



Filosofia Morale / Moral Philosophy

vol. 1, 2026

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 Hösle, 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

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

ISSN: 2785-5457

ISBN: 9791222334059

© 2026 – 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

- 15 Roberto Bordoli, *Orient as Past, Orient as a Feature in Hegel. State, Society, Philosophy and Religion from East to West and Back*
- 37 Giuseppe De Ruvo, Maria Russo, *From Bad Faith to the Practico-Inert in the Digital World: Why Sartrean Ethics Matters for Social Media*
- 59 Pierre-Thomas Eckert, Marc Le Chevallier, *Collective Phronesis ('Wisdom of the Multitude') as a Philosophical Tool for the Analysis of the British Community Power Movement*
- 79 Manuele Marchelli, *Oltre l'ammirazione: emozioni ed esemplari negativi*

Discussioni

Il concetto di abitudine e il rapporto tra abitudine e autonomia
/ The Concept of Habit and the Relation Between Habit and Autonomy
a cura di Federica Pitillo

- 99 Chiara Collamati, *Instituer la singularité. La normativité de l'exemple chez Sartre*
- 115 Grégory Cormann, *Enfance et institution. Une relecture des phénoménologies existentialistes (Sartre, Beauvoir, Merleau-Ponty)*
- 141 Matteo Vincenzo d'Alfonso, *Ragione, perfettibilità e seconda natura nel pensiero di J.G. Fichte*

- 157 Roberta Fidanzia, *L'eclissi del «Chi» nell'era dell'abitudine indotta. Gamification, cosificazione e resistenza umana*
- 171 Ilenia Bruna Marraffa, *Abitudine e autonomia nella spirale mimetica. Ricoeur tra corpo, racconto e diritto*
- 183 Marco Piazza, *Abiti e costumi tra ripetizione e trasformazione*
- 197 Federica Pitillo, *L'abitudine come seconda natura: forme e limiti della libertà in Hegel*

Recensioni

- 211 Elena Paola Carola Alessiato, *La situazione digitale del tempo*, Bibliopolis, Napoli 2026, pp. 336 (Marco Barbieri)
- 217 Giacomo Maria Arrigo, *Filosofia della religione*, Corriere della Sera, Milano 2026, pp. 156 (Maria Teresa Pacilè)
- 221 Antonino Falduto, *Autonomia e libertà individuale. Etica concreta ed educazione alla libertà*, Carocci, Roma 2025, pp. 200 (Alessandro Fiore)
- 225 Alessia Farano, *Il giudice e la buona scienza. L'istituzione del fatto scientifico in giudizio*, Giappichelli, Torino 2024, pp. 162 (Giulia Battistoni)
- 231 Jean-François Kervégan, *De la violence à l'institution. Philosophie juridique de Hegel*, Vrin, Paris 2025, pp. 196 (Chiara Magni)

Anna Donise* e Roberto Mordacci**

Editoriale

«La virtù non può essere definita come un'abitudine di azioni conformi alla legge; infatti, se fosse soltanto abitudine, sarebbe un meccanismo dell'arbitrio e non una libera disposizione della volontà» scrive Kant nella *Metafisica dei costumi*. Il passaggio non potrebbe essere più chiaro: l'agire, per essere qualificato come virtuoso, deve essere autonomo e non basato sulle consuetudini acquisite e sull'abitudine. È chiaro che anche per Kant l'abitudine ha un ruolo rilevante, ad esempio nell'educazione, ma ciò non implica in nessun caso la possibilità di farne il fondamento della moralità.

Ma è davvero possibile eliminare il concetto di 'abitudine' dalla riflessione morale? Anche volendo rimanere su un piano fondativo, è possibile fare a meno della capacità, caratteristica dell'essere dotato di ragione, di apprendere consuetudini e di formare quella che è stata definita anche una 'seconda natura'? Si può considerare l'abitudine – almeno nel caso dell'*habitus* morale – come l'esito di una deliberazione ripetuta, di una scelta autonoma che si è per così dire incarnata nelle azioni spontanee? L'abitudine si forma sempre in modo irriflesso, per influssi sociali e culturali o semplicemente per una disposizione naturale? E che dire delle "cattive abitudini": sono qualcosa di cui siamo responsabili o semplicemente accadono?

La sezione Discussioni di questo numero – intitolata *Il concetto di abitudine e il rapporto tra abitudine e autonomia* – è dedicato proprio alle possibili declinazioni del tema dell'abitudine in ambito etico. Nel confronto con tradizioni filosofiche differenti che vanno dalla filosofia classica tedesca alla fenomenologia, dall'ermeneutica alla filosofia politica e all'etica applicata, tutti i contributi condividono la convinzione che l'abitudine rappresenti una categoria privilegiata per comprendere il modo in cui gli esseri umani abitano il mondo, costruiscono le proprie forme di vita e trasformano la realtà storica. Condividono cioè l'ipotesi che – sebbene tra molti distinguo

* Università degli Studi di Napoli Federico II – anna.donise@unina.it

** Università Vita-Salute San Raffaele, Milano – mordacci.roberto@unisr.it

– la capacità dell'essere dotato di ragione di agire in maniera autonoma non possa essere separata dalla sua capacità di imitare l'agire altrui e di imitare il proprio agire, dando vita all'agire abitudinario.

Con una interessante prospettiva storica, che va da Aristotele al pragmatismo contemporaneo, passando per la modernità, Marco Piazza ricostruisce la complessa genealogia filosofica del rapporto tra abiti individuali e costumi collettivi. Piazza mette in luce l'ambivalenza costitutiva dell'abitudine: essa garantisce la continuità delle pratiche e la stabilità delle istituzioni, ma può anche trasformarsi in un principio di inerzia che ostacola il cambiamento. Particolarmente significativa è, in questo quadro, l'analisi del rapporto tra imitazione e innovazione. Lungi dall'essere un semplice meccanismo di riproduzione, l'imitazione appare come il processo attraverso il quale i costumi vengono continuamente rielaborati, rendendo possibile la trasformazione sociale. Matteo Vincenzo D'Alfonso sviluppa questa prospettiva sul terreno della filosofia trascendentale, mostrando come il concetto di abitudine venga elaborato attraverso la nozione di "seconda natura", assumendo in Fichte un significato dinamico. Ripercorrendo il percorso che da Locke e Condillac conduce a Rousseau e Kant, D'Alfonso evidenzia come la natura umana venga progressivamente interpretata non più come una struttura data, ma come un processo storico di perfettibilità. Il concetto fichtiano di seconda natura coincide allora con il dispiegarsi della ragione nella storia, cioè con il continuo lavoro attraverso cui gli individui e l'umanità intera plasmano conoscenze, istituzioni e pratiche. La seconda natura «mima» la prima natura senza limitarsi a riprodurla: ne riprende la dinamica generativa, ma la sottopone al principio della libertà e del perfezionamento. In questo modo, la riflessione fichtiana sottrae definitivamente l'abitudine a ogni interpretazione meccanicistica, riconoscendole il ruolo di mediazione fondamentale tra natura, storia e libertà. Il concetto di abitudine come "seconda natura" è centrale anche nelle analisi di Federica Pitillo che affronta il tema nel confronto con la filosofia di Hegel. Pitillo mostra come l'abitudine rappresenti il punto di passaggio tra spirito soggettivo e spirito oggettivo, tra la formazione dell'individuo e la vita etica della comunità. Attraverso la ripetizione, il soggetto prende possesso del proprio corpo, sottraendosi alla dispersione degli impulsi naturali e acquisendo quella stabilità pratica che rende possibile l'esercizio della libertà. Tuttavia, proprio questa forza costitutiva dell'abitudine ne rivela anche l'ambivalenza: se essa è ciò che rende possibile la libertà concreta, è anche ciò che rischia di irrigidire l'eticità in conformismo. L'analisi proposta insiste proprio su questa tensione irrisolta tra incorporazione ed emancipazione, mostrando come la seconda natura non coincida mai con una semplice naturalizzazione delle forme storiche, ma resti attraversata dalla possibilità della loro trasformazione.

Il tema della formazione della soggettività viene ulteriormente approfondito nel saggio di Grégory Cormann, dedicato alla fenomenologia francese. Attraverso un dialogo tra Sartre, Simone de Beauvoir e Merleau-Ponty, l'autore interpreta l'infanzia come il luogo originario nel quale si costituiscono le istituzioni e si produce la socializzazione. L'abitudine diviene il processo mediante il quale il bambino interiorizza linguaggi, norme e pratiche condivise. L'educazione appare così come un'esperienza inevitabilmente ambivalente: da un lato essa rende possibile l'ingresso nel mondo comune; dall'altro introduce forme di disciplinamento e di violenza simbolica che modellano profondamente la soggettività. Proprio all'interno di questa tensione prende forma la possibilità di uno «scarto», di una deviazione creativa attraverso la quale il soggetto può riappropriarsi criticamente della propria storia e inaugurare nuove forme di istituzione. L'abitudine non coincide pertanto con l'adattamento passivo, bensì con quel lento processo di sedimentazione dal quale può emergere anche il nuovo. Su questo sfondo si colloca il contributo di Chiara Collamati, dedicato all'ultimo Sartre e al problema della normatività. Analizzando il ruolo dell'esempio nei manoscritti etici degli anni Sessanta, Collamati mostra come la norma non possa essere concepita come un principio astratto, separato dalle pratiche storiche, ma trovi la propria origine in esperienze singolari capaci di acquisire valore esemplare. Ogni esempio, infatti, può esercitare una forza normativa soltanto se diviene pratica condivisa, se viene assunto e reinterpretato all'interno di una comunità storica. La normatività appare allora come il risultato di una sedimentazione storica continuamente riaperta dalla libertà dei soggetti, piuttosto che come l'applicazione di regole preesistenti. L'esempio diventa così una forma di istituzione che conserva sempre il carattere aperto e contingente della storia. Il rapporto tra abitudine e autonomia costituisce il nucleo teorico del contributo di Ilenia Bruna Marraffa, che propone una lettura del modello della triplice *mimesis* elaborato da Paul Ricoeur. L'autrice interpreta la prefigurazione, la configurazione e la rfigurazione come tre momenti attraverso i quali l'abitudine si costituisce, viene rielaborata e torna a trasformare il soggetto. La prefigurazione coincide con quella pratica sedimentata che rende possibile l'agire; la configurazione rappresenta il momento nel quale tale patrimonio viene reinterpretato narrativamente; la rfigurazione indica infine la trasformazione dell'identità personale e collettiva prodotta dal racconto. L'abitudine non è quindi l'opposto dell'autonomia, ma la sua condizione di possibilità. Essa rende stabile l'esperienza senza impedirne la continua reinterpretazione, mostrando come l'identità narrativa sia il luogo nel quale sedimentazione e innovazione si intrecciano in modo permanente. Chiude la sezione Discussioni il contributo di Roberta Fidanzia, che trasferisce la riflessione sull'abitudine nel contesto della società digitale e della *gamification*. Se

nei saggi precedenti l'abitudine appariva prevalentemente come il luogo della formazione della soggettività, qui essa viene interrogata anche nelle sue possibili degenerazioni contemporanee. La *gamification* sfrutta infatti la naturale tendenza dell'essere umano a trasformare la ripetizione in seconda natura, producendo disposizioni stabili orientate da logiche algoritmiche e finalità estranee all'autonomia del soggetto. Considerati nel loro insieme e pur nella pluralità delle prospettive metodologiche e degli autori di riferimento, tutti i contributi discutono un concetto di abitudine attraverso cui è possibile ripensare la costituzione della seconda natura e, con essa, il rapporto tra individuo, istituzioni e storia. Più che un limite dell'agire morale, dunque, l'abitudine si rivela il medium nel quale prende forma la vita umana come tale.

La sezione Articoli di questo fascicolo ospita contributi che spaziano da Hegel a Sartre, dalla saggezza collettiva all'esemplarismo. Benché eterogenei (questa sezione non ha mai un tema monografico, a differenza della sezione Discussioni), gli articoli sono collegati dal comune riferimento alla dimensione primariamente *sociale* dell'etica. Si è spesso interpretata la moralità come anzitutto una disciplina personale, incentrata sulla regolazione delle passioni e sulla capacità di prendere buone decisioni. Tuttavia, è impossibile separare queste disposizioni dalle condizioni effettive dell'esercizio della libertà, dall'interazione emotiva e cognitiva con i membri della propria comunità (e con quelli di altri gruppi), dalla definizione stessa che una cultura fa di ciò che è buono, giusto o virtuoso. È in questa prospettiva, come è noto, che Hegel interpreta il significato della *Sittlichkeit*, che caratterizza l'*ethos* di una civiltà e che muta non solo nel tempo ma anche nel movimento della storia lungo gli assi geografici. A questo tema è dedicato l'articolo di Roberto Bordoli, la cui ricerca mira a temperare le accuse di eurocentrismo spesso rivolte alla filosofia della storia di Hegel. Ciò che si è sviluppato "prima" nelle civiltà orientali non è semplicemente sostituito o cancellato dal movimento della storia verso Occidente: ogni elemento permane e continua a esercitare il proprio potenziale nelle forme che si susseguono e la sua eredità non è inerte. È precisamente questo il significato di *Aufhebung*: elementi apparentemente "superati" possono generare novità inattese, come nel caso dell'idea di una sostanza unica, proveniente dalle religioni orientali e riapparsa trasfigurata in Spinoza; come l'idea radicale di eguaglianza che sorge in Cina, si fa strada attraverso altre strade in Europa e torna verso Est in modi imprevedibili. In questa lettura, giustamente, l'autore si chiede se non vi sia, oggi, «un'altra filosofia della storia da scrivere».

L'articolo di Giuseppe De Ruvo e Maria Russo esplora un versante decisamente più contemporaneo della trasformazione dei costumi: quello legato ai media digitali. Gli autori adottano gli strumenti dell'analisi sartriana del pratico-inerte per spiegare come mai così tante persone soggiacciono passiva-

mente al potere delle piattaforme digitali. Nozioni come quella di malafede, di manicheismo in senso etico, di sguardo oggettivante, possono dar conto dei meccanismi di falsificazione dell'identità, di polarizzazione e di camere d'eco che sono così fortemente presenti nei social media. Si tratta, anche qui, di una dimensione specificamente sociale dell'esperienza morale: le tensioni e le contraddizioni che si creano nell'agire e nel comunicare formano gli individui mentre essi stessi contribuiscono a creare le proprie gabbie, i propri incubi. L'esistenzialismo, a lungo trascurato come vera e propria teoria morale normativa, mostra così il suo potenziale non solo prescrittivo ma anche descrittivo, nell'ottica di un'analisi critica delle relazioni di potere.

Analogamente, il contributo di Pierre-Thomas Eckert prende le mosse dal ruolo dei gruppi di comunità del Regno Unito, per indagare lo sviluppo di alcune "virtù sociali" nel compensare il declino dello "Stato sociale", fattosi più pronunciato con il nuovo millennio. Concetti come quello di bene comune e di comunità sono stati collegati a una certa ripresa dell'etica delle virtù di derivazione aristotelica (anche se l'influenza principale sul tema, nel mondo anglosassone, proviene in realtà da Hume). È pure significativo che l'idea di una "*phronesis* collettiva" sia stata proposta nell'ambito della *business ethics*, in un articolo del 2022. Anche se, per la verità, l'idea di "virtù civiche" è antica e ha in autori come Seneca e Cicerone i propri autori originari. Tuttavia, nell'ambito di una crescente moda che avvolge il modello aristotelico nel dibattito recente, val bene anche la riscoperta della dimensione politica delle virtù, spesso trascurata dalla *virtue ethics* più *à la page*. L'aspetto più interessante di questa ripresa risiede indubbiamente nella sottolineatura del *potere* delle comunità, nel senso sia della capacità di supplire alla latitanza crescente dello stato nell'offrire sostegno sociale, sia del potenziale politico che le comunità posseggono in merito a questioni reali, socialmente urgenti e rilevanti, invece che semplicemente a livello ideologico.

Ancora in relazione con un retroterra aristotelico è il contributo di Manuele Marchelli, dedicato al rapporto fra esemplari morali ed emozioni. Le personalità ammirevoli sono indubbiamente un esempio che, nel contesto dell'educazione, offrono una guida per il comportamento e per la formazione del carattere morale. Tuttavia, l'autore argomenta a favore dell'importanza dei "contro-modelli" morali, ossia di quegli esempi negativi che non possono avere solo il ruolo del *villain* nelle narrazioni celebrative della virtù, ma servono anzitutto a stimolare un pensiero "a contrasto", una resistenza emotiva e una valutazione critica. La reazione emotiva, certamente più forte nei confronti degli esempi negativi, offre al carattere l'energia per il cambiamento morale, se non addirittura per una conversione. L'ammirazione e l'emulazione sono una buona cosa, ma il confronto con una "esemplarità negativa" e con il vizio ha un ruolo irrinunciabile nella formazione morale sia degli individui sia dei corpi sociali.

Il quadro del dibattito etico contemporaneo è ben rappresentato da questi contributi: sono attive prospettive hegeliane, neo-esistenzialiste e neo-aristoteliche, tutte in qualche modo lontanissime dalla metaetica che ha dominato per alcuni decenni la discussione scientifica. Se il “ritorno dell’etica normativa” è in realtà in corso almeno dagli anni Sessanta del Novecento, qui abbiamo qualche segnale di una ripresa teorica non soltanto “applicata” ad ambiti specifici, ma valida più in generale per la dimensione sociale della vita etica.

Infine, la sezione Recensioni presenta e discute alcune pubblicazioni recenti che intersecano non solo la filosofia morale, ma più in generale gli ambiti dell’agire umano e della coscienza collettiva, come il mondo digitale, l’esperienza religiosa, l’educazione, la conoscenza scientifica e lo spazio del diritto.

Pubblichiamo qui la prossima *call for papers* della rivista:

Call for papers n. 10 (2/2026): Valori tra relativismo e assolutismo. Prospettive storiche, teoriche e pratiche / Values between relativism and absolutism. Historical, theoretical and practical perspectives.

- 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 costituzione e 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: quale 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 formation and 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

*Roberto Bordoli**

Orient as Past, Orient as a Feature in Hegel. State, Society, Philosophy and Religion from East to West and Back

Abstract

This paper compares four themes in Georg Wilhelm Friedrich Hegel's philosophy of world history through the transition from Orient to West. The State and religious representation originate in the Orient, where philosophy and social organization are already present. Although both State and society undergo profound transformations, they preserve enduring features such as law and administration. Greek philosophy appears as a luminous response to the supposed darkness of Oriental thought, yet it also retains important elements of the latter, such as the division between logic, physics, and ethics, while transforming the relation between theory and praxis. From this perspective, the transition from Orient to West cannot be understood as a simple rupture. Historical forms preserve certain elements, transform others, and abandon others still. In modernity, for example, the State loses traditional authority while defending freedom through constitutionalism and the rule of law, and at the same time gives rise to new forms of empire. Religion survives as representation, purified of divine images and increasingly abstract. Philosophy changes its role and becomes more contemplative, while still preserving its traditional fields. Within society, classes replace castes, extending the Indian principle of social division, whereas the material principle of Chinese equality is transformed into an ethical and political ideal. Finally, Persian tolerance becomes one of the foundations of modern empires, public opinion, and freedom of the press.

Keywords

Hegel, Philosophy of history, Ethics, Religion, Politics, East/West.

1. Introduction

The philosophy of Hegel is usually seen as a synthesis of western thought. Thus it is Eurocentric by definition. But Eurocentric here does not mean that only Europe or the West are considered. Not only is this

* University of Urbino

philosophy based on the principle of the becoming of universal history and not only did it see the future of its own century in the United States of America, it also places the East at the beginning of any manifestation of progress, whether in history in general, religion, art or philosophy. The objection is that this is precisely the point. To put the East at the start means to exclude it from what follows and relegate it to mankind's childhood. The result is that without making any distinction, the East is something that has been overcome, *aufgehoben* (sublated – a magic term in certain interpretations of Hegel), and North America demonstrates nothing as it is simply the appendage of Europe¹. There are, however, other possible interpretations. Firstly, Hegel has an active global vision of human history, which establishes relations between what is distant². Over time, therefore, history becomes one history for the entire human race, and those who are far behind what at a certain time is the most advanced area not only catch up, but also make improvements and become in turn a center of innovation. Secondly, what is at the beginning is not only valid as a one-off, like Wittgenstein's ladder which is discarded after it has been climbed up³. It leaves a living legacy. Spiritual products have more than just an origin, they also have features or qualities, some of which pass from one age to the next, from one culture to another. They hand down mankind's knowledge and ways of doing things. What I intend to do here is to discuss these features and legacies.

From this perspective, being at the start is not the same as having been passed, gone beyond, as being anachronistic or childlike. It means to have been furnished with the early rudiments of art and science, of all the arts and all the sciences. However, it is more than this. It is something that makes one feel proud but which at present no longer has any importance. In truth, to be at the beginning in an active global history and geography, as history and geography are in Hegel – but also in Mon-

¹ For the reference to North America as "the land of the future", see G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. by E. Gans. II edition prepared by K. Hegel, Dunckler und Humblot, Berlin 1840, p. 107; Id., *The Philosophy of History*, with prefaces by C. Hegel and the translator J. Sibree, Batoche Books, Kitchener 2001, p. 104. I take also into consideration: G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History. Introduction*, transl. by H. Barr Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge 1981; Id., *Lectures on the Philosophy of World History. Volume I*; and Manuscripts of the *Introduction* and the *Lectures of 1822-1823*, ed. and transl. by R.F. Brown and P.C. Hodgson, with the assistance of W.G. Geuss, Clarendon Press, Oxford 2011.

² G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 126: "Was natürlich auseinanderliegt, tritt wesentlich in geschichtliche Beziehung"; G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, p. 120: "Physical features distinct in the sphere of nature, assume an essential historical relation."

³ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. by C.K. Ogden, with an intro. by B. Russell, Routledge and Kegan, London 1981, § 6.54.

tesquieu, who anticipated him in this respect – also means that sooner or later you can get going again and do so already equipped with the tools that in the meantime have shown their usefulness and hence could be used to greater effect.

