprio io come un falso io – poiché la sua identità per gli altri risulta prevalente rispetto all'identità per sé – e manca di autonomia, al punto che la propria soggettività, negata e non riconosciuta socialmente, tende a svuotarsi" (p. 157).

*Storia naturale della soggettività* di Valentina Questa si impone come un lavoro di notevole coerenza teorica e ampiezza prospettica, distinguendosi per l'originalità con cui integra dati clinici e prospettiva evolutiva. La forza del volume risiede nella capacità di articolare in un modello unitario le dimensioni filogenetiche, ontogenetiche e cliniche, restituendo continuità ai processi che conducono dalle forme minime di senienza alle configurazioni mature della vita mentale (pp. 120-154). La soggettività emerge così come fenomeno intrinsecamente relazionale, plasmato dall'interazione con l'ambiente umano e non umano e caratterizzato da una fondamentale plasticità. L'autrice riesce a coniugare solidità scientifica e sensibilità filosofica, offrendo un modello che, pur radicato nei dati empirici, non rinuncia alla profondità speculativa.

Un progetto così ambizioso, tuttavia, non è privo di tensioni teoriche, soprattutto nel passaggio dalla descrizione dei processi naturali alla giustificazione dei criteri etici. Se da un lato il volume mostra con chiarezza come la moralità affondi le proprie radici in dinamiche biologiche e re-

lazionali, dall'altro risulta meno convincente nel chiarire come tali dinamiche possano tradursi in principi normativi vincolanti. Ne emerge uno scarto tra la ricchezza delle evidenze empiriche mobilitate e la loro effettiva capacità di sostenere pretese etiche, lasciando aperta la questione del rapporto tra naturalizzazione della moralità e fondazione normativa.

Nonostante queste riserve, il progetto complessivo non risulta indebolito da tali tensioni teoriche, che ne mettono piuttosto in luce la portata e l'ambizione, aprendo spazi di discussione fecondi sul rapporto tra naturalizzazione e normatività. È opportuno riconoscere che *Storia naturale della soggettività* offra un contributo significativo alla delineazione di un'etica che non trascende la vita, ma la assume come proprio terreno di possibilità, mostrando con efficacia come la vulnerabilità condivisa costituisca un punto di vista privilegiato per comprendere la genesi e la dinamica delle pratiche morali.

In definitiva, il volume costituisce un invito a ripensare l'umano nella sua continuità con il vivente e a riconoscere il ruolo costitutivo delle dinamiche affettive e relazionali nella formazione del *self*. È in questa tessitura tra natura, relazione e affettività che si colloca il contributo più significativo del testo, il quale propone una prospettiva coerente e innovativa sulla costituzione della soggettività. Lungi dall'essere una struttura immobile, la soggettività si manifesta come processo in divenire, continuamente plasmato dal ritmo stesso della vita e partecipe della vulnerabilità costitutiva condivisa da tutte le forme viventi.

*Finito di stampare  
nel mese di novembre 2025  
da Digital Team – Fano (PU)*