The fall of the Berlin Wall in Europe has left us with the impression that the past constantly returns, while other parts of the world have started to move forward, in particular the East. This is due to the fact that the European legacy, or part of it, created by means of the most diverse instruments over the centuries including those coming from the East, had been constituted precisely by those who in the meantime had only just begun to take their first steps in global history. But this occurred thanks to the perfecting of the very same instruments with which history had set out. In fact, the valuable nature of these instruments was embodied in and passed on by their features.

The unity and the internal diversity of the human race do not exclude one another, the one implying the other. Hegel understood that development is active and global and takes place in ever-widening concentric circles. This does not mean, however, that anyone who is improving today will automatically continue along the same path tomorrow. Neither does it mean that someone who is at a standstill or doing worse at present is unable to act differently. The range of instruments at mankind's disposal has grown out of all proportion. Who today could manage without the capitalist organization of the economy or certain aspects of the rule of law (for example, the right to own property)? However, the history of human development began in the East and the first instruments were those still in use today, not due to their origin but because they possess some important features that, though modified, still persist.

It is not therefore by chance that the East, which invented them, may use these instruments in a different way after becoming part of global history. It is not solely because they have never ceased to be at its disposal; also, the innovations introduced in the meantime make them easier to take up or leave aside as they creatively adapt to what is now needed in order to improve.

2. State, society, religion and philosophy in the oriental world

2.1 One is free

The State as the legal regulator of power was the first invention which allows Hegel to state that mankind entered history⁴. Without States,

⁴ G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, pp. 31, 54 ff. and *passim*.

there is no human history. Peoples, cultures, ethnic groups, tribes, and families did not give rise to history since they lived immersed in nature, in the times and spaces where nature predominates and dictates its laws, customs, and traditions. Labor was tied to survival and produced neither a surplus nor reserve provisions. Military force was only for sporadic skirmishes ending in either no or insignificant casualties, or definitive fatal outcomes. The nomadic way of life made no lasting impact on the environment. No stable networks with other groups of humans were set up. Political power was not separated from the community.

The State broke with nature. The first time this happened was in China. Defined spaces of stable cohabitation were created, administered and governed according to fixed hierarchies. They were defended by the army. The product of labor served not only for survival but also to increase wealth and trade. Power was broken up and expressed in universally valid laws. Time was measured according to agriculture and government. A class of functionaries (bureaucracy) was formed for administering fiscal, legal and military matters. Written documents fixed in time (in annals) the decisions (laws) of those in power and disseminated them. All subjects were equal before the law and they owed obedience to it on pain of punishment. The solid family structure corresponded to the State structure. The emperor was the first figure with free will, legislating as he thought best; he made the law but was not subject to it.

It was a machine with many parts that together made up the State: free government (will of the king), bureaucracy, army, tax authorities, mandarins, equality, and law. It is no exaggeration to say that the East, China, invented the State.

In India this scheme would work on a reduced scale (the numerous reigns of the maharajas) and less efficiently, but above all with no single centralized power. So here one cannot talk of a State, whereas the Persian empire supplied a first historical variation of the Chinese model. It was a kind of State less stable in time and space, though more flexible. Alongside a centralized government and uniformity in law, which essentially boiled down to obeying the sovereign and tax authorities, one found a condition of tolerance: plurality of languages, variety of customs and traditions, and a host of religions and practices in worship. Under the protection of the empire, a variety of peoples were able to coexist and prosper. For example, seafaring peoples engaging in trade like the Phoenicians found a place in the empire, but so did peoples with a strong religious identity who stuck to their own traditions, such as the Jews⁵. So the institution of the Empire is also an invention from the East.

⁵ Ibid., pp. 209 ff.

2.2 Society of castes

While China invented the State, India invented society. The caste system was the first form of society in history. It appeared to be a natural organization of life: one belongs to a caste by birth and cannot pass from one caste to another. Nevertheless, the important point is that a caste is a group of people governed by their own uses and customs, to which individuals have to adhere in order to gain recognition. The Chinese ethic was based on obedience to the laws of the sovereign and the *pater familias*. In China, the individual was subject now to the family, now to the State. The Indian ethic followed socially differentiated criteria. It was a community ethic. Arjuna, the protagonist in *Bhagavad-Gita*⁶, has to fight because he belongs to the *Kshatriya* caste and his freedom lies in acting in accord with his social belonging that determines his value, merit, quality, and talents.

Thus a new space opened up that was different from that of family and State. The sphere of labor, the sphere of social and productive activity is where each individual contributes not only to the wellbeing of their own family, and not only to the legal and political order, but rather to wellbeing linked with social communication, in exchanges with others.

Though in a crystallized form, castes opened up a social space in which one knew only the family and tribal environment or the abstract domain of State and government. This new social space had its own rules different from those of the family and from legislative and executive power. In it a different hierarchy ruled than that of genealogy (father, elders, mother, offspring, etc.) and of monarchy (king, functionaries, subjects). What counted here were individual skills, which within each caste still closely depended on birth and honor, from which one gained praise and approbation. Although the caste system could not be changed, man nevertheless acquired a new way to act acknowledged by others (labor, using one's skills) that would be fundamental in the progress of human history.

The Phoenicians⁷ were one of the peoples belonging to the Persian empire that benefited most from the freedom conceded by the Achaemenid dynasty (advantageous for the empire given the big fleet put at disposal) compared to the less favorable conditions under the Babylonian empire. As a seafaring people, preceding and alongside the Greeks, they embod-

⁶ See G.W.F. Hegel's review of W. von Humboldt, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata*. Zwei akademische Vorlesungen, Königl. Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1826, in "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik", 1827, pp. 51-63 and 1441-1492; G.W.F. Hegel, *On the episode of the Mahābhārata known by the name Bhagavad-Gītā by Wilhelm von Humboldt*, Berlin, 1826, ed. and transl. by H. Herring, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi 1995.

⁷ G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, pp. 210 ff.

ied a human group that lived in this social dimension essentially through their own economic activity of money-based exchange and distribution of goods. It was a dimension in between family and State and involved an activity (the accumulation of money by buying and then selling at a higher price) up until that time unknown.

This social space, which would become civil society, implied and paved the way for a new ethic and the emergence of a new anthropology: that of the merchant. The individual was defined not only by association with a role in the family and not only by a condition of citizenship or political subjugation, but rather as being endowed first with *forces propres* (Rousseau) and then as *homo oeconomicus*, an individual engaged in activities regulated by the circulation of money and not by traditional, religious or State laws.

2.3 Religious representation

Perhaps because it did not have a centralized State, as well as the social space India invented religious representation, which consists in creating the figure of anthropomorphic Gods⁸. It led to religion becoming a separate and independent feature of the mind and the human spirit, whereas previously it had been connected with political power or animal, vegetable or inorganic forms of life. Moreover, Gods had before been the object of sentiment more than of the imagination and were not multiform fantastical but, if anything, stylized figures.

Religious representation ushered in a new idea of religion that referred to the human mind and imagination. It encouraged one towards a more involved consideration of religion, taking it out of the merely emotional sphere and into a linguistic, expressive, artistic, literary, and poetic context. The effects were very substantial also at the level of worship and its forms of expression. The temples, the homes of Gods, are splendid impressive edifices that recall the palace of the maharajas and the destination of pilgrimages. Furthermore, the representation of the Gods takes on artistic qualities and they are portrayed imaginatively in painting and sculpture.

There is also, however, another aspect. In Indian religion the divinity is represented as The One. The *Brahm* (distinct from *Brahma*, who is a person)⁹ expresses the single principle that governs the universe. This abstraction – with an abstract but also a figurative side – enabled the advent of a theology that addresses questions of the creation and destruction of the world, moral good and evil, sacrifices to divinities and consequent moral life and purification from guilt, destiny, life after death, and so on.

⁸ Ibid., pp. 172 ff.

⁹ Ibid., pp. 173 and *passim*.

The religions that Hegel examines with regard to the peoples that lived in the Persian empire followed the path opened up by Indian religious representation¹⁰. Zoroastro's principle of light with its associated Manichean moral theology expresses the abstraction of The One that lies between matter and spirit. Light is an abstract principle and so the object of the intellect, but also a material principle perceptible in sunlight, somewhat similar to the *Brahm* as an impersonal principle while also indicating an individual (*Brahma*). Thus the path for the development of religion was traced out. It indicated the gradual transition from fantastical figural representation of the divinity to ever increasingly abstract ideas, step by step less material and more and more the object of thought.

This meant, on one side, an increasingly greater detachment of the representation of God from the material world, from what can be perceived and sensed; on the other side, it fostered the development of an increasingly scientific discourse on God as God. The God of Moses and the Torah show the first outcome of this path. It was no longer possible to make an image of God, now purely the object of thought. At the same time, through the Egyptian myths, for example that of Isis and Osiris¹¹, the rebirth of a dead God was discovered but also the principle of the soul's immortality, not found in the Torah, though typical of many Eastern myths.

2.4 The One or the Substance

While in history and anthropology the East is where it all starts, the dawn of civilization, with regard to philosophical thought, Hegel has a more complex approach. It is only in the *Lectures on the History of Philosophy*, held in Berlin in the winter semester of 1825-26¹², that he dedicates a chapter to the East, having until then only mentioned it in the introduction. In general, a gradual growing interest in the East could be detected in Hegel as he progressed further in his Oriental studies. There were nonetheless other reasons. First of all, while the East was an introductory chapter in the history of freedom, also philosophy might have

¹⁰ Ibid., pp. 191 ff.

¹¹ Ibid., pp. 227 ff.

¹² G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 1. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie; Teil 2. Griechische Philosophie. I Thales bis Kyniker; Teil 3. Griechische Philosophie. II. Plato bis Proklos; Teil 4. Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit; ed. by P. Garniron and W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1994-1989-1996-1986, 4 vols. English transl.: Id., *Lectures on the History of Philosophy 1825-6*. Vol. I: Introduction and Oriental Philosophy; and Vol. II: Greek Philosophy, transl. and ed. by R.F. Brown, Oxford University Press, Oxford 2006-2009, 2 vols.

had an origin prior to ancient Greece, where it was evidently connected with the new urban and commercial civilization that gave birth to the first free community in history (the *polis*). In addition, there was an indisputable, though vague and not always manifest, influence of the East on Greek thought, to which we know the Greeks themselves admitted (famous examples are Pythagoras, Plato, and Diogenes Laërtius). This does not detract from the fact that philosophy as such was born in Greece.

According to Hegel, Oriental philosophy is a religious representation, though it thinks of itself as philosophy. Indeed, religious representation immediately and spontaneously makes one think of the philosophical idea, that of The One. Eastern religious representations are universal and therefore closer to philosophical ideas, to abstract ideas. Eastern philosophy was talked of basically in terms of Gnostic and Neoplatonic thought. This was the way in which Eastern philosophy reached the West. The object of Eastern religious representations is that which is for and in self, The One, the universal Substance, that which is eternal, God. It is not difficult to see in these ideas the thread running through philosophies like that of Plotinus and Spinoza, greatly admired by Hegel. In Oriental religious representation what is important is the Universal, in which the individual disappears. One cannot help but think of the relationship between modifications and substance in Spinoza's *Ethica*¹³.

Hegel argues that in Eastern religion the Substance is posited as that which is essential and Substance is undoubtedly a fundamental philosophical idea. So also in the case of philosophy, the Orient provided the basic tools with which philosophy operates. Before Pythagoras, Plato and Aristotle, the East formulated the ideas of Substance and Universality. There are two possibilities for the individual. The individual either disappears in the Substance (as occurs in the Indian representation of *Brahm*) or the individual keeps to his limited nature and so remains something arid and abstract as there is no elevation to the Universal. This happens in Chinese philosophy and, Hegel added, "in Wolff's old logic," which was not so far behind Chinese thinking seeing that it dated back to 1713¹⁴!

Hegel affirms the superiority of the West in philosophy. It is his view that Cicero's *De officiis* is "probably" better than all the works of Confucius. Nevertheless, these arguments were in dispute with those¹⁵ who

¹³ A well-known theme. See especially: G.W.F. Hegel, *Über Friedrich Heinrich Jacobis Werke* (Band 3), in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, 20 Bände, ed. by E. Moldenhauer and K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, Band 4. Nürnberger und Heidelberg Schriften (1808-1817), pp. 429-461.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 1, p. 369.

¹⁵ For example: F. Schlegel, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, Mohr und Zimmer, Heidelberg 1808. New edition, with an introductory article by S. Timpanaro, prepared by E.F.K. Koerner, Benjamins, Amsterdam 1977.

tried to demonstrate that Eastern civilizations were the cradle of civilization, by which was meant that they constituted the only true form of civilization, to which man should go back. Hegel wrote against these romantic views. It was not a question of establishing a cultural superiority or precedence, but delineating a historical process. The discovery of the idea of the Universal Substance, of The One, was sufficient to grant Oriental religious representation not only the status of fundamental philosophical idea (“philosophieren ist spinozieren,” Hegel would say with reference to Substance-God, a principle that comes from the Orient)¹⁶, but also to concede to the Orient the distinction between logic, physics, and ethics, namely the three parts into which also the West would traditionally divide up philosophy.

3. State, society, religion and philosophy in modern Europe

3.1 The rule of law

According to Hegel, in the wake of the Orient, there entered into the spirit of the human species the idea of free government of the community (a freedom for the few) and the ideas of political universality and the abstract freedom of the individual, due to the so-called democracy of the Greeks and to Roman law respectively¹⁷. Moreover, with the migrations of the Germanic peoples across Europe was added the idea of an emotion-based religious representation that was not external or through images, and the way was paved for the notion of personal independence (at this stage based on war and the exercise of violence), which would grow under feudalism. During the middle ages in Europe this combination ‘fermented’, bringing forth a new world¹⁸. Nevertheless, in this combination the rich legacy of the Orient was included as a basic amalgamated ingredient. If throughout the millennia the idea of the State had not been invented and tried out by the Chinese and if it had not, by way of various variants including ‘empire’, reached the Romans from the East, it is probable that nothing like Roman law and the notion of the person would have ever been formulated and put into practice in the West. The

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. by K.L. Michelet, Duncker und Humblot, Berlin 1844², III Theil, p. 362: “Ueberhaupt aber ist Spinoza ein solcher Hauptpunkt der modernen Philosophie, daß man in der That sagen kann: Du hast entweder den Spinozismus, oder keine Philosophie”.

¹⁷ For the Roman world, see G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, pp. 296 ff.

¹⁸ Ibid., 430: “blush of dawn”. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 1, p. 275: “eine Periode der Gärung”.

idea of a very extensive political space resting on the same laws and with a single dominant force, of a series of territories administered with uniform criteria and all bound by certain laws to pay tributes to one sole government, that this government is required to prepare military defense and safeguard the lives and affairs of its citizens in its territories, and that civil and criminal justice is administered in a relatively uniform manner and in the name of the sole king; the standard preparation and hierarchy of civil and military functionaries; the implementation of initiatives and military and civilian infrastructures on a large scale for the purpose of defense or improving life in villages and towns, of developing communication and trade inside the kingdom; the development and support of technical and scientific activities, and of schools for educating a class of intellectuals; and so on. All of this belonged to the Chinese conception of the State and was no small legacy from the East to the new State that was starting to take shape in medieval Europe, and which would eventually become the modern State, a constitutional State or, better, a State based on the rule of law¹⁹.

Without this idea, human history in the true sense would never have started. It is in fact a history of States, not of peoples, cultures or ethnic groups. The same idea is held by Schlözer, who was the first to make a clear distinction between State and civil society, defining the first as "*societas civilis cum imperio*"²⁰, and by Achenwall²¹. What was new was not the notion of State (an institution with the monopoly on violence) since this was already the Chinese idea, but rather the idea of civil society as independent: a set of free individuals, having rights and duties, who live freely in a community where there is no monopoly on violence but skills to be developed according to opportunity and ability.

Hegel defined the Orient as the childhood of mankind²². It would be superficial to consider this definition offensive. It meant first of all that

¹⁹ For the sake of simplicity, I take these two terms to be synonymous. The principle is that "No man [...] can be exempted from the laws of it" (R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Politie*, John Windet, London 1593-1594, I, X, p. 5; J. Locke, *An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*, Awnsham Churchill, London 1690, VII, 94).

²⁰ A.L. Schlözer, *Allgemeines Staatsrecht und Staatsverfassungslere*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1793, p. 4, note 2.

²¹ G. Achenwall, *Staatsverfassung der heutigen vornehmsten europäischen Reiche im Grundriß*, IV verbesserte Ausgabe Witwe Vandenhoeck, Göttingen 1762, p. 2, § 2.

²² G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, p. 122: "[...] the east [...] is the childhood of History"; Id., *Vorlesungen der Philosophie der Geschichte*, p. 129: "...der Orient...ist das Kindesalter der Geschichte". It is inaptly the same term as used for Africa, but the sense is entirely different (Id., *The Philosophy of History*, p. 109: "...the land of childhood") due to the complete isolation for essentially geographical reasons of the Sub-Saharan continent. In the German text, in fact, it says "*Kinderland*" (p. 113), which means "children's land".

the East, and every State in it, was still isolated from the rest of the world. In Hegel's time, contacts had been sporadic and mostly associated with trade on a small scale and with intellectual relations (Marco Polo and Matteo Ricci are two important examples for China). Only with the opium wars in the middle of the 19th century did China begin to come out from isolation, and it was only after the founding of the Chinese People's Republic (1949) and the introduction of a minimum degree of survival for the entire numerous population that it was possible to start modernizing the country, whose condition today is quite different from what it was initially. Secondly, though the ontogenetic and phylogenetic parallelism has its limits, it means also that China tried out on behalf of the whole of humanity a very complex basic instrument such as that of the State. It is difficult to accuse this thesis of 'Eurocentrism'. Not only do we know that childhood (to stick with the metaphor) is decisive for an individual's growth, but also that during this stage some of the foundations of personality are laid that will never change thereafter and that if they are lacking, it is very hard to compensate in other ways. Suffice it to think of language, relational and learning abilities. Despite its limitations, awareness of this fact does not seem to be a secondary matter. With regard to the State, these considerations appear convincing since here childhood means rudiments, first basic principles. The alphabet.

There is a third aspect to consider. Hegel wrote with regard to universal or global history. China, India, and the Persian Empire were civilizations like any other. When they developed something good, it was likely (Hegel was an optimist) that sooner or later, in one way or another, somebody would get hold of it. The vehicle for preserving and spreading the best was what Hegel called *Geist*, Spirit. Nonetheless, today (after Darwin) it does not seem inappropriate to identify it with the idea of Humanity, Mankind. By this is meant the subject that takes up the legacy, makes its features its own and transforms them.

Lastly, it has to be said that in the present age the East is very much on the move and, at least since 1989, has come fully out of the stasis that according to Hegel left the Chinese and Indian nations at a standstill (the Persians are the first Historical people)²³. Two points on this. The first is that the East entered modern history from the geographical discoveries and conquests up to the first (end of 19th century) and the second globalization (end of 20th century). The rule of law and capitalism (see below) are instruments, the fruits of the long march begun in China some millennia ago, that were then elaborated in the West. They transformed Roman law (above all property rights, and intestate succession and law of will)

²³ G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, p. 191.

and led to the rights of man and of the citizen (from Magna Charta to the Bill of Rights, the Constitution of the United States, the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen and the Universal Declaration of Human Rights) and to the idea of civil society and of the free and independent person (from feudalism to urban civilization in the middle ages, the industrial revolution and the democratic revolutions of 1848). These same instruments are now being used also in the East. For example, property rights are observed everywhere, though to different degrees and with varying effectiveness (looking at real estate, more in Thailand than in Cyprus). This would seem to confirm that the child of the Orient has learnt from the adult West. But this is only part of the story, both because the West has in turn and earlier assimilated the alphabet of the East and because it is now learning from the East. At the level of the State, it is true that despotism is to be criticized but, for example, the procedures for selecting the governing classes and the various levels of representation are two aspects studied by Western researchers interested in the societies and States of the East²⁴. Neither can it be otherwise, given that, having once taught and learned, Eastern societies are once again teaching how to organize government and society on a massive scale never before experienced in the West. Without the unity of the human race or, as Hegel puts it, the march of the Spirit, this would never have happened.

3.2 Capitalist society

The Indian idea of a differentiated hierarchical society, but without the immobility of castes, and the idea of free individuals who are defined by the circulation of commodities and money and not through their belonging to a territory, typical of seafaring peoples, together with the principle of personal independence and modern technical-scientific development led to capitalist society. It came into being first in the 17th century in its commercial and financial variant (The United Provinces of the Netherlands) and then in the 18th century in its industrial variant (Great Britain).

This process implied the distinction between private life and public domain, between *homme* and *citoyen*. Thus an enormous new space of activity opened up that was filled by labor or work. Labor became a new fundamental dimension in the fulfilment of the individual. Slavery was abolished and freedom and independence became two hallmarks of the individual person. No free man worked in ancient times. Now if you did not work, you were not free. Rentiers were free without working because they drew on the accumulated labor of others. Wealth became ac-

²⁴ D.A. Bell, *The China Model. Political Meritocracy and the Limits of Democracy*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2015.

cumulated labor. The State perceived this new condition in various ways and adapted to it. Money also became the State's principal vehicle of power. Power, the monopoly on violence, was still decisive in the political sphere, but without money power was of no use. Consequently, the State transferred part of its features to society. The national debt became an instrument first for military power and then welfare. Society has gained more and more ground and with it so have the individual and the private domain. The rights of workers, women, children, patients have been extended, followed by those of racial, ethnic, sexual, cultural and other minorities. This has not always happened immediately and everywhere in the same way, but it has nevertheless taken place and is still going on.

The private domain is growing increasingly and with it the sphere of belonging, groups, associations, and minorities that live and think according to diverse and divergent practices and customs. The subject is also becoming more and more vulnerable both in the economic world and in the private and public spheres. Consequently, there is an increase in safeguards and regulations, and ethics affects issues that were previously unthinkable relating to bioethics, professional ethics, special and applied ethics, and anti-speciesism.

All of this is the very distant descendant of the caste society. However, not even the reality of the absolute equality we find in China²⁵ has wholly sunk into oblivion. Ever increasingly complex societies aspire in times of crisis to greater equality and while in periods of affluence they invoke (like Athens) the power of the individual and of money, during crises they call (like Sparta) for equality and, therefore, a greater role for the State, which had retreated in the face of the individual. It is not solely a question of ideologies that serve *ex post* to justify the facts. What there is are tendencies in history that everyone notices, but which have different effects.

The money domain, the social domain in modern times, has grown considerably as has the private domain. But the basic tools with which both the one and the other operate come from the East. And today, modernized, they go back to the East where they will be modified once again. Will there be another philosophy of history to write?

3.3 Secularism

The religious representations in the modern world of Europe remained as they were but there was the need to secularize them. The Lutheran and Calvinist Reformation separated heaven and earth, Church and State and placed the divinity inside the subject, thereby reducing worship, ceremo-

²⁵ G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, p. 141.

nies, and rites to an external minimum. Nature remained the terrain for science and technology. The State was now the object of professional politicians. Family and society opened up to the economy and to the free and private domains of sentiments and emotions. God and his direct actions no longer had any place in the world. All that remained was the use of religion as an *instrumentum regni* (Machiavelli, Montesquieu).

Religion became more and more practical and was no longer distinguished from morality. It was no longer the bringer of knowledge and that which made sense of the world. When that did occur, it was only in connection with social or political fanaticism. From Christian Europe (but how many Christianities are there? And how much have they fought each other?) to the United States of America we find differences between North and South, but secularism and secularization advanced on all fronts. Was it not the case that the practical nature of some forms of Eastern religious representation were going in the same direction? No Oriental religious representation has dogmas, principles to believe in, articles of faith, or professions of faith. The abstract idea of substance was detected and acknowledged by Hegel, but not by the Brahmins, who would never become theologians.

Today no State or community does without science and technology, governs solely on the basis of religious principles, or rejects capitalism (understood as sound economic calculation). Religious representation persists as representation and develops in religion as well as in art. In both cases, according to Hegel, a path is followed towards truth known in a non-philosophical form, namely not pure and completely abstract. But art and religion have entered the secularized world only by denying themselves truth and beauty. Who today would defend the truth of a religion (its scientific nature) or the beauty of art (the balance and harmony of its products)?

3.4 Substance and subject

Philosophy originated in the Orient in the form of religious representation, but it was developed as philosophy in Greece in relation to the establishment of communities of free men able to govern themselves. The political freedom of the few transformed philosophy as wisdom (as the religion of elites) into an instrument of true knowledge and into the rhetoric of appearance. The citizens did not work and attended to political and military affairs; this is why they were free. As the search for truth and the common good, philosophy constitutes the instrument of this freedom based on discourses and reasons (διά-λογος): the ancients' instrument of freedom. In the Orient this applied to only a few wise men outside government. In the modern age, we have the second

momentous idea of freedom in world history: freedom for all. It is the freedom of man as a man and not as an Athenian, an owner, a male, an adult, or an aristocrat; the subject's liberty. To this there corresponds the new philosophy: from Descartes (the equivalent in philosophy to Luther: religious and philosophical representation still communicate with one another) to Hegel himself.

This led to a process like that which applied in religion and art. Philosophy as it had existed until then came to an end. Indeed, in the modern age emerged the philosophical history of philosophy. The same went for history and the discovery of the Orient. The East became history (in the West) as soon as it was no longer isolated but entered into an active relationship with Europe. The history that is written about this is still the history of something that has passed, like all history. In the same way, the history of philosophy became established when the modern philosophies emerged centered on the subject, after the ancient philosophies centered on the substance (echo of the Orient). The modern subject is able to understand the source from which he and his knowledge come – first the Orient and then antiquity – and feels the need to write his own history, his own autobiography. The history of philosophy is the autobiography of the subject, of modern man, who is freed from the family and the city-state, emancipated from feudal obligations and acknowledged to be a man as such. Logic, in contrast, is the anatomy of that which is in and for itself, the photograph of God before he created the world. The history of philosophy recounts the process by which the thought of the subject is constituted, whereas logic shows his skeleton of concepts and world history displays his actions on the world stage. Logic gives us the reality of the subject by means of merely conceptual relations. Phenomenology describes it through experiential figures unfolding. Philosophy had always been logic, physics and ethics but it was no longer just for wise men, neither was it any longer solely knowledge and action within the world. It became history and narrated the birth and growth of the modern world and of the subject, but starting from the East and from Substance²⁶. With the modern history of philosophy – the autobiography of the modern subject – Oriental religious representation found out that it was itself philosophical and the first origin of the philosophical idea. In this case also, it can be argued that the Orient offered something that had been gone beyond,

²⁶ As well as what has already mentioned above, reference has to be made to H.-B. Constant de Rebeque, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* [1819], Fayard, Paris 2010. The theme of the passage from substance to the subject is treated in particular in the preface to the *Phenomenology of Spirit*, while in the introduction to *Science of Logic* the content of this work is described as the presentation of God's physiognomy (*Darstellung Gottes*) before the creation of the world.

sublated. In reality, however, this is not what Hegel maintains. The idea of Substance was and remains the basis for philosophizing, the point of departure for all abstraction. This we know now when we can write the history of thought. Previously, Oriental religious representation entered philosophy, but as a religious revelation of truth (Thomas Stanley). Then, in the Enlightenment, it was cast out from philosophy precisely because it was religious (Tiedemann and Tennemann)²⁷. Finally, Hegel acknowledged its philosophical nature, which he could do since modern thinkers found the sense of the new philosophy embedded in it. Eurocentrism comes out of the East, as the subject comes out from Substance. Modern Europe has many roots, the deepest of which is the Orient.

4. Discussion

It would be impossible and inappropriate here to engage in a historiographical discussion of Hegelian thought or even of only the idea of the Orient²⁸.

I will confine myself to two authors from the English-speaking world – missing is continental Europe, which prefers language games or cheap mystagogues and magicians – who in the last fifteen years have proposed readings of Hegel free in part from the traditional approaches, and in this sense closer to my own standpoint, and extraneous to the metaphysical Hegel. In this regard I recall that, wisely, Hegel is never mentioned in a book such as *Orientalism* by Edward Said.

Dale²⁹ maintains that the theory of the end of history, often attributed to Hegel, is a myth that Hegel himself did not formulate. It is found in particular in Nietzsche (chap. 1-2). But history is on the contrary open and this is shown by Hegel's reference to North America³⁰ as the country of the future. Dale examines the geographical metaphor of history emerg-

²⁷ T. Stanley, *The History of Philosophy*, Humphrey Moseley and Thomas Dring, London 1655-1660, 3 vols. (reprint ed. 1701: Thoemmes, Bristol 2000); Id., *Historia philosophiae [...] ex anglico sermone in latinum translata, emendata [...] aucta et duobus tomis digesta*, apud Thomam Fritsch, Lipsiae 1711, 2 vols. D. Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, Neuen Akademischen Buchhandlung, Marburg 1791-1797, 6 vols. (reprint: Culture et civilization, Bruxelles 1969); W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Barth, Leipzig 1798-1819, 11 vols. (reprint: Culture et civilization, Bruxelles 1969-1974).

²⁸ Some preliminary references in M. Hulin, *Hegel et l'Orient*, Vrin, Paris 1979; D. De Pretto, *L'orient assoluto: India, Cina e mondo buddhista nell'interpretazione di Hegel*, Mimesis, Milan 2010; A.S. Rathore and R. Mohapatra, *Hegel's India. A Reinterpretation*, Oxford University Press, Oxford 2018.

²⁹ E.M. Dale, *Hegel, the End of History, and the Future*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

³⁰ See above.

ing in the East and moving to the West. In his view, it is not a question of this passage cancelling the point of departure (precisely because history does not end), but of a necessary becoming governed by laws (chap. 7). These are very interesting points. Nevertheless, perhaps because they have not been developed from the perspective of historical content, there are some less successful aspects, among which is the author's methodological approach. For example, as one reviewer³¹ rightly observes, Dale does not deal with the theory of the succession of the four monarchies, which, in respect of historical becoming, certainly influenced Hegel and that acts as a stimulus to thinking about historical continuity, and not necessarily, as the reviewer suggests, from a solely religious angle³².

Furthermore, Dale puts empiricism, immanentism, and Aristotelian teleology in opposition to Platonic transcendence. Also, Hegel certainly held Aristotle in high esteem and did not interpret Plato in a mystical key. But we need to be careful on this point as it is just as well known that Hegel approved of Neoplatonism, which he saw as the thought coming from the East. Now, though not in conflict with immanentism, Neoplatonism does however greatly differ from contingent historicism³³, for example that of Heidegger. In short, if on one side immanence means that "Hegel is always talking about humanity"³⁴, on the other, that implies for Dale a reference to Heidegger³⁵, for whom history tends to be identified with the events that take place in being. It is an historicism that is radically at variance with the Hegelian idea of history. This shows that, especially in his lectures, Hegel has to be read paying careful attention to the content and the historical becoming of the content, and not to a metaphysical idea of history and of the world.

According to Pinkard³⁶, the modern age marked a break with the Orient and antiquity due to the idea of subjectivity. Modern subjectivity consists in the idea of liberty and justice, which are the two pivotal ideas of modern times. They were new ideas that pertain to a new idea of man, of subject.

³¹ L. Dickey, Review of Dale, cit., in "Notre Dame Philosophical Reviews", March 1, 2015 [<https://ndpr.nd.edu/news/hegel-the-end-of-history-and-the-future/>, accessed May 8, 2026].

³² J. Sleidanus, *De quatuor summis imperiis libri tres*, Hübneri, Lipsiae 1686; "*Germania quidem sola titulum ac possessionem habet imperii ... Initio Domini rerum facti per Asiam; deinde per Graeciam et Aegyptum*" (375, liber III, s.f.). The Biblical reference is to *Daniel* 2,40. The four kingdoms are the Babylonian, Persian, Greek-Macedonian, and Roman.

³³ D.E. Lee and R.N. Beck, *The Meaning of Historicism*, in "The American Historical Review", 59, 3, 1954, pp. 568-577.

³⁴ E.M. Dale, *Hegel, the End of History, and the Future*, p. 90.

³⁵ Ibid., p. 6.

³⁶ T. Pinkard, *Does History Make Sense? Hegel on the Historical Shape of Justice*, Harvard University Press, Cambridge MA 2017.

In brief, history makes sense and this sense lies in the formulation of the idea of a free subject that lives and works in a community of free persons. This is thought to imply not a finality but a sort of process, regarding which the author puts too great an emphasis on the side of logic and neglects (here too) the phenomenological side.

The third chapter – in various respects the heart (or better the Achilles heel) of the study – is entitled *Hegel's false start: non-Europeans as failed Europeans*³⁷. Pinkard accuses Hegel of the worst kind of Orientalism and, moreover, of excluding the Orient from history. Thus the first two chapters state the author's thesis: history has a sense and it lies in a new idea of freedom and justice, which is put into effect in modern Europe. Then comes the critical point of view: the destruction of the Orient perpetrated by Hegel, according to whom the sense of the historical process is only found in modernity and in the seeds sown by the ancient Greek and Roman world. In Hegel, the East represents solely the dangers facing Europeans, the ills that Europe must avoid: despotism, immorality, phantasy-induced delirium, superstition, violence, and so on. This is, nevertheless, in contradiction with Hegel's assertion that the East is the beginning of everything, as well as with the fact that about a fourth of the *Lectures on the Philosophy of World History*, and the *Lectures on the Philosophy of History* are dedicated to the Orient³⁸. Is this not a bit too much just to express to Hegel's readers or listeners (in a moralizing tone wholly alien to him) his concern about the bad example given by Orientals? – "See where this leads you?"³⁹. Not to mention that the negative views to which Pinkard reduces Hegel's treatment of the East were repeated by many during the 18th century, often in order to criticize European rather than Eastern customs (suffice it to recall the *Persian Letters* of Montesquieu and many works by Voltaire). It is difficult to assess the position of the Orient in the economy of the world in history and its contribution to it, and therefore to the last (but not definitive) stage it had reached at the time of Hegel (Europe). Nonetheless, if it had made no contribution, Hegel could have omitted mentioning it (as he does with Africa).

5. Results

Hegel interprets the history of men starting from the results that have been reached, but also by examining the paths taken to get there. There-

³⁷ Ibid., pp. 50 ff.

³⁸ Also in the *Lectures on Aesthetics* (parts II-III and *passim*) and in the *Lectures on the Philosophy of Religion* (part II) the Orient takes up significant parts of the treatment.

³⁹ T. Pinkard, *Does History Make Sense? Hegel on the Historical Shape of Justice*, p. 67.

fore, firstly, an up-to-date examination of both historical and geographical sources is furnished. The philosopher is not a historian by profession and so has to study the content of what he is talking about. It is necessary, secondly, to have some coherent idea of the historical process, seeing it as the unfolding of a universal history that is working towards some goal or other, or is driven by some cause or underlying theme. This is clearly explained by Schlözer⁴⁰, according to whom from a political perspective (different from an ethnographic, anthropological, or geographical one) men live in States, the only subjects of history, since it is in them that men operate on an organized basis. However, only the most important States are to be considered, which make fundamental contributions to the affairs of the civilized world conceived of as a single whole. Thirdly, a similar organic idea of human affairs is rooted in the unity of the human species, though with variously definable distinctions of family, tribe, nation, people, culture, State, and empire. The theme of the State as a complex⁴¹ evolved form of cohabitation by the human community is a frequent one in the second half of the 18th century, and it is fundamental in tracing out the genesis of the European States in the years straddling the French Revolution, when the relationship between society and estates (orders of the realm) and the State in the true sense (also negatively, as seen in Herder) was established. An important point is made by Achenwall⁴², who defines the State as “an association of families living together in a particular place and whose end is to foster the common good under the direction of a political power”. This last clarification (“*unter einem Oberhaupte*”) is indicative also in Carver⁴³, who – referring to Schlözer – points out that the State is a variant of society that holds a monopoly on power: the State is said to be “*societas civilis cum imperio*”. Political compliance is typical of modern societies and is not found among primitive peoples. However paradoxical it might appear, to place the State above natural communities means to recognize as crucial the idea that progress has to apply to all men who, having torn down territorial and cultural barriers, acknowledge everyone, as men, to be subjects of a new and same history, the normal goal of which is general improvement.

Fourthly, there has to be some reference or other to a conformity with laws or to a necessity or regularity of historical occurrence. Necessity can

⁴⁰ A.L. Schlözer, *Vorstellung seiner Universal-Historie*, Dieterich, Göttingen und Gotha 1772-1773, 2 vols., vol. I, pp. 101-106 (reprint: Spenner Waltrop 1997).

⁴¹ See Montesquieu, *Esprit des lois*, VI I-II.

⁴² G. Achenwall, *Staatsverfassung der heutigen vornehmsten europäischen Reiche im Grundriß*, Witwe Vandenhoeck, Göttingen 1762, p. 2.

⁴³ J. Carver, *Unterschied zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Stat*, in “Stats-Anzeigen”, 17, 1792, pp. 354-358.

very well be understood as something very close to a trend⁴⁴. Finally, what cannot be lacking is some mention of natural history, the history and conformation of the earth, the diversity of climates, and the interaction between human settlements and the natural environment. In this case also, these themes were very widespread already from the 17th century. A useful summary is made by Ritter⁴⁵, who holds that geography deals with the physical study of areas of land, but also with examination of the moral and intellectual relations between the men who inhabit an area. This is why it is interested in religion, education and politics. It is not only a matter of linking the climate with culture and human society, but rather completing the spiritual portrayal of families, peoples and States by means of an exhaustive environmental analysis of the areas of land on which they live and act, in peace and in war. It is undertaken whether to underline the actual and potential positive effects or to consider negative conditioning⁴⁶.

These five arguments relating to philology, unity of the human species, unity of history, necessity, and unity of human and natural history are indispensable to the Hegelian philosophical-historical perspective. They express the same factors that underlie the processes of the second globalization.

From this standpoint, the question of Eurocentrism takes on a different aspect. Europe set the processes of globalization underway and invented the two main vehicles for fueling them: capitalism and the rule of law. Nevertheless, it did so not starting from scratch but from conditions whose roots reach back to the Oriental inventions of the State, religious representation, society as the free space for carrying out a subject's activities, an abstract and impersonal idea of God, and the idea of the individual as made up of a mortal and an immortal part. The basic features of politics, society, religion, law, philosophy, and anthropology are found in the East. Later thoroughly transformed during the Greek and Roman era and the Middle Ages in Europe, due also to the modern subject's self-awareness acquired through the history of philosophical thought, these features produced the modern European world. But that does not mean that history came to an end. Hegel suggested it but we know that it did not. We know that history started to move again, this time heading towards the East.

⁴⁴ The functional identification of necessity with trend, within a context not immune to historical-philosophical influence is in J.A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* [1942, 1946, 1949], Routledge, London and New York 2010, part II, prolog, 53.

⁴⁵ C. Ritter, *Europa: ein geographisch-historisch-statistisches Gemälde*, Hermann, Frankfurt am Main 1804, vol. I, p. V ff.

⁴⁶ Interesting and instructive in this regard is the recent work by R.D. Kaplan, *The Revenge of Geography*, Random House, New York 2012.

Are we in for an Asiacentric millennium? We do not know. However, thanks also to Hegel, we know that the subject of history is mankind as a species, which improves and evolves by adapting the legacies and features handed down by others. It is unlikely that this knowledge will not condition the future. But it is now impossible not to acknowledge the past⁴⁷.

⁴⁷ E.W. Said, *Orientalism*, Pantheon Books, New York 2003, *Afterword*, p. 352.

*Giuseppe De Ruvo**, *Maria Russo***

From Bad Faith to the Practico-Inert in the Digital World: Why Sartrean Ethics Matters for Social Media

Abstract

This article explores the potential use of Sartre's philosophy to interpret the forms of power in so-called surveillance capitalism. We argue that concepts such as those of look, bad faith and pride can provide a better understanding of why people agree to submit to the power of digital platforms. Furthermore, we argue that the notion of Manichaeism, as developed by Sartre, can offer an existential explanation for phenomena such as echo chambers and political polarisation. Through the Sartrean notion of practico-inert, then, we offer an interpretation of machine learning algorithms as devices that tend to reproduce the identical. In conclusion, the article argues that existentialism must be taken into consideration for developing a critical theory of digital capitalism, since it provides both analytical and normative insights.

Keywords

Bad Faith, Digital capitalism, Onlife existence, Practico-Inert, Sartre

1. Introduction: Why Sartre?

The disruptive development of digital technologies has given birth to pervasive forms of power and surveillance. Philosophers have dealt with this issue from different perspectives: some scholars have provided descriptions of our “onlife” experience (Floridi 2014) or of how modern screen-based media shape our perception of reality (Casetti 2023), while others have offered rigorous definitions of “fake news” (Mukerji 2018, Jaster & Lanius 2021), “echo chambers” (Fantl 2021, Diaz Ruiz & Nilsson 2023) and “digital manipulation” (Yeung 2017, Ienca 2023), approaching these topics from epistemic (Nguyen 2020), psychological (Pennycook & Rand 2021) and political (Monsees 2023) points of view. To address how power is related to these new technological devices, criti-

* Limes, Rivista Italiana di Geopolitica.

** Università Vita-Salute San Raffaele, Milano.

cal theory – understood in a very broad sense¹ – has embarked on an expansive process of reflection (Waelen 2022). Authors such as Fuchs (2014) and Srnicek (2016), for instance, have sought to offer a Marxian reading of so-called digital capitalism, showing how Marx's thought is relevant to current debates on information and the communication society. Zuboff (2019), in *The Age of Surveillance Capitalism*, has attempted to renew Marx's theory of value by placing the notion of a behavioural surplus alongside that of surplus value.

Philosophers from the first generation of the so-called “Frankfurt School” focused on technological rationalization, the public sphere and domination (Jay 1996, Jeffries 2017), equipping today's theorists to grasp the contradictions of the digital age. When describing the instrumental power of surveillance capitalism, Zuboff uses Horkheimer and Adorno's ideas (Horkheimer & Adorno 2007); and Risse, emphasizing the importance of Marcuse's reflections, has recently argued that the author of *One-Dimensional Man* foresaw one of the central features of the contemporary digital revolution, technology's ability to “create a world” (Risse 2023: 33). Meanwhile, Berns and Reigeluth (2021) have used Habermas's insights (Habermas 1991) to illustrate how the digital is reshaping the public sphere, and particularly the formation of public opinion. Recently, Habermas (2023) himself has also dealt with this issue, introducing the notion of “semi-public media”. Digital information and communication technologies, he points out, have replaced the previous media ecosystem with one that makes rational communicative exchange more difficult to achieve.

Finally, there has been a “Foucauldian revival” in the field of media studies. Cheney-Lippold (2017), for instance, has applied Foucault's insights on the biopolitics of self-construction to the digital world. Berns and Rouvroy (2013) have coined the expression “algorithmic governmentality”, adapting Foucauldian analysis of “security mechanisms” (Foucault 2017) to the practices of data mining and algorithmic prediction. Other scholars have dealt with the “aesthetics of the techno-self” (Serban 2016), showing how algorithmic devices and social network profiles can be considered “technologies of the self”.

All these studies share a historical and genealogical awareness of the need to historicize the so-called digital “revolution” (Balbi 2023). They

¹ By “critical theory”, we are not referring only to the thinkers of the Frankfurt School. Rather, we are considering critical theory in a much more inclusive manner: since it aims to analyse the contradictions that emerge in social reality, we will also consider as “critical theorists” scholars that draw on, for example, Foucauldian insights. However, our analysis will be limited to digital capitalism, an issue that contemporary scholars in the tradition of the Frankfurt School seem to have “largely ignored” (Delanty & Harris 2021: 89).

stress that devices such as social networks and their algorithms are not mere technological tools: they are linked with the way humans experience the world, with their historical and situational needs, and with the socio-economic system within which they live. Consequently, a philosophy of technology should be considered a critical theory as Horkheimer described it in *Traditional and Critical Theory*: a theory that does not ignore the social dimension of science and technology. Its function is to grasp the contradictions that emerge in society, with the goal of freeing subjects from illegitimate and oppressive relations of power and domination.

In pursuit of that purpose, we want to include Jean-Paul Sartre in this debate. Although his philosophical approach is not often associated with critical theory, it can be extremely useful for understanding certain dynamics from an authentically critical point of view.² The theoretical devices Sartre introduced, particularly in *Being and Nothingness* and in the *Critique of Dialectical Reason*, allow us to understand how and why, in their daily lives, subjects accept and submit themselves to the predictive power of platforms' algorithms and of the "digital *Mit-Sein*", the digital environment in which they experience the "onlife" condition. By using Sartre's theoretical devices – such as "the look", "pride", "bad faith", "seriality" and "the practico-inert" – we aim to show that the architecture of these platforms makes the exercise of human freedom more complex, obscure and manipulable. However, Sartre's philosophy does not remove the possibility that subjects can emancipate themselves from this type of structure, and therefore it aids efforts to analyse the digital world from a critical perspective. On an existential level, Sartre's practical philosophy enables us to understand why subjects adapt themselves to platforms' predictions, without renouncing the idea of the freedom of the subject, considering them in their agency and not as a mere effect of a structure or set of devices.

We will show that some of his key notions are particularly useful for understanding the legitimacy and the effectiveness of platform capitalism, as it tangibly reduces the complexity of everyday life. Accordingly, we will argue that subjects' submission to algorithmic predictions, and to what can be called the "digital order of meanings", stems from a human attitude of bad faith, and not from algorithms' technical features. From a

² Sartre is often ignored by critical theorists, for several reasons. First, his philosophy is too often considered a naive solipsism (Sherman 2006) – thus independent of social reality – and his account of intersubjectivity is seen as non-normative (see Honneth 2020). However, a collateral aim of this article is to show how these interpretations of Sartre's philosophy tend to be partial. On the possibility to interpret Sartrean philosophy, and especially his ethics, as a critical theory see Russo 2025.

genealogical point of view, Sartre insists that first there is a human choice: one chooses a relationship between the self and others, and only then a certain technological disposition both intensifies that choice and constitutes an oppressive context for future choices.

Furthermore, the current configuration of social media into echo chambers and filter bubbles, giving rise to increasingly polarized opinions (Sunstein 2017, Nguyen 2020), can be read in a particularly effective way using Sartre's analysis of Manichaeism and his conception of seriality: a fake solidarity between individuals who fail to form a collective around a transformative common goal.

While we emphasize Sartre's radical conception of freedom, we remain very much aware that the technological dimension of platform capitalism plays an important role because algorithms mediate our everyday life and have an impact on the concrete exercise of human freedom. Therefore, we will use the Sartrean notion of the practico-inert to thematize platforms as objective structures that make free human praxis difficult to realize effectively. Such an analysis will not oblige us to fall back into technological determinism: the human being, the for-itself, is not fated to be overwhelmed by machines or algorithms. On the contrary, the for-itself can still exercise its freedom, provided that the practico-inert is first and foremost perceived as something that can and must be modified and transcended.

2. Sartre's *Mit-Sein*: Bad Faith as a Reduction of Complexity

As Sartre states, the look makes the watched subject a "transcendence transcended" (Sartre 2003: 287). The for-itself is defined as a being which introduces nothingness into the world, inserting a *fissure* into the *plenum* of the in-itself, and thereby acting as a "decompression of being" (Ibid.: 98). Understood as a nullifying force, this transcendence is intended to realize something that was previously absent or merely possible.

However, the other's look overwhelms the for-itself. It crystallizes it into a form "not in the mode of 'was' or of 'having to be' but in-itself" (Ibid.: 286). If transcendence manifests itself as the structure that changes the identity of the in-itself, the look of the other *compresses* the for-itself under the principle of identity: "in order for me to be what I am, it suffices merely that the Other look at me" (Ibid.: 285). When the subject is looked at, it becomes an object-for-others, losing its transcendence as it is objectified by the other's look. Obviously, this process is reciprocal: the for-itself reified by another's look regains its transcendence by looking at the other, generating the vicious circle of reifying looks that characterizes the Sartrean *Mit-Sein*.

In *Being and Nothingness*, there is no escape from the game of looks; human experience is characterized by a dialectic between transcendence and objectification (Pinkard 2022), since freedom is always threatened by the look of the other. But since everyone is ontologically free, the interweaving of these freedoms and looks generates a paradoxical situation: the for-itself, the subject, is always an object-for-others too. This is why, in *No Exit*, Garcin exclaims, “Hell is other people”: in hell the game is up, since the sentence has been pronounced once and for all. This is also the case in his film *Les jeux sont faits*: in both instances the characters are fixed and defined forever. In this sense *Mit-Sein*, far from being an open and deliberative sphere in which human freedoms can meet and cooperate, is a place in which the for-itself constantly reifies others and is reified by them.

Yet those involved in this dynamic do not always perceive it as problematic and conflicted but experience it in a much more ambiguous way. For Sartre, the other who objectifies me is at the same time the only source of knowledge about myself, and he admits that there are situations in which “I accept and wish that others [...] confer upon me a being which I recognize” (Sartre 2003: 286). In short, there are particular *situations* in which the for-itself not only accepts objectification by the other’s look but *wants it*. Therefore, what we need to analyse are those particular situations in which one accepts – or seeks – reification, accepting objectification by the other’s look in order to achieve a reduction in the complexity of everyday life – that is, to receive a particular form of recognition from the outside. We will analyse these situations using the notion of *bad faith* and the feeling of *pride* as a *Leitfaden*.

Let us begin with bad faith, in which “consciousness instead of directing its negation outward turns it toward itself” (Ibid.: 71). In bad faith, the very power to nullify, and thus to transcend, is self-denied. In fact, it is difficult for the for-itself to exercise its power of transcendence within the social world, which is already full of meanings imposed by others: “I, by whom meanings come to things, I find myself engaged in an already meaningful world which reflects to me meanings which I have not put into it” (Ibid.: 531). Bad faith, therefore, seems to be an economical posture which allows one to simplify one’s life and to be appreciated in the public sphere, avoiding the anxiety that comes from a constant need to re-define one’s social position (Eshleman 2008).

This dynamic reveals itself in the phenomenon of pride. When Sartre analyses the look, he usually considers shame the most important affective disposition through which the reifying power of the look is announced and experienced;³ however, pride can also illustrate the re-

³ Obviously, shame has a broader meaning in Sartre’s work. It is linked to the very existence of the other and is an affective disposition that characterizes human beings’ en-

relationship between bad faith, the look and facticity. As Sartre states, pride “is an ambiguous feeling. In pride I recognize the Other as the subject through whom my being gets its object-state, but I recognize as well that I myself am also responsible for my objectness” (Ibid.: 314). If shame is the sudden, lightning-fast awareness of a look that I had thought absent a moment before, pride is “a primary reaction to shame” (Ibid.), in which the being-who-is-looked-at has noted the impossibility of isolation and tries to make themselves acceptable to the other’s look. This constant effort to generate admiration in the other while remaining an object leads us to the core of bad faith: the for-itself crystallizes into a form that simplifies its being-in-the-world, concealing its transcendence in order to fold itself into an identity that can be appreciated. Pride, then, is “a feeling without equilibrium, and it is in bad faith” (Ibid.). It is an attempt to reduce complexity, since it unburdens subjects so that they can renounce, even unwittingly, their original transcendence. As a result, the for-itself is no longer an active subject that produces difference by introducing nothingness into the world. Rather, once bad faith and pride have taken hold of it, the for-itself becomes an enjoyed-object in obstinate search of approval. They want to adapt themselves to this world instead of transforming it. Their nullifying action is turned upon their own freedom.

If pride is a reaction to shame, then the greater the chance of feeling shame, the more likely one is to flee it through pride. Therefore, the more difficult it is to escape from the other’s look, the more the subject will seek refuge from shame in the pride-seeking practices of bad faith.

Never before in human history has the look of others been so pervasive as in the digital age. In recent years, there has been a profound and overarching mediatization of our experience of the world. Media no longer merely connect different life-worlds: they are now the life-world we commonly experience (Hepp 2020, Floridi 2014). We will analyse this look in two ways, starting with a “horizontal” point of view which thematizes the network of looks that is generated in the relationships between users. Next, our “vertical” analysis will attempt to account for that absolute look which holds us all in check as the gaze that cannot be reciprocated: that of the digital platforms, the look of digital surveillance that replaces the Sartrean look of God.

tire existence, in multiple spheres. Indeed, as Gyllenhammer (2010) notes, the theme of shame characterizes every area of Sartre’s thought, from questions of phenomenological ontology to those of social critique.

3. Sartre and the Digital Age of Surveillance Capitalism

When we are online, *no one* literally *looks at* us: no one's *eyes* are pointed directly at us. Therefore, Sartre's analysis of the look is extremely useful for framing the digital look. What is essential, in Sartre's view, is not to perceive an eye (or any other interface), but to *experience* the feeling of being looked at. A social network profile fulfils this function perfectly because the mere fact of its existence continually exposes users to the potential look of others (Lopato 2016). As a result, users live the experience of being always watched while, at the same time, they constantly watch the others. David Lyon (2020: 20) speaks of "surveillance culture": "not only being watched but also watching has become a way of life." Just as the Sartrean game of looks was defined as an immanent network of reifying gazes that arises from simple being-in-the-world, so "surveillance culture is characterized by user-generated surveillance" (Ibid.: 25).

The more pervasive the look, the more likely bad-faith behaviour becomes. Indeed, in the fully mediatised life-world, escaping the look of others is almost impossible. As a result, bad-faith attitudes such as pride become more and more frequent. Digital platforms foster this with the tools they make available for users, including technical features which Cardon (2015: 22) calls "reputation metric systems". By counting "likes", "retweets" and "views", they allow users to understand whether or not they are attuned to the current order of meanings and to others' expectations. Users can easily understand their "social position" and their "score", and they can "orient their behaviours and improve the *scores* recorded by the metric systems" (Ibid.: 23). If the look is pervasive, the transcendent meanings innumerable, and the metrical systems of reputation always at hand and easy to consult, the transcendence of the for-itself is likely to result in bad faith. Against the backdrop of this signifying world, it can cause the given structures of meaning to be reproduced. As Floridi notes, in its onlife existence "the self observes the observation of itself by other selves" (Floridi 2014: 73) through the metric systems of reputation, assuming a posture of bad faith such that "the self uses the digital representation of itself by others in order to construct a virtual identity through which it seeks to grasp its own personal identity" (Ibid.).

The look and the expectations of others make users act so as to maintain their position – if the others appreciate it – or to improve their *score*, yet always within the dynamics of reification and the order of meanings into which they find themselves thrown: "The hyperconscious self never really stops trying to understand how it is seen by the other [...]. The more powerful, pervasive, and available ICTs are, the more the digital gaze may become mesmerizing: one may be lost in one's own perception of oneself as attributed by others in the infosphere" (Ibid.: 74). What Floridi calls the "hyper-

aware self” is a subject that has become lost in the game of looks. When subjects are faced with digital facticity and with the digital look, their actions tend toward the spasmodic pursuit of pride – thanks in part to the simplicity and immediacy of the metric systems of reputation – rather than toward the nullification of what is given. In this context, users are simultaneously victims and perpetrators of the game of looks: they reify while being reified, in a reciprocal and conflicted process that characterizes the digital *Mit-Sein*.

But what happens when this reciprocity fails? What happens to the transcendence of the for-itself when it is confronted by the look of a subject that can never become an object? Digital reality has forced us to confront this possibility. Before a subject who cannot become an object and who *always* looks at me – here Sartre is referring to the divine look – “I realize my object-state in the absolute and hypostasize it” (Sartre 2003: 313). To show what happens to the for-itself when it finds itself subject to a look that cannot be reciprocated, Sartre focuses on describing the effects that such a look generates. Similarly, we will show what happens to users when they are subject to the continuous, uninterrupted, pervasive and unreciprocated look of digital platforms.

As Zuboff states, “surveillance capitalists know everything about us, whereas their operations are designed to be unknowable to us” (Zuboff 2019: 17). Studying surveillance capitalism by thematizing it in terms of this asymmetrical look will allow us to understand how it alters our actual experience, both of the world and of ourselves, and how this results in a pervasive form of asymmetrical power. It is this asymmetry of power and knowledge, which is also concretely economic, that must be at the centre of any critical theory of the digital. Such a theory must go beyond its repercussions on privacy, on forms of psychological dependence, and on the changing modes not only of communication but also, following McLuhan’s perspective, of our perception of the world.

For surveillance capitalism any “unpredictable behavior is the equivalent of lost revenue” (Ibid.: 151). The corollary is that *surveillance capitalism works relentlessly to turn the individual’s possibilities into probabilities*. In consequence, subjects’ transcendence is itself transcended, since those probabilities arise not from free human choice but from algorithmic computation. Even if one is tempted to suppose that such a slippage inevitably results from the power of surveillance capitalism’s technical apparatus, we argue that bad faith – understood as a reducer of complexity – plays a central role in this process. Indeed, as Zuboff remarks, “our dependency is at the heart of the commercial surveillance project, in which our felt needs for effective life vie against the inclination to resist its bold incursions” (Ibid.: 17).

This kind of digital look allows algorithmic models “not only [to] know our behaviour but also [to] shape our behavior at scale” (Zuboff

2019: 15). The incredible reduction of complexity that this system generates (for example, through microtargeting and news-feed personalization) makes the for-itself renounce its original transcendence. This makes it easier for it to adapt to algorithmic prescriptions that can realize the dream of systematic serendipity (Berns & Rouvroy 2013) and free us from the “burden of choice” (Cohn 2019). As a result, the subject incurs a risk of *no longer experiencing itself as transcendence*, but as a deterministic, linear sequence of algorithmically computable data. Indeed, once it accepts this absolute look in order to reduce complexity, the for-itself is reorganized as a digital double (Berns & Rouvroy 2013): it is treated by platforms’ absolute look as a mere sum of data whose actions can be predicted according to an algorithmic model, to which the subject adapts in order to reduce the complexity of its everyday life.

However, as Sartre remarked in *Being and Nothingness*, believing in determinism is itself the result of a free choice that aims at avoiding one’s responsibilities and at believing that everything is already predetermined, without any possibility of transformation and therefore with no place for personal engagement.

The pervasive look of surveillance capitalism reactivates not only the project of absolute arithmetization, which is peculiar to drastic positivism, but also the tendencies of deterministic psychology, in which “[t]he in-itself has got hold of all these ‘data’; the motive provokes the act as the physical cause its effect; everything is real, everything is full” (Sartre 2003: 462). If everything is full, and if the causal chain proceeds without interruption (since you bought A, B, C and D, you might like E...), then the for-itself collapses into an in-itself. Once the for-itself has given up its transcendence and adapted to its algorithmic double, it no longer acts with transcendence toward its own possibilities. Through bad faith, the reduction of complexity which surveillance capitalism provides leads human beings to forget the original structure of the for-itself and to grasp their existence as one cast in a “causal determinism”, so that one can do nothing but “confuse the for-itself with the in-itself” (Ibid.: 481). In such a *situation*, what is *given*, a *datum*, is no longer nullified; rather, it grounds the subject’s experience of the world. Thus, the subject conceives of itself as a *quantified self* (Lupton 2016) and not as a power that can nullify what is given.

4. The Reduction of Complexity: From Sartre’s Critique of Manichaeism to Echo Chambers and Polarisation

The theme of complexity reduction does not apply only to our understanding of individual behaviour; it is aimed at spasmodically seeking

approval from one's entourage, at the cost of fixing oneself in a stationary character to obtain the highest social scoring, employing self-branding and micro-celebrity techniques (Senft 2008, Marwick & Boyd 2011) that are based on an increasingly pervasive intermediality.

Reductions in complexity are also central to any understanding of the structure of collectives in social media, from the architecture of echo chambers (Sunstein 2017) to the rise of polarisation (Tanesini 2022) and partisanship (Garrett & Stroud 2014). The theory of cognitive bias (Kahneman 2011) is helpful for understanding why it requires less cognitive effort to process certain information if it is consistent with pre-existing beliefs; so are various media theories, starting with those of selective exposure and cognitive dissonance (Festinger 1957). However, it is also through Sartre's analyses that we can uncover the deep existential meaning of this attempt to reduce the complexity of reality. For that reason, we will use a term closer to the contemporary debate: the main (political) bias that characterizes the world of bad faith is indeed what Sartre calls *Manichaeism*. Manichaean thinking identifies a structural tendency of bad faith itself – the refusal of complexity and the scapegoating of the other – that finds a new and fertile medium in the architecture of social media. Echo chambers and online polarisation are, in this sense, the digital instantiation of the same existential mechanism: the for-itself's flight from the anxiety of responsibility into the comfort of a binary world.

In fact, Sartre considers Manichaeism a way of interpreting reality that oversimplifies it in order to avoid recognizing how our own responsibility is involved in the transformation of the world. For the Manichaean the good is not something to be done, with all the risks that this entails; it is simply something that will magically manifest itself after the destruction of a (supposed) evil. The mechanism is similar to the phenomena of polarisation we encounter in echo chambers: in a self-referential spiral of anger, hate speech is uttered against certain human categories. From an instrumental point of view, this kind of dynamism is often used by populist rhetoric to point to a scapegoat, either in the catch-all-word of the “establishment” or the “elite” (Momoc 2018), or in the *wretched of the earth*, migrants and refugees who might attack traditional values and the so-called Western way of life (Matamoros-Fernández 2021). Such people are considered as mere *objects*, with standardized characteristics, rather than as singularities that are constantly changing. As Langton (2018) has shown, they are considered to be *something* that is bad for society or for a particular group, and therefore practices of hate speech tend to *presuppose* a reification or an objectification of the hated subject. People who are hated are deprived of their “somebodiness” and are treated as in-itselfs and not as for-itselfs.

It is no coincidence that Sartre begins his analysis of Manichaeism with a portrait of two haters: the Vichy collaborationist, modelled on Drieu La Rochelle, and the anti-Semite.

Let us begin with the collaborationist. In his 1945 article *Qu'est-ce que qu'un collaborateur?* Sartre states that the collaborationist has chosen to bend to a supposed political realism because he longs for the advent of an authoritarian society in which only a few can rule, crushing all others by divine right. In *Réflexions sur la question juive* (*Anti-Semite and Jew*, 1946) he is even clearer about this relational mode that aims to simplify social complexity radically:

The anti-Semite is afraid of discovering that the world is ill-contrived, for then it would be necessary for him to invent and modify, with the result that man would be found to be the master of his own destiny, burdened with an agonizing and infinite responsibility and therefore he localizes all the evil of the universe in the Jew. If nations war with each other, the conflict does not arise from the fact that the idea of nationality, in its present form, implies imperialism and the clash of interests. No, it is because the Jew is there, behind the governments, sowing discord. If there is a class struggle, it is not because the economic organization leaves something to be desired. It is because Jewish demagogues, hook-nosed agitators, have seduced the workers. (Sartre 1976a: 28)

Of course, Sartre's analysis can be applied to any other racial group, as Sartre did during his political engagement in the struggle for the freedom of minorities around the world. Examples are the *Black Orpheus*, the preface of Fanon's *The Wretched of the Earth* and the many essays published in *Les Temps modernes* during the period of decolonization.

The self-referentiality and polarisation Sartre criticizes lead to a poverty of debate, reflecting an existential mode that is easy to find on the Internet. By exploiting the mechanism of homophily, social media make it extremely easy for like-minded people to come together (Tur et al. 2024). In fact, they have made this phenomenon even more pervasive than traditional media ever did, and it has become extremely difficult to persuade people with different points of view to engage in dialogue. The risk, as Sunstein (2017) points out, is that the arguments of those who think differently are no longer heard. Sunstein suggests that people should be exposed to situations they have not chosen beforehand; to cultivate freedom of expression, and to counteract polarisation and the fragmentation of society, unplanned and unanticipated encounters are essential. However, a fruitful appreciation of the opinions of someone who thinks differently requires a great deal of emotional and cognitive energy. In order to evaluate another person's arguments correctly, one must seek information about the topics at hand, and consequently the question of epistemic

responsibility is increasingly prominent in contemporary debates (Code 2020, Pongiglione 2021) and is receiving attention from both normative and epistemological points of view.

Here again, Sartre's position is extremely pertinent: he demands that individuals accept responsibility for their acts, beyond the dynamics of infodemics and the digital divide. In *Truth and Existence*, written in 1948, Sartre declares that there is no distinction between action and knowledge: every action implies a certain knowledge of the world, and every type of knowledge of the world refers to a practical action. Our moral agency, in short, begins with what we decide to see and discover about the world. If we adopt mechanisms to reduce complexity, therefore, our moral and political agency will be severely limited. This is not simply because the world's increasing intricacy has become unmanageable and certain economic, political and technological practices lack transparency (Pasquale 2015). It is first and foremost the result of a human choice: choosing not to see, or to see selectively. For as Sartre states, ignorance is a choice to disengage: "in ignorance we again discover a world torn apart by bad faith. In a word, ignorance is a refusal to be concerned with Being" (Sartre 1992b: 38). The mechanisms of polarisation are based on choosing to see only what is consistent with one's own fictitious identity, to which one clings to the point of creating the algorithmic double, and on refusing to see, listen to, or understand anything that differs from this set of information and values. Sartre's diagnosis is therefore consistent with many recent analyses: for example, confirmation bias (Mao et al. 2018) and the psychology of system justification (Jost 2020). However, while the contemporary debate clearly defines the individual and social dynamisms that have made these phenomena pervasive in the digital world, a return to the radical conception of freedom and responsibility found in Sartre's existentialism is needed in order to emphasize the user's active complicity in the mechanisms that reduce the complexity of both the world and the self.

Of course, one must not reduce Sartre's thought to a naive apologia for freedom that ignores the subject's situation and all the conditioning it may involve. In the following section, we will therefore focus on the concept of the practico-inert, showing how Sartre develops the vicious relationship between individual as well as collective praxis and the inertia of the pre-existing structures.

5. Sartre's Practico-inert and the Architecture of Digital Platforms

In this section, we will not deal with the progressive transformation of the in-itself in *Being and Nothingness* into what Sartre defines as the

practico-inert in the first volume of the *Critique of Dialectical Reason*. It is sufficient to recall that “in [*Being and Nothingness*], Sartre portrays the subject as consciousness which nihilates the given, whereas in [the *Critique*] the subject is presented as inseparable from the realm of ‘worked matter’ or practico-inert into which we emerge” (Engels 2018: 48-49). If the immediate result of this change is that freedom seems to be more restricted than in the 1943 work, it can be said that Sartre deepens the vicious, ambiguous and dangerous link that he had already glimpsed between the human dimension and the world of things. For Sartre, in *Being and Nothingness* as in the *Critique*, and in other works, human beings’ greatest risk is that of dehumanization. This theme, of course, is also central to the more recent debate on artificial intelligence and algorithmic models (Crawford 2020, Lindgren 2023).

However, for Sartre dehumanization is not simply a process that is linked to a different organization of these practices’ technological means and economic orientations. It is always also the result of human praxis. In the *Critique*, individual as well as collective praxis is not simply the manifestation of an autonomous freedom but is the attempt to act on matter at the same time as it acts upon one. The practico-inert is the matter on which praxis acts, but at the same time it has a power over human action: a power of inertia, in that it can halt, redirect and change the aims and modes of exercise of human praxis. In this sense, *Being and Nothingness*’s supposed ontological dualism is challenged in the *Critique*, which rethinks Marxian and Hegelian philosophy in a deeper way (Pinkard 2022).

The *Critique* also discusses the role of the machine, stressing the dehumanization of the worker who uses it and who, in turn, is used by it: “We are in fact still in the domain of the practico-inert: it is the machine which requires certain materials (and which is thereby affected, for example, by improvements in communication), and again, it is the machine which demands certain markets (that is to say, at a certain level of production, customers who are themselves producers)” (Sartre 2004: 213). Despite what certain naïve Marxists believe, throughout the text Sartre tries to demonstrate how these technological architectures are not simply the result of advancements in the means of production. Instead, they are the result of a relationship between human beings: first comes the choice of exploitation, that of man over man, and then there follows a machine capable of intensifying the mechanism of oppression. In this way, Sartre avoids certain Marxists’ economicist determinism while bearing in mind the complex historical evolution of the means of production and the power relations between social classes.

The ontological condition of the separateness of consciousnesses in *Being and Nothingness* now becomes the choice, or situation, of seriality

as the standard mode of relating to the other. In seriality, people can be together in the same place while performing the same task (for example, in a factory), without any genuine relationship or solidarity between the members of this collective. This makes seriality another useful device for framing the type of relationship that is established through social media: what these networks define as friendship is nothing more than an opaque form of seriality, in which each person simply stands next to the other, like the passengers at a bus stop whom Sartre observed in the Place Saint-Germain:

In other words, the intensity of isolation, as a relation of exteriority between the members of a temporary and contingent gathering, expresses the degree of massification of the social ensemble, in so far as it is produced on the basis of given conditions. At this level, reciprocal isolations, as the negation of reciprocity signify the integration of individuals into one society and, in this sense, can be defined as a particular way of living (conditioned by the developing totalization), in interiority and as reciprocity within the social, the exteriorized negation of all interiority (“No one helps anyone, it’s everyone for himself”) or, on the other hand, in sympathy (as in Proust’s “Every person is very much alone”). Finally, in our example, isolation becomes, for and through everyone, for him and for others, the real, social product of cities. (Ibid.: 257)

This indicates that seriality is the standard relational mode of a praxis that is constantly caught up in the practico-inert. As Sartre notes, “the practico-inert field of exploitation constitutes itself, through counter-finalities and through the mediation of worked matter, as a passive synthesis of serial relations” (Ibid.: 737).

In the practico-inert the project of praxis deviates into counter-finalities that return to praxis itself, calcifying its freedom. Sartre consequently deepens the continual, dehumanizing exchanges between human praxis and matter until they are no longer two separate dimensions, since praxis is enmeshed in matter and the latter is always worked matter. However, he does not exclude the possibility that the practico-inert of a possible action, even a collective one, is transformative and capable of becoming a project of emancipation if all its conditionings are understood. In the *Critique* it is not a coincidence that fused groups, even though they are short-lived, are a collective realization of praxis that severs its link with inertia, so that its serial relations lead to an authentically common project. This possibility requires one to assume responsibility (although Sartre no longer uses this term in the *Critique*) for one’s complicity in the situation.

Thus, the practico-inert is not only something “material” but is the result of a multitude of decisions. Subjects are therefore responsible for

the very existence of the practico-inert, especially since it is the solidification of past human choices, and not just a given, inhuman structure. As a result, using the concept of bad faith in *Being and Nothingness* and the practico-inert in the *Critique*, Sartre shows the seductive mechanism of dehumanization and the reduction of humanity to a thing, to pure matter that can be worked on by others.

In a similar vein, the current architecture of online platforms, which involves the creation of a true shadow-subject, a *Doppelgänger* that is reduced to a mere algorithmic double, can be characterized as an emblematic aspect of the practico-inert. Through data mining and analysis of their behaviour, users' past choices are solidified into a set of probabilities, established by the algorithmic models (Couldry 2018) and returned to the user as preferences for future choices. As Bonicalzi, De Caro and Giovanola (2023: 823) have pointed out,

the underlying assumption is that if different users exhibited a certain decision-making pattern in the past, they are likely to have similar tastes or needs in the future. In this way, feedbacks and usage history are interpreted as signals to adjust the user's evolving psychological profile, and there is no more need to ask people about their preferences or even to have a clear grasp of the features of the recommended item. Simply by taking the action that the [recommender system] suggests, the user provides learning opportunities to the system.

Such a process functions just like the practico-inert, which also has a conservative and anti-transformative function with respect to praxis: the crystallization of the past halts and reproduces the identical, creating an order of meanings and a reification of past choices that, when performatively deployed by algorithmic recommendations, makes it extremely difficult for subjects to act autonomously. Unsurprisingly, scholars analysing algorithmic forms of power have noted that "the space of ethics is dispersed" (Weiskopf & Hansen 2023: 493). After all, just as subjects cannot live without the practico-inert, which reduces the complexity of their lives, digital platforms' systematic diversion of human praxis also structurally undermines any possibility of emancipation (Stiegler 2017).

In this sense, the practico-inert too implies the repetition of the identical, the preservation of the *status quo*. As Berns and Rouvroy note, this form of power implies "the loss of the idea of the project" (Berns & Rouvroy 2013): the loss of the capacity to change the world. It is only praxis that changes the world: matter and technique, for Sartre, have no transformative power, except as a reflection of the counter-finality of human action.

Let us not forget that machine learning is based on what machines have learned from past human actions, and if it also conditions them,

that is because it reflects and transposes their counter-finality into the future. This is why “the field of action of this power is not situated in the present, but in the future” (Berns & Rouvroy 2013: 18). However, this future is to be understood as a reproduction of the past—as a linear and deterministic chain that leaves no room for human praxis. In Sartrean terms, it is a future that latches onto the past as a repetition of the identical, making subjects abdicate their own power to nullify and transform the world.

Sartre’s analysis thus helps us take three steps: 1) to understand the profound seduction that is intrinsic to dehumanization and to what reduces the complexity of both reality and the self, because it seems convenient to reduce oneself to an algorithmic double that inhabits an echo chamber where one finds only confirmation of one’s pre-existing convictions. 2) To recognize the user’s real and intrinsic complicity in the formation and maintenance of platforms’ architecture. The user is not merely an object of these mechanisms’ discipline but continually chooses to undergo their processes for the sake of the psychological and social dynamics we have tried to describe, which require the least cognitive and emotional effort in order to inhabit this new online space. 3) Finally, recovering Sartre’s notion of engagement, one could think of new practices of social interaction which would involve imagining and concretely undertaking far-reaching collective actions, breaking away from the usual relations of mere seriality.

6. Conclusion: A Critical Theory for the Digital Age Needs Sartre

We have shown that Sartre’s work helps one to analyse and criticize the power dynamics that characterize the digital world. Even if Sartre never directly dealt with digital media, his insights remain relevant. In short, using Sartre to elaborate a critical theory for the digital age is not simply a matter of adapting existentialist theory, but is a theoretically grounded and effective operation.

To sum up: Sartre’s insights concerning the look and bad faith (§2 and §3) allow us to understand how submission to algorithmic mechanisms does not occur because of their presumed capacity to totalize our experience; it is actually the product of a choice made in bad faith, in virtue of which subjects – far from attempting to transcend the present state of affairs – seek pride and vanity in order to reduce the complexity of their lives. This account allows us to avoid any form of technological determinism. Even if it shows how deeply surveillance capitalism penetrates into subjects’ lives, such an account also makes manifest how free human subjectivity – the for-itself – could still allow subjects to exercise a form of

control over themselves and their actions, since the belief that algorithms are able to create a deterministic universe is, first of all, a project of bad faith that can be transcended.

Secondly, Sartre's analysis of Manichaeism (§4), understood as an attitude that reduces political complexity through the identification of a scapegoat, allows us to show how the fragmentation of political life and the polarisation of public opinion presuppose a subjective choice, a reifying and divisive attitude that, nonetheless, actively renounces any transcendence of its state of affairs. At the same time, Sartre's analysis of the relationship between truth and responsibility – according to which we are responsible for both what we know and what we do not, since we choose what to ignore – could constitute a fertile ground for the many scholars investigating the relationship between ignorance and moral responsibility.

The analysis of the practico-inert (§5), however, has shown us how Sartre's conception of freedom cannot be considered a naive libertarianism. Human beings always exist in relation to some matter, but the matter that retroacts on subjects is always a worked matter, condensed from human praxis. After all, human beings only undergo the working of matter because there is an inertial form of human action in it. Such an insight can pave the way for particularly interesting studies, philosophical or otherwise, on the relationship between data and machine learning. It has been widely noted that the data fed to algorithms are never raw, but are always interpreted, processed and generated by human praxis, to the extent that, as Risse (2023: 184-185) claims, they should be considered social facts. Their retroactivity on subjects, which occurs in the form of biases, discrimination or stereotypes, only reflects the impure nature of such data, their inertial nature and their tendency to reproduce the identical, entrapping a reality that, instead, could and should be transcended.

In short, Sartre's analyses allow us to make both descriptive and normative claims. If such concepts as bad faith, the look and Manichaeism permit us to take a step forward in understanding the digital world and its relationship with subjects, such notions as transcendence, the practico-inert, responsibility and choice clearly show us how, even in the face of the frightening apparatus of surveillance capitalism, the human being retains an ontological freedom. This can be hidden – through, for example, bad faith or inertia – but not destroyed by this new pervasive organization of society. It is no coincidence that Risse (*Ibid.*: 221), in the face of this surveillance architecture, states that we should adopt an existential approach to human freedom when analysing social media.

What should therefore be criticized are all those strategies and devices, immanent in the digital world, that lead subjects to forget the power of their freedom, abdicating their role as active and responsible actors in

the world in favour of technological tools and profit dynamics that are based on the ideology of determinist behaviourism. Understanding how to recover a kind of authenticity of the self in the dynamics of representation through the media is a pressing task for further research; so is understanding how to conquer new public spaces where emancipatory actions can be planned, following Sartre's normative ethics. Establishing how the architecture of virtual space, which is increasingly indistinguishable from reality, should be modified to promote the exercise of human freedom, rather than to reduce it to a series of predictable behaviours, is perhaps the most urgent challenge for our future.

Bibliography

- Balbi, G. (2023), *The Digital Devolution: A Short History of an Ideology*, Oxford University Press: Oxford.
- Berns, T., Reigeluth, T. (2021), *Ethique de la communication et de l'information*, Université de Bruxelles: Bruxelles.
- Berns, T., Rouvroy, A. (2013), "Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation", *Réseaux*, 1, pp. 163-196.
- Bonicalzi, S., De Caro, M., Giovanola, B. (2023), "Artificial Intelligence and Autonomy: On the Ethical Dimension of Recommender Systems", *Topoi*, 42, pp. 819-832.
- Cardon, D. (2015), *A quoi rêvent les algorithmes: Nos vies à l'heure des big data*, Seuil: Paris.
- Casetti, F. (2023), *Screening Fears: On Protective Media*, Zone Books: New York.
- Cheney-Lippold, J. (2017), *We are Data*, New York University Press: New York.
- Code, L. (2020), *Epistemic Responsibilities*, State University of New York Press: Albany.
- Cohn, J. (2019), *The Burden of Choice: Recommendations, Subversion, and Algorithmic Culture*, Rutgers University Press: New Brunswick.
- Couldry, N. (2018), *The Cost of Connection*, Stanford: Stanford University Press.
- Crawford, K. (2020), *Atlas of AI: Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*, Yale University Press: New Haven.
- Delanty, G., Harris, N. (2021), "Critical Theory and the Question of Technology: the Frankfurt School revisited", *Thesis Eleven*, 1, pp. 88-108.
- Diaz Ruiz, C., Nilsson, T. (2023), "Disinformation and Echo Chambers: How Disinformation Circulates on Social Media Through Identity-Driven Controversies", *Journal of Public Policy & Marketing*, 1, pp. 18-35.
- Engels, K. S. (2018), "From In-Itself to Practico-Inert", *Sartre Studies International*, 24, No.1, pp. 48-69.
- Eshleman, M. (2008), "The Misplaced Chapter on Bad Faith, or Reading "Being and Nothingness" in Reverse", *Sartre Studies International*, 2, pp. 1-22.
- Fantl, J. (2021), "Fake news vs. Echo chambers", *Social Epistemology*, 6, pp. 645-659.

- Festinger, L. (1957), *A Theory of Cognitive Dissonance*, Routledge: London.
- Floridi, L. (2014), *The Fourth Revolution*, Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, M. (2017), *Security, Territory, Population*, MacMillan: New York.
- Fuchs, C. (2014), *Digital Labour and Karl Marx*, Routledge: London.
- Garrett, R. K., Stroud, N. J. (2014), "Partisan Paths to Exposure Diversity: Differences in Pro and Counterattitudinal News Consumption", *Journal of Communication*, 64, pp. 680-701.
- Gyllenhammer, P. (2010), "Sartre on Shame: From Ontology to Social Critique", *Journal for the British Society of Phenomenology*, 1, pp. 48-63.
- Habermas, J. (1991), *The Structural Transformation of the Public Sphere*, MIT Press: Cambridge, MA.
- Habermas, J. (2023), *A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative Politics*, Polity: London.
- Hepp, A. (2020), *Deep Mediatization*, Routledge: New York.
- Honneth, A. (2020), *Recognition. A Chapter in the History of European Ideas*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Horkheimer, M. (1975), "Traditional and Critical Theory", in Horkheimer, M., *Critical Theory. Selected Essays*, Continuum: London-New York.
- Horkheimer, M., Adorno, T.W. (2007), *Dialectic of Enlightenment*, Stanford University Press: Stanford.
- Ienca, M. (2023), "On Artificial Intelligence and Manipulation", *Topoi*, 3, pp. 843-856.
- Jaster, R., Lanius, D. (2021), "Speaking of Fake News. Definitions and Dimensions", in Bernecker, S. et alia, *The epistemology of fake news*, Oxford University Press: Oxford.
- Jay, M. (1996), *The Dialectical Imagination*, University of California Press: Oakland.
- Jeffries, S. (2017), *Grand Hotel Abyss*, Verso: London.
- Jost, J.T. (2020), *A Theory of System Justification*, Harvard University Press: Harvard.
- Kahneman, D. (2011), *Thinking Fast and Slow*, London: Penguin.
- Langton, R. (2018), "The Authority of Hate Speech", in J. Gardner et alia (eds.), *Oxford studies in philosophy of law*, Oxford University Press: Oxford.
- Lindgren, S. (2023), *Critical Theory of AI*, Wiley: Hoboken.
- Lopato, M.S. (2016), "Social Media, Love, and Sartre's Look of the Other: why Online Communication is not fulfilling", *Philosophy & Technology*, 3, pp. 195-210.
- Lupton, D. (2016), *The Quantified Self*, Polity: London.
- Lyon, D. (2020), *The Culture of Surveillance: Watching as a Way of Life*, Polity: London.
- Matamoros-Fernández, A., Farkas, J. (2021). "Racism, Hate Speech, and Social Media: A Systematic Review and Critique", *Television & New Media*, 2, pp. 205-224.
- Mao, Y., Bolouki, S., Akyol, E. (2018), "Spread of Information with Confirmation Bias in Cyber-Social Networks," *IEEE Transactions on Network Science and Engineering*, 2, pp. 688-700.
- Marwick, A., Boyd, D. (2011), *To See and Be Seen: Celebrity, Publicity, and Branding in the Social Media Age*, Yale University Press: New Haven.

- McLuhan, M. (2001), *Understanding Media: The Extensions of Man*, Routledge: New York.
- Momoc, A. (2018), "Populism 2.0, Digital Democracy and the New 'enemies of the people'", *Communication Today*, 1, pp. 58-77.
- Monsees, L. (2023), "Information Disorder, Fake News and the Future of Democracy", *Globalizations*, 1, pp. 153-168.
- Mukerji, N. (2018), "What is Fake News?", *Ergo*, 5, pp. 923-946.
- Nguyen, C. (2020), "Echo Chambers and Epistemic Bubbles", *Episteme*, 2, pp. 141-146.
- Pasquale, F. (2015). *The Black Box Society*, Harvard University Press: Harvard.
- Pennycook, G., Rand, D. G. (2021), "The Psychology of Fake News", *Trends in Cognitive Sciences*, 5, 388-402.
- Pinkard, T. (2022), *Practice, Power, and Forms of Life: Sartre's Appropriation of Hegel and Marx*, University of Chicago Press: Chicago.
- Pongiglione, F. (2021), "Information, Ignorance, and Obligations to Know", *Bi-Biblioteca della libertà*, 1, pp. 55-77.
- Risse, M. (2023), *Political Theory of the Digital Age*, Cambridge & New York.
- Russo, M. (2025), "Dall'analisi alla trasformazione sociale. L'etica critica dell'esistenzialismo", in R. Mordacci, A. Volpe (eds.), *Etica tradizionale ed etica critica*. Castelvechi: Rome.
- Sartre, J.-P. (1945), "Qu'est-ce qu'un collaborateur", *Situations III*, Gallimard: Paris.
- Sartre, J.-P. (1976a), *Anti-Semite and Jew*, Schocken Books: New York.
- Sartre, J.-P. (1976b), *Black Orpheus*, French & European Publications: New York.
- Sartre, J.-P. (1992a), *Notebooks for an Ethics*, The University of Chicago Press: Chicago.
- Sartre, J.-P. (1992b), *Truth and Existence*, The University of Chicago Press: Chicago.
- Sartre, J.-P. (2000), *Huis Clos and Other Plays*, Penguin: London.
- Sartre, J.-P. (2001), *Preface to Fanon F., The Wretched of the Earth*, Penguin: London.
- Sartre, J.-P. (2003), *Being and Nothingness*, Routledge: New York.
- Sartre, J.-P. (2004), *Critique of Dialectical Reason*, Verso: London.
- Senft, T. (2008), *Camgirls: Celebrity and Community in the Age of Social Networks. Digital Formations*, Peter Lang: New York.
- Serban, O. (2016), "A Process Identity: The Aesthetics of the Technoself. Governing Networking Societies", *Balkan Journal of philosophy*, 5, pp. 165-174.
- Sherman, D. (2006), "Sartre, Critical Theory, and the Paradox of Freedom", *Philosophy Today*, 2, pp. 198-212.
- Srnicek, N. (2016), *Platform Capitalism*, Polity Press: London.
- Stephens-Davidowitz, S. (2017), *Everybody Lies: Big Data, New Data, and What the Internet Can Tell Us About Who We Really Are*, Dey Street Books: New York.
- Stiegler, B. (2017), *Automatic Society: The Future of Work*, Polity: London.
- Sunstein, C. (2017), *#Republic*, Princeton University Press: Princeton.
- Tanesini, A. (2022), "Affective Polarization and Emotional Distortions on Social Media", *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 92, pp. 87-109.

- Tur, E. et alia (2024), "Diffusion in small worlds with homophily and social reinforcement: A theoretical model", *Social Networks*, 1, pp. 12-21.
- Waelen, R. (2022), "Why AI ethics is a critical theory", *Philosophy & Technology*, 1, pp. 1-16.
- Weiskopf, R., Hansen, H. K. (2023). "Algorithmic governmentality and the space of ethics: Examples from 'People Analytics'". *Human Relations*, 76(3), pp. 483-506.
- Yeung, K. (2017), "Hypernudge: Big Data as a mode of regulation by design", *Information, Communication & Society*, 1, pp. 118-136.
- Zuboff, S. (2019), *The age of surveillance capitalism*, Polity Press: London.

*Pierre-Thomas Eckert**, *Marc Le Chevallier***

Collective *Phronesis* ('Wisdom of the Multitude') as a Philosophical Tool for the Analysis of the British Community Power Movement

Abstract

This article explores the relationship between Aristotle's concept of collective *phronesis* and the British community power movement, arguing that Aristotelian virtue ethics offers a valuable framework for understanding community-led regeneration. Drawing on Kristján Kristjánsson's interpretation of Aristotle's *Politics*, it identifies four dimensions of collective practical wisdom—shared purpose, contextual sensitivity, emotional regulation, and collective prioritisation—and applies them to the analysis of community power. Three case studies from disadvantaged British communities illustrate how participatory deliberation enables residents to identify common priorities, strengthen social cohesion, and implement effective local initiatives. The article argues that these practices exemplify Aristotle's "wisdom of the multitude", showing how collective agency can promote both democratic participation and the pursuit of the common good in contemporary local governance.

Keywords

Aristotle, Community power, Virtue ethics, Participatory democracy

Introduction

Since the economic crisis of the late 2000s, the United Kingdom has been witnessing a significant increase in the recognition of the role of community groups. This growth has occurred in reaction to the progressive decline of the post-war welfare settlement. The state's role was to provide for the least well-off in society, viewed as passive recipients of social utility and benefits (Collier, 2018, p. 85). In the eyes of British mainstream elite, the 2008 financial crash exposed the unsustainability of this post-war settlement. In 2010, Prime Minister David Cameron introduced strict austerity measures to reduce public deficit. Accompanying these measures, however, was his Big Society Agenda, where community groups and civil society were expected to fill the void left by receding public services (Kruger, 2023, p. 23). The increasing im-

portance given to community groups contributed to the development of a dynamic cluster of local and national organisations which we will bring under one umbrella term: the community power movement. This movement has sought to highlight through campaigning and research the work done on the ground by community members, often in the poorest areas of the country.

This political evolution has led to a reemergence of talk about the notions of ‘community’, ‘common good’ and ‘collective virtues’. Some political and philosophical milieus have already explicitly linked this emerging political movement to Aristotelian thinking and virtue ethics¹. These reflexions have contributed to bridging the gap between virtue ethics and the community power movement and would merit more discussion and research. This paper aims to contribute to these recent efforts by assessing not only the compatibility between Aristotle-influenced concepts and the community power movement but also examining the direct relationship between the latter and Aristotle’s works, particularly the *Nicomachean Ethics* (Aristotle, 2014) and the *Politics* (Aristotle, 2017). One limitation of our argument lies in the challenge of applying theoretical insights from the Greek city-state – a highly peculiar political reality from 2400 years ago – to contemporary political developments in a vastly different context, which may invite accusations of anachronism. Nevertheless, we believe that revisiting the Aristotelian text directly allows to investigate the theoretical basis for the rapprochement between virtue ethics and the community power movement that we are witnessing and helps to justify these attempts conceptually.

Our first part will recall some general points about individual practical wisdom that Aristotle makes in the *Nicomachean Ethics*, before turning to the more elusive notion of collective *phronesis* (alternatively: ‘wisdom of the multitude’), which we will uncover from an analysis of the ‘accumulation argument’ in the *Politics*. We will use Kristjánsson’s model

* Centre for Character and Human Growth dell’Universidad Villanueva.

** University College London.

¹ On the left-hand side of the political spectrum, we find those thinkers and actors associated with the Blue Labour movement (Pabst, 2015): John Milbank, Adrian Pabst (Milbank & Pabst, 2023), Jon Cruddas MP (Cruddas, 2021), or the Common Good Foundation led by Blue Labour’s founder Maurice Glasman (<https://www.bluelabour.org/>). On the Conservative end of the spectrum, we can cite former Tory MPs Miriam Cates and Danny Kruger of the New Social Covenant Unit (Kruger, 2021), and policy think tanks like Onward (<https://www.ukonward.com/>). There are also some important organisations which do not seek any partisan affiliation, viz. the Local Trust (<https://localtrust.org.uk/>), New Local (<https://www.newlocal.org.uk/>), or the Create Streets Foundation (<https://www.createstreetsfoundation.org.uk/>). We are grateful to Matt Leach, Maurice Glasman, and Sacha Bedding for their helpful comments on our idea of a possible convergence between British community power themes and Aristotelian ideas.

of both individual and collective *phronesis* to conduct the analysis of the Aristotelian text, with some considerations from the collective virtue ethics and collective intentionality literature. We will then introduce the main tenets of the community power approach and assess avenues of compatibility with Aristotle's 'accumulation argument'. Our third part will provide three empirical examples drawn from the British community power movement and undertake a discussion pointing out the convergences between Aristotle's collective *phronesis* and the community power approach.

I. What Is Collective *Phronesis*?²

The notion of 'collective *phronesis*' (or 'wisdom of the multitude') we are interested in was introduced by Kristján Kristjánsson in an article for the *Journal of Business Ethics* (Kristjánsson, 2022). In this paper, Kristjánsson proposes an original interpretation of the 'accumulation argument' of *Politics* III, 11 in terms of 'collective *phronesis*'. But before we can turn to this paper and to the *Politics*, it will be helpful to begin by recalling what Aristotle meant by individual *phronesis* in the *Nicomachean Ethics*.

a) Individual *phronesis*

In Aristotelian virtue ethics, practical wisdom, or *phronesis*, is the master individual virtue. Though technically an intellectual virtue, it is not a standalone one: it cannot be possessed without a high level of the moral virtues too. A practically wise person is also a courageous and a just one. Conversely, 'completed' (i.e., habituated or ethical, as opposed to natural) moral virtues require the intervention of *phronesis*: one cannot be fully courageous or just without a mature degree of *phronesis*, as is clear in the classical definition of *Nicomachean Ethics* II, 6:

Virtue, then, is a deliberately choosing state, which is in a medial condition in relation to us, one defined by a reason *and the one by which a practically-wise person would define it* (Aristotle 2014, p. 28 [1106b35-1107a1], emphasis ours).

Contemporary scholarship insists on the unity of *phronesis*³, though

² The themes of this first section were explored at greater length and in greater depth by Eckert (2024).

³ The unitary aspect of *phronesis* is usually drawn from *Nicomachean Ethics* VI, 13: 'at the same time that practical wisdom, *which is one state*, is present, [the virtues] will all

this virtue involves seemingly distinct capacities. These capacities are not discrete and separable: they point to the synergic work between perception, judgement, and action. Kristjánsson et al.'s version of the so-called 'Standard Aristotelian Model' of *phronesis* (Darnell et al., 2019; Kristjánsson et al., 2021) is useful to illustrate this synergy. It consists of (1) a *blueprint* component (having a general conception of the good life – Aristotle's *eudaimonia* –, of what it means to flourish), (2) a *sensitivity* aspect, i.e., the ability to read the ethically salient aspects of a situation, (3) an aspect of *emotional regulation* (= the capacity to channel and mobilise emotions in such a way that they are in line with reason), and (4) a *hierarchising* function: the capacity to weigh the different relevant aspects of moral dilemmas, to adjudicate between single virtues in a given situation. In short, a practically wise individual perceives, judges, and acts in an integrated, fluid, moral, and rational way.

This account is derived quite straightforwardly from *Nicomachean Ethics* VI – at least according to its authors⁴. But where things become interesting is in the domain of *collective* virtue. On this, Aristotle has comparatively little to say, even if he does sketch such an account, which

be present' [1145a1, emphasis mine]. We must add that there isn't any clear consensus in the literature as to the status of this unity. Some scholars (mostly affiliated with the Aretai Center on Virtues) favour a monistic account in which *phronesis* is taken to be the essence of the singular virtues, and the singular virtues manifestations of *phronesis*. See e.g., De Caro et al. (2021, 2024, 2025) for a neo-Aristotelian development of Jason Swartwood (2013)'s model of practical wisdom qua ethical expertise in this respect. Followers of Philippa Foot, like Michael Thompson (2022) and John Hacker Wright (2015, 2023, 2025) will usually extend G.E.M. Anscombe (2000)'s account of practical knowledge and take *phronesis* to be the stability of the understanding of what I'm doing in the light of my grasp of the good life proper to my species, i.e., the perfection of practical reason. And the Jubilee Centre of the University of Birmingham and associates (Darnell et al., 2019; Kristjánsson, 2022; Kristjánsson et al., 2021, 2023; Kristjánsson & Flowers, 2024; McLoughlin et al., 2025) will defend an integrative and developmental account of the unity of *phronesis*, according to which *phronesis* can be seen as meta-virtue, organising and mobilising the particular virtues (which are thus, according to them, capable of some sort of pre-phronetic existence, something the Aretai Center would deny). We do not take sides in this debate; we will simply use Kristjánsson et al.'s model out of convenience since it is the only individual *phronesis* model that has attempted to scale-up to collective *phronesis*. We would be happy to consider other options were they to emerge from the literature.

⁴ See Darnell et al. (2019, pp. 113-16). Some scholars (De Caro et al., 2021, 2025) insist that this is a reinterpretation of Aristotle's concept rather than the most faithful rendering of the doctrine found in *NE* VI. We do not necessarily disagree with this assessment. However, we do not feel the urge to make a pronouncement on this, as our aim in this section is not to defend any particular account of individual *phronesis* but simply to get a grasp of what sort of individual base a collective *phronesis* could supervene on.

is found in *Politics* III, 11 and following, a passage now usually labelled as the 'accumulation argument'⁵.

b) Collective virtue, The 'Accumulation Argument' of *Pol.* III, 11 and 'Collective *Phronesis*'.

The expression 'collective *phronesis*' was not used by Aristotle, but it was retrieved by Kristjánsson from the following passage, which is found at the start of the 'accumulation argument':

For each individual among the many has a share of excellence and practical wisdom (μόριον ἔχειν ἀρετῆς καὶ φρονήσεως), and when they meet together, just as they become in a manner one man, who has many feet, and hands, and senses (αἰσθησεις), so too with regard to their character (ἦθη) and thought (διάνοιαν). (Aristotle, 2017, p. 75 [1281b3-7].)⁶

Kristjánsson's reading is interesting: he starts from the assumption that the virtue vocabulary (*aretēs*, *phronēseos*, *ēthē*) here used by Aristotle to describe the getting together of the many and its consequences is not merely metaphorical, but is an account of collective virtue, of virtue predicated at the level of the group rather than the individual. And we can add that this collective virtue is not of the Platonic sort: Aristotle seems to be describing a phenomenon occurring at the level of a community of average citizens, not of ruler-kings or ruler-kings-*cum*-inferior-people. In that sense, collective *phronesis* can be described as an emergent phenomenon (Kristjánsson, 2022, p. 45): as Aristotle has it, the collective virtue seems to be other and greater than the individual basic virtue of the average member of the group [*Pol.* 1283a40-42].

The literature on the accumulation argument of *Politics* III, 11 is already abundant⁷ so we will just sum up the main claims Aristotle makes along the passage⁸. When background conditions are present, a 'certain kind of multitude' may exhibit some form of collective practical wisdom, i.e., the group *taken as a whole* may be shown to be better in thought, perception, and character than its members taken individually. This phenomenon is obviously not systematic: it does not apply to every random body of men, and it does not work if the community is composed of 'brutes' or 'utterly degraded individuals' [1281b16-22]. But if the community is composed of members interested in its flourish-

⁵ The term is from Horn (2016, p. 94).

⁶ From now on just '*Pol.*'.

⁷ See e.g., Waldron (2005), Cammack (2013), Horn (2016), or Girard (2019).

⁸ See Eckert (2024) for a detailed fleshing out of the argument.

ing, and if it manages to involve them in the decision-making process through widespread participation, then there is a chance that the decisions taken will be even better than the ones considered by excellent individuals [1281b35-8]. This is because when it comes to their common good, the users know better what they need than the expert: the master of the house is a better judge of how the house should be used than its builder [1282a17-23]. Collective practical wisdom is not for all that synonymous with absolute and unbridled democracy: Aristotle remains cautious about the reach of his argument, and duly insists that involving every member of the community in deliberation and policy-making does not mean shunning expertise and excellence [1282a35-38]. A last noteworthy aspect of collective *phronesis* is that if the conditions for the phenomenon are met, then the many, as a body, will be less prone to destructive passions and less corruptible than the few: emotions and passions will be channelled into constructive activity and an increased sense of unity [1286a31-5].

In contemporary collective virtue terminology (see e.g., Astola, 2022; Byerly & Byerly, 2016; Fricker, 2010), we would say that the collective *phronesis* sketched here fits within the ‘in-between’ territory of collective virtue: it is neither a ‘summativist’ account (in which the collective virtue is merely the adding and averaging of the individual tokens of virtue, as it is for instance in Plato) nor a ‘collectivist’ account (in which collective virtue is so strongly emergent that individual virtue becomes irrelevant, as it is arguably in Marx). And as Mandi Astola recalls in *Collective Virtues. A Response to Mandevillian Morality* (Astola, 2022, p. 85), we can usefully further distinguish between agent-based and eudaimonistic models of collective virtues. Agent-based accounts are upscaled versions of individual virtues: they try to establish what a group belief, a group character, a group trait or a group motivation could amount to from the combination of the beliefs, traits, characters, etc. of its members and are thus vulnerable to scepticism if these upscaled versions do not seem to make sense. But this is not necessary if one adopts a eudaimonistic model, which is more interested in objective elements of the good life than in collective psychological motivations. In the eudaimonistic model, a trait counts as virtuous if it intrinsically contributes to the good life of the group. We think a good common life is one which preserves what Edward and Robert Skidelsky (2012, p. 145 et seq.) called the basic goods for all citizens: security, health, autonomy, respect, harmony with nature, *philia*, and leisure. As regards the wide-ranging debate on the nature of collective intentionality and collective agency that should be supplemented with such a eudaimonistic model of collective virtue, we tend to lean towards the Searlean view that the ability to engage in intentions has to be taken as a ‘biologically primitive phenomenon that

cannot be reduced to or eliminated in favour of something else' (Searle, 1995, p. 24), and hence that group agency is simply a primitive fact about our species. Collective intentionality, in our opinion, has to be taken on board as a basic capacity of human beings because we find it hard to see how it could ever be generated from individual intentionalities⁹, as the summativist seems to imply. The bruteness of collective intentionality fits well with eudaimonistic emergent collective virtues. Collective *phronesis* will then be something like the excellence the group will manifest in its intentional seeking of its common good. It will be attributable to a group of individuals united in their we-intention, though this we-intention obviously will not have to be instanced in the same way in each individual thinking it in order to be real (otherwise we would be back with a summativist account)¹⁰.

In his article, Kristjánsson argues that we can fit the content of Aristotle's argument within his fourfold model for individual *phronesis* so as to generate a picture of collective *phronesis*¹¹; we will follow his example but not its details. To us, a community can be described as collectively practically wise if it manifests (1) some form of *blueprint* (having a community wide view of the good life, of what it means for the community to thrive/flourish); (2) some *sensitivity* function (identifying the community's priorities, accumulating all the different points of view); (3) some *emotional regulation* dimension (testifying of social harmony and trust, channelling discontent and violence through frequent meetings and deliberations); and (4) a process of coherent *hierarchisation* (devising coherent plans of action, carrying out concrete projects).

These 4 dimensions reflect and merge Aristotle's points and show some

⁹ 'Why are so many philosophers convinced that collective intentionality must be reducible to individual intentionality? [...] It has seemed, in short, that we have to choose between reductionism, on the one hand, or a super mind floating over individual minds, on the other. I want to claim, on the contrary, that the argument contains a fallacy and that the dilemma is a false one. It is indeed the case that all my mental life is inside my brain, and all your mental life is inside your brain, and so on for everybody else. But it does not follow from that that all my mental life must be expressed in the form of a singular noun phrase referring to me. The form that my collective intentionality can take is simply "we intend", "we are doing so-and-so", and the like. In such cases, I intend only as part of our intending. The intentionality that exists in each individual head has the form "we intend"' (Searle, 1995, pp. 25-26).

¹⁰ 'No set of "I Consciousnesses", even supplemented with beliefs, adds up to a "We Consciousness". The crucial element in collective intentionality is a sense of doing (wanting, believing, etc.) something together, and the individual intentionality that each person has is derived from the collective intentionality that they share. Thus, to go back to the earlier example of the football game, I do indeed have a singular intention to block the defensive end, but I have that intention only as part of our collective intention to execute a pass play' (Searle, 1995, pp. 24-25).

¹¹ See Eckert (2024) for comparison with Kristjánsson's model and further details.

clear parallels with the characteristics of the individual concept we examined above, whilst not being reducible to them. But as many have noted before, Aristotle's account is pretty schematic and requires some filling in. A number of key terms have to be specified: 'a certain kind of multitude', 'background conditions', 'not utterly degraded', 'average men', 'interest in the common good'. This is where we diverge from Kristjánsson: following Narbonne's *Sagesse cumulative get idéal démocratique chez Aristote* (2020), we believe that the 'certain body of men' for which the argument holds is not necessarily a small community of excellent/virtuous leaders. We think there is reason to believe that the argument also holds for a community of ordinary people – an 'assembly of freemen', in Aristotelian terms. This is because though Aristotle remains cautious about his conclusions and usually favours an aristocratic model of collective deliberation in the *Politics*, some passages from Book III make it clear that he is also open to a community-wide form of decision-making, which issues in better actions than the ones considered by isolated wise individuals. For instance, in chapter 13, we read:

All these considerations appear to show that none of the principles on which men claim to rule and to hold all other men in subjection to them are right. To those who claim to be masters of the government *on the ground of their excellence* or their wealth, the many might fairly answer that they themselves are often better and richer than the few—I do not say individually, but *collectively*. [*Pol.* 1283b28-32] (emphasis ours).

We think this important remark from Aristotle opens the way to some considerations from a seemingly different line of thought: community power. Despite the apparent distance between the two approaches, we contend that the practice of the community movement can shed some interesting and novel light on the 'certain kind of multitude' and background conditions of Aristotle's accumulation argument, at least as it is interpreted through the Kristjánssonian lens we have chosen.

II. What is community power?

a) Community power

The idea that power lies within communities is as old as politics itself. It could even be argued that the Athenian city-state was a sophisticated and institutionalised form of community power. To try to identify and characterise the different forms of community power throughout history would go beyond the remit of this paper. However, in today's context,

we can say that the community power movement shares one common belief: that 'communities have knowledge, skills and assets which mean they *themselves* are well placed to identify and respond to any challenges that they face, and to thrive' (Lent & Studdert, 2021, p. 8). At root, the community power movement stresses the salience of collective agency both as a means to achieve better collective welfare (better health, decline in loneliness, or even economic growth) and as an end in itself (as a way to better manage emerging needs and prospects). One key leader of the British community power movement, Matt Leach, CEO of a national based funder, stressed that the very building of intermediary institutions where people can meet and engage with one another was a goal in itself since it afforded the very space in which decisions as 'we' could be issued (M. Leach, personal communication, June 2, 2023). Collective deliberation and decision-making are an essential aspect of the development of collective agency for another key community power proponent: as Blue Labour thinker Maurice Glasman has it, the common good cannot really be imposed from the outside; it only emerges from the sustained interaction of the community with itself (M. Glasman, personal communication, June 10, 2023). A recurring theme in the community power movement is thus that collective agency is a valuable end in itself even before considering what sort of actions the community undertakes. We will see how this belief translates into action in the next section.

Community power advocates stress that their approach should be understood not merely as an end that communities aware of their own good should strive towards but also as an instrumentally valuable strategy from the perspective of external actors, such as the state. They argue that community groups possess an epistemological advantage over external actors, including experts (Aristotle's 'wise men'; in contemporary terms, public servants), when it comes to responding to local challenges and improving their area. To them, being a resident of a neighbourhood and a member of a community affords more accurate and context-sensitive knowledge of local conditions and problems. Another key tenet of the community power paradigm is the stronger interest communities have in the development of their area. As is often stated within the British community power movement, local communities have more 'skin in the game' (New Local, 2023), meaning they are more likely to be committed to local initiatives that benefit fellow community members and the neighbourhood as a whole than are non-community actors, however benevolent (Ministry of Housing Communities & Local Government, 2024).

b) Community power and collective *phronesis*

There have already been attempts at connecting community power

with Aristotelian ethical-political thought (e.g., Kruger, 2021). There are also examples in the other direction: Aristotelian philosophers finding application of their ideas in community power organising. MacIntyre's *Ethics in the Conflicts of Modernity* (2016) is a classic example. His account of collective deliberation in the Aristotelian vein is based on empirical examples of community organising. To MacIntyre, deliberation presupposes 'some large degree of agreement on the goods that are at stake in the decisions that have to be made, (...) a shared conception of how it is just to proceed' (2016, p. 178). To him, this is well exemplified in the struggle of the small Danish community of fishermen in Thorupstrand to defend their way of life. In this example, everybody's voice is counted, and we see an accumulation of the various situated points of view (local banks, fishing crews, families, unions, individuals) issuing in effective collective action. Each discrete part would be powerless as such but becomes potent as part of the community-wide deliberative process. To MacIntyre, their eventually successful resistance to the injunctions of both market and state to give up their characteristic way of fishing can only be explained in terms of this community organising. Just like Aristotle, MacIntyre does not think that this process arises automatically, and he stresses the crucial impact the 'qualities of mind and character in those who provided the community with leadership' made (2016, p. 180). But he does describe something akin to what we called collective *phronesis* in the previous paragraphs: a form of virtuous – effective – agency which is ascribable to the community as a whole and not just to its individual members, though it does not shun individual expertise and excellence.

To come back to the accumulation argument, we can notice that it does in fact lend itself pretty well to a community power interpretation. As mentioned earlier, a central tenet of this movement is that communities already possess some knowledge, skills and assets, but these need to be nurtured to be exploited. The potential is never automatically unlocked; it requires the community members to take matters into their own hands and develop some form of collective agency. This process does not emerge randomly but is usually kickstarted by community leaders and active groups within a community, who usually provide the material elements for the possibility to emerge, like a common meeting ground (Common Vision, & Local Trust, 2022, p. 11). But these groups cannot get lasting results unless they involve the whole community in the decision-making process. Like in Aristotle's Book III, collective actions and improvement are not just the result of the leaders getting together and imposing a course of action: it requires every member to take part in the elaboration of the plan and to feel empowered by it. When it comes to public services, the community power movement nicely parallels Aris-

totle's point about the 'users' being better judges of the 'house' than the 'builders': civil servants should be enablers and partners; they can provide the necessary material help, but they cannot *impose* improvement from the outside (Lent & Studdert, 2021, p. 14). Indeed, improvement can only come from the community itself. If we're talking about local impoverished communities within a modern nation-state, a mistake often made is to think that impoverishment is a result from the withdrawal of the state. While this is partly true, the community power movement aims to emphasise that the key factor in degradation is the disappearance of *agency*, both individual and collective, and that regaining it is the key to improvement. Agency can only be enabled, not trickled down or enforced. Community power organisers and theorists thus seem to provide an explanation for the transition of a group from a collection of 'utterly degraded individuals' to the 'certain kind of multitude' to which Aristotle's accumulation argument would apply: the fostering of agency, through common deliberation.

In the following section, we will build on these parallels and analyse three examples of improvement within local communities. Treading in MacIntyre's footsteps, we will see that the community power 'down to earth' narrative of the events can also be cashed out in the more theoretical vocabulary of Aristotelian collective *phronesis*.

III. Examples of Collective *Phronesis* within the British Community Power Movement

The British community power movement we are investigating here, though rich in historical sources and predecessors, began in the mid early 2000s in reaction to the decline of the post-war welfare state (Lent & Studdert, 2021, pp. 12-14). We are not arguing that there was a significant increase in community groups during that period but that the recognition of their work grew, thanks to a cluster of local and national organisations (think tanks, charities, networks, local councils, political organisations, public service departments, and so on). In particular, the British community power movement gained momentum during David Cameron's premiership, marked by strict austerity measures that reduced the size of public services and the Big Society Agenda which sought to replace public services with civil society institutions and community organising. Initiatives emerging during the Big Society era – such as the National Lottery's Big Local programme, delivered by the Local Trust – remained active throughout the following decade and participated in a growing movement calling for a shift from centralised state interventions to more localised and ideally community-led projects.

As part of this research project, we focused on three community organisations in left-behind neighbourhoods (The Beacon Project in Falmouth, Ambition Laurence Weston in Bristol, and The Wharton Trust in Hartlepool), and interviewed two prominent public figures of the turn towards community politics: Matt Leach and Maurice Glasman, both mentioned earlier in this paper. For the sake of brevity, we will focus here on just these three examples of community betterment, but the reader should keep in mind that there are hundreds of them¹². These examples are usually – rightly – analysed through the prism of community power. But we argue that it is also possible to wear the Aristotelian spectacles and notice that the four dimensions of collective *phronesis* work hand in hand once people from the place start to meet regularly and deliberate together. Let us have a look at the facts first.

a) Beacon estate, Falmouth, Cornwall

Our first example reaches some 30 years back, being one of the ‘pathfinders’ of the multi-agency partnership which is now trademark of the community power movement (Stuteley, 2002, p. S45). The Beacon Project was established in 1995 in a small destitute estate of Falmouth, Cornwall, in which health levels were alarmingly low. The intervention was decided on the ground that declining health in post-industrial areas is usually associated with low social capital, inequality, antisocial behaviour, and civic disengagement, and it thus required a holistic approach of the kind Putnam (Putnam, 2000/2020) forcefully argued. Meetings with representatives of health, education, social services, local government, and police issued in an action plan. But unlike most governmental intervention or other top-down approaches, the Beacon project was established on the premise of a large community involvement, which was early on identified as the key factor to stop the downward spiral (Stuteley, 2002, S44).

This is what the Beacon estate residents did: some key tenants were identified, and they were able to involve their peers through knock-on-the-door conversations and hand-delivered newsletters. Frequent meetings were organised, and more and more people attended them. This allowed the community to articulate and organise its concerns: frequent meetings were organised, and attendance ratcheted up. Those meetings could get stormy, but they quickly issued in an identification of the community’s priorities: tackling crime, remedying poor housing and unemployment, and addressing the shortcomings of the government agencies supposed to deliver them (S44). The Partnership made successful bids

¹² For a compelling overview, see Pollard et al. (Pollard et al., 2021) and Create Streets Foundation (Create Streets Foundation, 2020)

for monies which resulted in the installation of affordable central heating in properties and in aesthetical improvement of the estate. Two former empty shops were also converted into the Beacon Community Resource Centre and the Beacon Care Centre, providing a range of services which were not easily available to residents before.

b) Ambition, Lawrence Weston, Bristol

Ambition Lawrence Weston is established in the most deprived neighbourhood in Bristol. Despite successive regeneration programmes, Lawrence Weston estate was one of the poorest neighbourhoods in the region and faced the decline of cherished local institutions and its high street (Create Streets Foundation, 2020, p. 72). In early 2010, community leaders decided to come together to regenerate the neighbourhood after they received a £1 million grant to be spent over 10 years from the Big Local programme. However, unlike previous regeneration plans, the very first step taken was to knock on every door and deliver a community-wide consultation to understand the priorities and aspirations of local residents.

From this consultation, the residents identified energy security and lack of community spaces as vital aspects of the common good of the community. Working together, they were able to construct a community-owned solar farm in 2016, generating a return of £25,000 a year. They have since then moved on to constructing the biggest onshore wind turbine in England, generating enough energy to power 3,500 homes and substantial economic revenues to invest back into the local economy. Despite administrative and legal complications, this project has finally seen the light of the day, and the wind turbine is now operational (Heap, 2023). These two constructions have substantially reduced fuel poverty in the neighbourhood and generated funding for further projects. As community organisers have it, 'our assets aren't capital; it's the community's influence on land use and on planning decisions' (Create Streets Foundation, 2020, p. 73).

Ambition Lawrence Weston then used the proceeds from its energy projects to reinvest in community activities and clubs and a construction skills academy. They have managed to build 3 new play parks, open new cycling routes, and revive a local carnival. They also established a structured deliberative process, which is reflected in the details of the projects they undertake. For example, new houses are not just built according to standardised blueprints: they are actively designed by the residents to meet their energy efficiency, space, and accessibility needs. The residents-written Community Development Plan and Community Economic Development Plan were extremely influential in the carrying out of these successful projects one after the other (Local Trust, 2020, p. 2).

c) Wharton Trust, Dyke House, Hartlepool

Our third example is also set in one of the poorest neighbourhoods in the country, Dyke House, in a typical British post-industrial town: Hartlepool. Like Ambition Lawrence Weston, the community benefited from the Big Local funding programme and were awarded £1 million to spend over ten years. This was a rare opportunity to try to do something about Dyke House and so residents came together around the local Wharton Trust charity, which was entrusted to deliver the funding. ‘We know that lots of well-meaning people have tried to help us; but all we really want is the tools and where necessary the resources to help ourselves’, as the 2018-2020 Big Local Plan has it (Big Local Dyke House, 2020, p. 2). The ambition was to veer away from paternalism and seeing people as mere end-products of social policies and, instead, try to incite them to take action into their own hands. Indeed, according to community leader Sacha Bedding, just like in our previous examples, previous regeneration plans had always failed in the area because they had systematically overlooked the inclusion of local people’s perception of what should be done (Bedding, personal communication, June 2, 2023). So, this time, the Wharton Trust decided to organise a community-wide consultation. This meant that the relationship between the agencies and the residents was positively altered: the residents’ vision of their place was at last given credit, and their opinion placed on an equal footing with the agencies’ more technical knowledge, without obviously disregarding it altogether.

As Bedding recalls, people do not usually move out of Dyke House, so everyone benefits from the improvement of the place. The only thing is to articulate and negotiate priorities, which is what the community consultation set out to do. The residents identified learning and skills development, employment, environment, and health as their top needs, and wrote down plans of actions. All these issues were tackled according to the tenets of community power organising: listening to people, not doing things they can do for themselves, reinforcing relationships, and encouraging residents to become part of the organising process (Big Local Dyke House, 2020, p. 4). And thanks to this new approach, unlike previous regeneration plans, the results followed suit: a community housing project was implemented to make cheaper houses available, a ‘Make Dyke House Beautiful’ campaign resulted in thousands of flowers and trees planted, investments in community businesses were effectuated, etc. (pp. 3-5). A ‘Thousand Eyes’ campaign was implemented to tackle antisocial behaviour and prevent crime.

Having a physical forum is hugely important for the residents, and Wharton Trust provided it with their Annexe building: in the past, lo-

cal residents too often felt like they were merely the end product of state policies which did not directly address their concerns. It also has the merit of yielding concrete results in the streets: having a space to express your anger or resentment in a codified way like in the meetings organised in the Annexe greatly reduces antisocial behaviour and other anarchical expressions of emotions and canalises them into effective actions. Having a way to meet external institutions and discuss policies on equal footing proved to be effective in reducing mutual distrust between residents and civil servants.

d) Discussion

Table 1 – Manifestation of collective *phronesis* in community groups

Aspect of collective <i>phronesis</i>	1. Blueprint	2. Sensitivity	3. Emotional regulation	4. Hierarchisation (instances of successful community-wide projects)
Beacon Estate	Improvement of place and strengthening of community ties.	Community consultation, enabling the community to articulate its concerns: crime, poor housing, unemployment, public agencies shortcomings.	Meetings would get stormy but channelled to identify community priorities	Successful bids for monies which resulted in the installation of affordable heating and aesthetical improvement of estate. Two empty shops were converted into community centres.
Ambition, Lawrence Weston	Improvement of place and strengthening of community ties.	Community consultation, enabling the community to articulate its concerns: energy security & lack of social infrastructure	Antisocial behaviour has increased comparatively slower than other neighbouring areas.	New social infrastructure – 3 new play parks, cycling routes, and a revived local carnival. New houses built around principles of energy efficiency. Renewable energy built to reduce energy costs.

Wharton Trust	Improvement of place and strengthening of community ties.	Community consultation, enabling the community to articulate its concerns: learning and skills development, employment, environment, and health.	Outburst of anger and argument in community consultations, but that would actually result in improvement of communities ties. ‘Thousand Eyes’ campaign against insecurity.	A community housing project was implemented to make cheaper houses available. Aesthetic improvement of the estate: thousands of flowers and trees planted. Investments in community businesses effectuated.
---------------	---	--	--	---

In Table 1, we point to the various compatibilities between Aristotle’s collective *phronesis* and the examples of community power we have selected. Each of the community groups studied developed some form of blueprint, though maybe in a more rudimentary way than Aristotle’s favoured city-states: their goals centred around improving the local area and strengthening community ties. This shift likely reflects the pluralism of contemporary British society, where shared goods are no longer bound by strong religious or ritualistic frameworks. Yet, this does not diminish the relevance of the blueprint dimension to the community power model. In fact, all three groups were generally clear with their overarching goals: aiming at securing something like Skidelsky & Skidelsky (2012)’s basic goods for their members. And that clarity of goal fuelled their motivation and engagement with their local initiatives. Mark Pepper, the leader of Lawrence Weston, emphasised that their collective determination to improve the neighbourhood was key to the success of their initiatives (Create Streets Foundation, 2020, p. 54).

This collective motivation was clearly demonstrated in the success of community consultations, which highlighted the ‘sensitivity’ aspect of collective *phronesis*. The blueprint was every time mediated by the specific priorities each group identified, always tailored to their local contexts, giving unique flesh to the accumulation argument. The residents’ viewpoints were deeply rooted in their personal experiences and local environment, and by bringing these perspectives together through consultations, the communities were able to define precise, localised priorities. The fact that they then successfully achieved these goals suggests that their judgements were sound and their priorities well-chosen. In practice, the community power approach did seem to verify something akin to Aristotle’s argument about the user being a better judge of the house than the builder.

Through collective engagement, these groups also addressed internal conflicts and antisocial behaviour, illustrating in an interesting way the 'emotional regulation function' of collective *phronesis*. Both Beacon Estate and Wharton Trust experienced turbulent consultation sessions. However, they managed to resolve these conflicts, channelling frustrations towards higher goods, such as the desire to improve their area. As Aristotle foresaw, the deliberative process itself led to more constructive relationships between neighbours and an increased sense of unity. Better collective engagement usually also means more trust in the streets: collective campaigns against anti-social behaviour like the Wharton Trust's 'Thousand Eyes' initiative become a concrete possibility.

The 'hierarchisation function' of collective *phronesis* was also evident in the initiatives undertaken by these community groups. After establishing their priorities, the communities successfully carried out various projects like renovating or building community centres and bolstering the local economy. These efforts showcased the synergy between widespread community involvement, attentiveness to local needs, and the ability to carry out projects to their term. Over time, as these groups gained experience, their capacity to initiate and execute projects improved, with community engagement deepening as more residents became invested in the success of these initiatives. This highlights a key principle of community power: people came to have more skin in the game; they felt more concerned about the well-being of their community as they understood that their individual well-being depended on it too.

In these examples, while it may be a stretch to assert that the communities have achieved a *phronetic* level (i.e., that they're thriving), we can clearly see how the four dimensions of collective *phronesis* – blueprint, sensitivity, emotional regulation, and hierarchisation – worked in tandem from the moment residents began meeting regularly and engaging earnestly in discussions about their priorities. Thus, we think we have illustrated the value of establishing parallels between Aristotelian arguments and the practices present in contemporary community power movements. We believe our work should encourage Aristotelian scholars to take a closer look at these movements: in line with the Stagirite's attention to the empirical sphere, they may find there some relevant actualisations of their own ideas, as MacIntyre illustrated. Conversely, our analysis suggests that local actors and stakeholders could benefit from Aristotle's insights regarding the normative and theoretical implications of their own practices: themes like the common good and the purpose of the community seem to naturally emerge from community organising.

In summary, while residents possess 'portions of virtue and practical wisdom', as Aristotle wisely noted, these insights must be nurtured for their potential to be fully realised. The community power approach ap-

pears to be an effective mechanism for this nurturing. This model seems to activate something akin to Aristotle's accumulation argument. Community power can then, to a reasonable extent, be viewed as an instantiation of his assertion that 'the salvation of the community is the common business of them all' [1277b29].

References

- Anscombe, G.E.M. (2000). *Intention* (2nd edn). Harvard University Press.
- Aristotle. (2014). *Nicomachean Ethics* (C.D.C. Reeve, Ed. & Trans.). Hackett Publishing Company.
- Aristotle. (2017). Politics. In J. Barnes (Ed.), *Aristotle's Politics: Writings From the Complete Works: Politics, Economics, Constitution of Athens*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400882960>
- Astola, M. (2022). *Collective Virtues: A Response to Mandevillian Morality* [Phd Thesis 1 (Research TU/e / Graduation TU/e)]. Eindhoven University of Technology.
- Big Local Dyke House. (2020). *Dyke House Big Local Plan 2021-2024* [Brochure]. <https://www.tenyearsfromnow.org.uk/78-all-items/77-dyke-house-big-local-plan-2021-2024.html>
- Byerly, T. R., & Byerly, M. (2016). Collective Virtue. *Journal of Value Inquiry*, 50(1), 33-50. <https://doi.org/10.1007/s10790-015-9484-y>
- Collier, P. (2018). *The Future of Capitalism: Facing the New Anxieties*. Harper.
- Create Streets Foundation. (2020). *No Place Left Behind: The Commission into Prosperity and Community Placemaking*. https://www.createstreetsfoundation.org.uk/wp-content/uploads/2023/03/CSF_Create_No_Place_Left_Behind_FINAL.pdf
- Cruddas, J. (2021). *The Dignity of Labour*. Wiley.
- Darnell, C., Gulliford, L., Kristjánsson, K., & Paris, P. (2019). Phronesis and the Knowledge-Action Gap in Moral Psychology and Moral Education: A New Synthesis? *Human Development*, 62(3), 101-129. <https://doi.org/10.1159/000496136>
- De Caro, M., Bina, F., Bonicalzi, S., Brunetti, R., Croce, M., Kerasauskaite, S., Navarini, C., Ricci, E., & Vaccarezza, M.S. (2025). Virtue Monism and Medical Practice: Practical Wisdom as Cross-Situational Ethical Expertise. *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, 50(2), 80-92. <https://doi.org/10.1093/jmp/jhae051>
- De Caro, M., Navarini, C., & Vaccarezza, M.S. (2024). Why Practical Wisdom Cannot be Eliminated. *Topoi*, 43(3), 895-910. <https://doi.org/10.1007/s11245-024-10030-1>
- De Caro, M., Vaccarezza, Maria Silvia, & Maraffa, M. (2021). The Priority of Phronesis How to Rescue Virtue Theory From Its Critics. In M. De Caro & Maria Sivia Vaccarezza (Eds), *Practical Wisdom: Philosophical and Psychological Perspectives*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780367854966>
- Eckert, P.-T. (2024). 'Collective Phronesis'. A Collective Virtue Ethics In-

- terpretation of the Accumulation Argument of Politics III, 11. *Etica and Politica / Ethics & Politics*, 26(3), 409-425. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/36839>
- Fricker, M. (2010). Can There Be Institutional Virtues? In T. S. Gendler & J. Hawthorne (Eds), *Oxford Studies in Epistemology Volume 3*. Oxford University Press.
- Hacker-Wright, J. (2015). Skill, Practical Wisdom, and Ethical Naturalism. *Ethical Theory and Moral Practice*, 18, 983-993. <https://doi.org/10.1007/s10677-015-9566-8>
- Hacker-Wright, J. (2023). The Practical Unity of Practical Wisdom. *Topoi*, 43(3), 849-856. <https://doi.org/10.1007/s11245-023-09999-y>
- Hacker-Wright, J. (2025, May 9). *Phronesis and Practical Knowledge of the Human Good in Foot and Thompson*. Phronesis in Theory and Practice.
- Heap, T. (2023). How a Bristol wind turbine is tackling poverty and climate change. *Sky News*. <https://news.sky.com/story/how-a-bristol-wind-turbine-is-tackling-poverty-and-climate-change-12921003>
- Horn, C. (2016). Individual Competence and Collective Deliberation in Aristotle's Politics. In C. Arruzza & D. Nikulin (Eds), *Philosophy and Political Power in Antiquity* (Vol. 10, pp. 94-113). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004324626_006
- Kristjánsson, K. (2022). Collective Phronesis in Business Ethics Education and Managerial Practice: A Neo-Aristotelian Analysis. *Journal of Business Ethics*, 181(1), 41-56. <https://doi.org/10.1007/s10551-021-04912-2>
- Kristjánsson, K., & Flowers, B. J. (2024). *Phronesis: Retrieving Practical Wisdom in Psychology, Philosophy, and Education* (B. J. Fowers, Ed.). Oxford University Press.
- Kristjánsson, K., Fowers, B., Darnell, C., & Pollard, D. (2021). Phronesis (practical wisdom) as a type of contextual integrative thinking. *Review of General Psychology*, 25(3), 239-257. <https://doi.org/10.1177/10892680211023063>
- Kristjánsson, K., McLoughlin, S., & Thoma, S. (2023). *Phronesis: Developing and validating a short measure of practical wisdom*. University of Birmingham. <https://www.jubileecentre.ac.uk/media/news/article/7010/Centre-Publishes-Phronesis-Developing-and-Validating-a-Short-Measure-of-Practical-Wisdom>
- Kruger, D. (2021). *12 Propositions for a New Social Covenant* [Pamphlet]. The New Social Covenant Unit. <https://www.newsocialcovenant.co.uk/wp-content/uploads/2021/10/12propositionsforanewsocialcovenant.pdf>
- Kruger, D. (2023). *Covenant: The New Politics of Home, Neighbourhood and Nation*. Forum. <https://www.newsocialcovenant.co.uk/wp-content/uploads/2021/10/12propositionsforanewsocialcovenant.pdf>
- Lent, A., & Studdert, J. (2021). *The Community Paradigm. Why Public Services Need Radical Change and How it Can Be Achieved*. New Local. https://www.newlocal.org.uk/wp-content/uploads/2019/03/The-Community-Paradigm_New-Local-2.pdf
- Local Trust. (2020). *Big Local and Community Economic Development*. <https://localtrust.org.uk/wp-content/uploads/2020/09/CED-BL-case-studies-19.07.pdf>

- MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge University Press.
- McLoughlin, S., Thoma, S., & Kristjánsson, K. (2025). Was Aristotle right about moral decision-making? Building a new empirical model of practical wisdom. *PLOS ONE*, 20(1), e0317842. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0317842>
- Milbank, J., & Pabst, A. (2023). *The Politics of Virtue: Post-liberalism and the Human Future*. Rowman & Littlefield.
- Ministry of Housing Communities & Local Government. (2024). *English Devolution White Paper. Power and Partnership: Foundations for Growth*. https://assets.publishing.service.gov.uk/media/67ade9866e6c8d18118acd58/English_Devolution_White_Paper_Web_Accessible.pdf
- Narbonne, J.-M. (2020). *Sagesse Cumulative Et Idéal Démocratique Chez Aristote*. Les Presses de l'Université de Laval. <https://doi.org/10.1515/9782763753089>
- New Local. (2023, July 20). *Nandy: We need politics for people with skin in the game*. <https://www.newlocal.org.uk/articles/nandy-we-need-politics-for-people-with-skin-in-the-game/>
- Pabst, A. (2015). Introduction. Blue Labour and the Politics of the Common Good. In I. Geary & A. Pabst (Eds), *Blue Labour: Forging a New Politics* (pp. 1-10). I.B. Tauris.
- Pollard, G., Studdert, J., & Tiratelli, L. (2021). *Community Power: The Evidence*. New Local. <https://www.newlocal.org.uk/wp-content/uploads/2021/02/Community-Power-The-Evidence.pdf>
- Putnam, R. (2020). *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. Simon & Schuster. (Original work published 2000)
- Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. Penguin Books.
- Skidelsky, R., & Skidelsky, E. (2012). *How Much is Enough?: Money and the Good Life*. Penguin Books.
- Stuteley, H. (2002). The Beacon Project—A Community-Based Health Improvement Project. *The British Journal of General Practice: The Journal of the Royal College of General Practitioners*, 52 Suppl(Suppl), S44-46.
- Swartwood, J.D. (2013). Wisdom as an Expert Skill. *Ethical Theory and Moral Practice*, 16(3), 511-528. <https://doi.org/10.1007/s10677-012-9367-2>
- Thompson, M. (2022). Forms of Nature: “First,” “Second,” “Living,” “Rational,” and “Phronetic”. In M. Boyle & E. Mylonaki (Eds), *Reason in Nature: New Essays on Themes from John McDowell* (pp. 40-80). Harvard University Press.

Manuele Marchelli*

Oltre l'ammirazione: emozioni ed esemplari negativi

Abstract

It is widely acknowledged that positive moral exemplars and their capacity to elicit positive emotions, such as admiration, play a significant role in the processes of moral learning and change. In this respect, moral exemplarism presents itself as a particularly fruitful framework for moral education. However, an educational approach that relies exclusively on admirable figures and positive emotions remains partial and, ultimately, short-sighted. This article proposes to explore the counterpart of positive exemplarity by developing an account of negative educational exemplarism. The aim is to show that morally flawed or fallible agents can function as negative exemplars not merely as counterexamples or cautionary narratives, but as genuine objects of moral reflection capable of promoting learning through contrast, resistance, and critical evaluation. This perspective requires a rehabilitation of negative emotions, understood not simply as dysfunctional affects, but as epistemic-moral resources capable of informing and stimulating critical moral thinking. In this sense, negative emotions can constitute a privileged avenue of access to values and, at the same time, a powerful driver of moral change, activated through engagement with morally vicious or fallible figures.

Keywords

Moral exemplarism, Character education, Negative emotions, Negative exemplarity, Epistemic function of emotions

1. Introduzione

Inseribile, in senso ampio, nell'alveo della riflessione sull'etica delle virtù, l'esemplarismo morale si presenta come una prospettiva che sposta il fulcro della riflessione etica dai principi astratti e dalle formulazioni normative a persone concrete riconosciute come esemplari. Elaborata principalmente da Linda T. Zagzebski in *Exemplarist Moral Theory*

* Università degli Studi di Genova.

(2017), questa impostazione propone una forma di “fondazionalismo morale incarnato” (Vaccarezza 2020a, p. 60), in cui l’ammirazione per l’esemplare funge da punto di partenza per definire virtù, doveri e criteri dell’agire moralmente giusto. In questa cornice, il dominio morale non si costruisce a partire da regole preliminari, ma si articola attorno a figure capaci di suscitare nell’agente una risposta emotiva e conativa positiva.

Un merito tutt’altro che secondario di questa teoria risiede nella sua significativa applicabilità in ambito educativo. In continuità con la tradizione dell’*Aristotelian Character Education* (Kristjánsson 2015), l’esemplarismo morale propone una concezione dell’educazione fondata sui processi di ammirazione ed emulazione come vie privilegiate per l’acquisizione delle virtù (per citare solo alcuni dei numerosi contributi: Klimstra, Archer, Reitz, Engelen 2023; Brooks, Coates, Gulliford 2024; Henderson 2024; Osman 2019; Han, Dawson 2024). Ammirare un esemplare morale e cercare di emularne il comportamento consente infatti di assimilare tratti virtuosi del carattere. In questo senso, l’esemplarismo morale riconosce e valorizza una dinamica profondamente umana e, per molti aspetti, spontanea: quella di assumere come modello qualcuno che ci ispira, nel tentativo di fare nostri quegli aspetti del suo agire che percepiamo come moralmente rilevanti e degni di impegno, esercizio e trasformazione personale.

Tale teoria non è, tuttavia, esente da critiche: alcune delle più incisive ne indeboliscono o ne ridimensionano sensibilmente la portata applicativa. Tra queste si possono annoverare: la circolarità logica che compromette l’identificazione degli esemplari (poiché i termini etici sembrano derivare dagli stessi esemplari che dovrebbero fondarli); la fragilità dell’ammirazione, esposta a *bias* cognitivi e all’influenza sociale; infine, la presenza di una linea di demarcazione sottile e instabile tra indottrinamento ed educazione all’interno di un percorso di formazione morale che, in parte, trascura l’importanza della *phronesis* (Kotsonis 2020; Szutta 2019; Tachibana 2019; Croce 2019, Henderson 2026). Meno considerato, però, è un ulteriore rilievo, che riguarda proprio la centralità dell’ammirazione nella teoria e nella vita emotiva del soggetto che ne costituisce il perno. Nel discorso esemplarista, infatti, gli esemplari operano spesso all’interno di un dominio “prototipico” (Archer 2019), caratterizzato da una certa semplificazione narrativa nell’agente virtuoso viene esaltata solo la sua virtù. Nella realtà, al contrario, le risposte emotive a una medesima azione lodevole privata o figura pubblica virtuosa possono essere profondamente eterogenee: agenti moralmente eccellenti e orientati al bene comune possono suscitare ammirazione in alcuni soggetti e, al contempo, reazioni emotive negative in altri. Questa eterogeneità mette in luce la complessità del rapporto tra esemplarità, emozioni e giudizio morale, problematizzando l’idea di una risposta emotiva univoca.

È proprio a partire da queste tensioni che il presente contributo intende gettare nuova luce su una categoria di agenti raramente tematizzata nei percorsi di educazione morale, perché spesso considerata rischiosa o teoricamente marginale: quella degli esemplari negativi.

Si pensi, ad esempio, alla figura arida e calcolatrice di Ebenezer Scrooge nel racconto *Canto di Natale* di Charles Dickens (1843): il senso di freddezza e distacco che tale personaggio può generare nello spettatore stimola, di riflesso, il desiderio di coltivare tratti opposti, come la compassione, la generosità e la giustizia. Questo stesso meccanismo è applicabile sia a personaggi immaginari, sia a figure reali, storiche o contemporanee, che fungono da esempi negativi o, più precisamente, da figure-limite in grado di orientare la nostra coscienza morale per opposizione. In questa prospettiva, si può parlare di esemplarità negativa, ovvero di agenti il cui valore educativo non consiste nella possibilità di emulazione, ma nella capacità di far emergere, attraverso l'esperienza emotiva ed estetica, la necessità della coltivazione della virtù.

Affrontare questa questione implica, parallelamente, interrogare un ambito anch'esso frequentemente trascurato, quello delle emozioni negative. Come mostrato da Brady (2013), le emozioni svolgono una rilevante funzione epistemica: catturano l'attenzione morale, rendono salienti determinati aspetti della realtà valutativa e orientano il soggetto verso processi di riflessione e discernimento. Piacevoli o spiacevoli, positive o negative, esse contribuiscono in modo significativo allo sviluppo morale e alla comprensione di ciò che, per l'agente, ha valore.

Il contributo procederà come segue. Nel §2 verrà delineato il quadro teorico di riferimento, con particolare attenzione ai tre nodi centrali dell'esemplarismo morale (ammirazione, esemplare ed emulazione). Nel §3 l'analisi si concentrerà sul ruolo specifico delle emozioni negative e sullo sforzo riflessivo richiesto per rendere possibile questa forma di educazione morale. Infine, nel §4 verrà introdotta la nozione di esemplarità negativa, mostrando come anche l'osservazione di agenti viziosi possa svolgere una funzione formativa, consentendo di chiarire, per contrasto, il valore delle virtù.

2. Esemplarismo morale ed esemplarità positiva

Lo sviluppo dell'esemplarismo morale enfatizza l'importanza dell'eccellenza morale incarnata da persone concrete, riconosciute come tali grazie alle nostre facoltà affettive. L'elaborazione contemporanea dell'esemplarismo morale è strettamente legata al pensiero di Linda T. Zagzebski: muovendo inizialmente da una teoria di matrice teologica, che pone Dio come esemplare supremo e fulcro della vita morale (Zagzebski 2004),

l'autrice avvia una fase di transizione attraverso contributi quali *The Admirable Life and the Desirable Life*, nei quali il focus viene progressivamente spostato sull'ammirazione umana (Zagzebski 2006; 2010). La forma matura della teoria si trova in *Exemplarist Moral Theory* (2017). Tale opera propone come riferimento morale essenziale una persona ammirevole, e non un concetto astratto.

La teoria si articola attorno a tre perni fondamentali: *esemplare*, *ammirazione* ed *emulazione* (Zagzebski 2017, pp. 30, 60, 129). *L'ammirazione* è definita come un'emozione complessa e "orientata verso l'altro" (*other-praising*) (Robinson 2016), che si attiva quando entriamo in contatto con individui capaci di incarnare tratti moralmente meritevoli (Zagzebski 2017, pp. 32, 54). Haidt e Algoe (2009) la descrivono come una risposta emotiva suscitata dall'incontro con individui esemplari, capace di generare una sensazione di apertura del petto, di leggerezza, di piacere profondo. L'ammirazione non si esaurisce in una risposta meramente valutativa, contemplativa o estetica (Kidd 2019), ma possiede una rilevante dimensione motivazionale: essa orienta l'agente verso la virtù osservata nella pratica, spingendolo a intraprendere un processo emulativo, inteso come il desiderio di "essere come" l'esemplare. È necessario, tuttavia, precisare che l'ammirazione si fonda sull'idea che il tratto virtuoso mostrato dall'altro sia, almeno in linea di principio, replicabile: un'esemplarità associata a standard irrealistici, o percepita come eccessivamente distante, può infatti risultare demotivante e ostacolare significativamente il processo di apprendimento morale, fino a comprometterne l'efficacia (Han 2017; Henderson 2023; Schindler, Zink, Windrich, Menninghaus 2013). Ciò spiega perché l'ammirazione sia strettamente connessa ai processi di apprendimento morale ed educativo: essa non paralizza l'agente, ma lo mobilita. *L'emulazione*, difatti, rappresenta il momento dinamico dell'esemplarismo morale, in cui il riconoscimento emotivo dell'eccellenza si traduce in un processo di trasformazione pratica del sé. Non si tratta di una mera imitazione meccanica di singole azioni, bensì di un orientamento progressivo del carattere e delle disposizioni morali, mediato dalla riflessione e dalla valutazione contestuale dell'agente. Un ruolo centrale quindi gioca *l'agente esemplare*. Zagzebski ne identifica tre tipologie paradigmatiche, ciascuna associata a una virtù specifica: *l'eroe*, che eccelle nel *coraggio*; il *santo*, caratterizzato dalla *carità* o da una forma di amore disinteressato; e il *saggio*, che si distingue per la sua *saggezza pratica* (*phronesis*).

Affinché un esemplare possa funzionare efficacemente come catalizzatore morale, la letteratura recente individua almeno tre requisiti fondamentali: *riconoscibilità*, *rilevanza* e *raggiungibilità* (Han 2017, 2022 e 2026; Henderson, 2023; Zagzebski 2017; Szutta 2019). Tali condizioni

non operano in modo indipendente, ma concorrono congiuntamente a rendere possibile il passaggio dall'esperienza emotiva dell'ammirazione al processo pratico dell'emulazione.

La *riconoscibilità*, discussa principalmente da Zagzebski (2017), riguarda il modo in cui un esemplare viene individuato come tale. Secondo l'autrice, l'identificazione dell'esemplare non avviene primariamente attraverso un'inferenza razionale o l'applicazione di criteri normativi astratti, bensì tramite una risposta emotiva immediata: l'ammirazione. In questo senso, l'ammirazione autentica funge da indicatore morale primario, segnalando la presenza di una bontà o eccellenza meritevole di attenzione e, potenzialmente, di emulazione. Senza questa risposta affettiva iniziale, la figura osservata difficilmente viene riconosciuta come moralmente saliente.

Il secondo requisito è la *rilevanza*, ampiamente trattata da Han (2016; 2022), e riguarda il grado di affinità percepita tra l'osservatore e l'esemplare. Tale affinità può riferirsi a vari fattori come il retroterra culturale, l'età, il contesto sociale o le esperienze di vita e risulta cruciale per rendere l'esemplare significativo rispetto alla quotidianità del soggetto. In assenza di rilevanza, l'esemplare può essere ammirato, ma difficilmente viene percepito come una guida concreta per l'azione.

Infine, la *raggiungibilità* (*attainability*), analizzata da Han (2017) e discussa anche da Henderson (2023), concerne la percezione che l'eccellenza incarnata dall'esemplare possa essere realisticamente perseguita attraverso uno sforzo ragionevole. Un modello morale è efficace se e solo se il soggetto ritiene che le virtù o i comportamenti osservati siano, almeno in linea di principio, alla sua portata. Quando l'esemplare è percepito come troppo distante o come portatore di standard irrealistici, l'effetto emulativo può risultare compromesso, generando reazioni demotivanti, paralisi morale.

In sintesi, perché un esemplare possa svolgere un ruolo formativo efficace, deve essere: (i) riconoscibile, ossia identificabile come moralmente eccellente attraverso una risposta emotiva appropriata; (ii) rilevante, in quanto percepito come vicino e significativo rispetto alla vita dell'osservatore; e (iii) raggiungibile, cioè capace di ispirare un percorso di emulazione realistico e motivante. L'assenza anche di uno solo di questi requisiti rischia di compromettere il potenziale trasformativo dell'esemplarità morale.

Lo stato dell'arte sembra orientarsi verso un ampliamento della categoria di esemplare, includendo figure non canoniche, ma fortemente attuali, come gli influencer morali (Vaccarezza, Croce, Liberti 2024), capaci di esercitare un impatto significativo sulla formazione delle sensibilità morali e delle pratiche quotidiane degli individui. Altro significativo

esempio di ampliamento della rosa degli esemplari è rappresentato dal lavoro di Croce (2020), che mira a includere figure moralmente più realistiche e pedagogicamente efficaci, come gli esemplari encratici e gli illuminatori di ingiustizia. I primi sono individui che agiscono in conformità con la ragione pur sperimentando sentimenti contrari ad essa; proprio questa tensione interna, lungi dall'indebolirne il valore morale, ne accresce l'efficacia educativa, poiché consente ai novizi morali di immedesimarsi in soggetti impegnati in lotte morali autentiche, più accessibili della perfezione spesso irraggiungibile del santo. I secondi, invece, svolgono una funzione eminentemente critica: rendono visibili relazioni di oppressione, processi di *invisibilizzazione* e forme di ingiustizia epistemica o morale all'interno delle comunità, stimolando in chi li ammira una riflessione attenta sulle condizioni delle vittime e motivando un cambiamento di atteggiamento orientato alla trasformazione sociale. Altro significativo contributo all'ampliamento della categoria esemplare è apportato da Henderson (2026), che sottolinea come sia psicologicamente irrealistico per un novizio ammirare ed emulare l'atteggiamento virtuoso degli esemplari. Per ovviare a questo problema ripensa l'emulazione in termini più sostenibili e indirizzata a soggetti alla portata dei novizi come genitori ed insegnanti.

Tuttavia, è opportuno osservare come tutti questi ampliamenti tendano a muoversi prevalentemente su un piano orizzontale, dove tutti gli esemplari sono solo ed unicamente buoni, senza mettere realmente in discussione il dominio valoriale di riferimento. L'attenzione continua, infatti, a concentrarsi su figure collocate in uno spazio "illuminato" e positivo, in cui il soggetto è chiamato a esperire prevalentemente emozioni piacevoli rimanendo così apparentemente al riparo da rischi morali.

Eppure, l'esemplarismo morale, come ogni teoria etica, non è esente da criticità. Un'eccessiva enfasi sulla positività e sull'ammirazione può facilmente sfociare in forme di idolatria servile o di venerazione dogmatica, con il rischio di compromettere l'autonomia morale del soggetto (Zagzebski 2017, p. 46; Kidd 2018, p. 384). In questo contesto, Kidd (2018) individua un problema ricorrente nella narrazione degli esemplari, definito *bright-siding*: la tendenza a enfatizzare esclusivamente i tratti positivi di una figura morale, occultandone le ambiguità, le fragilità o le zone d'ombra. Una tale idealizzazione produce spesso un'ammirazione acritica e superficiale, incapace di confrontarsi con la complessità reale dell'esperienza morale umana. L'esemplare viene così trasformato in un modello irrealistico e statico, più oggetto di venerazione che di autentica riflessione etica, indebolendo proprio quella funzione formativa che l'esemplarismo intende promuovere.

È proprio attraverso queste crepe che si intravede la possibilità di un'ulteriore espansione della teoria esemplarista, non più soltanto oriz-

zontale, ma verticale: un ampliamento che non si limiti a moltiplicare le figure luminose dell'eccellenza morale, ma che affondi lo sguardo nei vizi. In questo spazio meno rassicurante, l'esemplarità non coincide più con il compimento della moralità stessa, ma con la capacità di rendere visibili le tensioni, le ambivalenze e le fratture che attraversano l'esperienza morale ordinaria, i vizi. Se l'ammirazione ha tradizionalmente costituito la porta d'accesso privilegiata all'esemplarità, è lecito domandarsi se anche emozioni meno celebrate come il disagio, la disapprovazione, l'invidia, la ripugnanza, il disgusto o il turbamento morale, possano svolgere una funzione epistemica e formativa analoga. L'incontro con figure moralmente problematiche non suscita infatti soltanto rifiuto, ma può attivare processi di riflessione, confronto e presa di distanza critica, aprendo la possibilità una crescita morale positiva.

3. Il ruolo epistemico e morale delle emozioni negative

Sin dai primi anni di vita, gli individui sono esposti a figure moralmente problematiche. Cartoni animati, romanzi, film e, più in generale, l'esperienza quotidiana presentano costantemente agenti di dubbia moralità, le cui azioni e disposizioni caratteriali si collocano al di fuori degli ideali etici condivisi. L'incontro con tali figure viziose suscita spesso una risposta di tipo repulsivo o, più silenziosamente, attiva un processo riflessivo interno che contribuisce a chiarire, per via negativa, ciò che non si desidera essere. In questo senso, la presenza di agenti moralmente discutibili può svolgere una funzione formativa implicita, orientando il giudizio morale attraverso il contrasto.

Nonostante ciò, queste figure e le negative emozioni annesse, per quanto pervasive e in un certo senso ordinarie, tendono a essere escluse dai contesti formativi espliciti, in ragione dei rischi educativi che sembrano comportare. Da qui emerge una questione teorica centrale: è possibile riabilitare le emozioni negative? Può un agente vizioso e moralmente riprovevole assolvere a una funzione educativa, non come modello da imitare, ma come esempio di ciò che non si dovrebbe diventare?

L'esemplarismo morale, almeno nella sua formulazione più consolidata, sembra riservare piena cittadinanza esclusivamente al polo positivo dell'esperienza morale, privilegiando esemplari virtuosi ed emozioni positive come l'ammirazione. In questo quadro, emozioni negative ed esemplari negativi appaiono difficilmente integrabili nel dominio morale. Tuttavia, sebbene *Exemplarist Moral Theory* (2017) sia costruita prevalentemente attorno all'ammirazione e all'eccellenza morale, Zagzebski fornisce strumenti teorici sufficientemente flessibili per identificare, valutare e classificare anche il disvalore morale. La sua impalcatura concet-

tuale, pur fondata su emozioni di segno positivo, sembra infatti in grado di reggere anche in un contesto in cui l'attenzione si sposta dal possesso della virtù alla manifestazione del vizio. Procedere in questa direzione richiede tuttavia cautela e gradualità. È dunque opportuno muoversi per gradi, chiarendo innanzitutto il ruolo che le emozioni negative possono svolgere nel riconoscimento del disvalore morale e nel processo di formazione etica.

Il dibattito sul ruolo epistemico delle emozioni è ampio e articolato e non può essere qui affrontato nella sua interezza (Deonna, Teroni 2012; Brun, Doguoglu 2016; Brun, Kuenzle 2016). Tuttavia, ai fini del presente contributo, è necessario chiarirne almeno sinteticamente la portata teorica e la rilevanza epistemica. Le emozioni, in un contesto filosofico e psicologico contemporaneo, sono interpretate come reazioni a oggetti, eventi o stati di cose potenzialmente significativi o importanti per noi, radicate nei nostri bisogni e nelle nostre preoccupazioni (*cares and concerns*) (Brady 2013 e 2018; Muis, Chevrier & Singh 2018). Un primo punto di partenza consiste nel riconoscimento di alcune caratteristiche fondamentali comunemente attribuite alle emozioni nella letteratura contemporanea. In primo luogo, le emozioni comportano una dimensione esperienziale o fenomenica (*feel*), associata a specifiche attivazioni fisiologiche, sebbene con notevoli variazioni interindividuali. In secondo luogo, esse implicano una valutazione, manifestando tipicamente una valenza positiva o negativa. In terzo luogo, le emozioni possiedono un oggetto formale, ossia sono dirette verso ciò che le elicit. In quarto luogo, possono essere appropriate o inappropriate (*fit/unfit*), nella misura in cui risultano conformi o meno al loro oggetto formale di riferimento. Infine, le emozioni possono essere sostenute da ragioni, nel senso che è possibile essere giustificati o meno nel provarle (Engel 2019).

Già a partire da questi presupposti di base risulta evidente quanto sia teoricamente problematico escludere le emozioni dal dominio della conoscenza, come se fosse possibile ignorarne il contributo epistemico. Le emozioni svolgono infatti un ruolo cruciale nell'orientare l'attenzione verso oggetti ed eventi rilevanti: esse ci attirano verso ciò che percepiamo come mancante o significativo oppure segnalano con forza la presenza di un'ingiustizia, suscitando rabbia o indignazione. Il loro valore epistemico risiede, in primo luogo, nella capacità di avvisarci della presenza di elementi dotati di elevato valore, a un costo cognitivo relativamente basso. In assenza di emozioni capaci di rendere salienti tali oggetti o avvenimenti, il soggetto rischierebbe una forma di "cecità parziale" rispetto a ciò che merita attenzione epistemica (Brady 2013, p. 16).

In questo senso, le emozioni rendono la conoscenza significativa per l'agente e per la sua vita sociale (Candiotto 2019b). Esse sembrano essere

in grado di svolgere una funzione che la sola ragione fatica ad assolvere: stabilire quali aspetti della percezione e del ragionamento risultino effettivamente degni di considerazione (Majeed 2019; Brady 2013). Le emozioni operano infatti come meccanismi di selezione, limitando la quantità di informazioni rilevanti, le inferenze effettivamente tratte da un insieme potenzialmente infinito e le opzioni praticabili tra cui scegliere, consentendo così un significativo risparmio di risorse cognitive.

Le emozioni svolgono un ruolo decisivo nei processi di apprendimento, incidendo su più livelli. Nella pianificazione, ad esempio, possono portare a rivedere o ridimensionare gli obiettivi, come accade quando l'ansia spinge verso traguardi più semplici (Muis, Chevrier & Singh 2018). Sul piano motivazionale, influenzano il bisogno di cognizione favorendo un'elaborazione più profonda, oppure il bisogno di chiusura, orientando verso risposte rapide per ridurre l'incertezza. Allo stesso tempo, emozioni come curiosità e confusione attivano strategie cognitive e metacognitive più sofisticate, stimolando il pensiero critico. Tuttavia, il loro impatto sui risultati dell'apprendimento è ambivalente: possono facilitarlo, guidando l'attenzione su aspetti rilevanti, oppure ostacolarlo quando saturano le risorse cognitive, come nel caso di noia o frustrazione prolungata. Infine, contribuiscono alla revisione delle credenze, incidendo sulle convinzioni epistemiche e sulla percezione di controllo e valore da parte del discente. (Muis, Chevrier & Singh 2018)

In quanto modelli di salienza¹ (*salience*) (Mun 2019; Brun, Doguoglu 2016; Brun Kuenzle 2016), le emozioni catturano e orientano l'attenzione verso ciò che è maggiormente rilevante per l'agente, facilitando l'affrontare problemi concreti e superare situazioni di immobilismo decisionale, in cui la razionalità, da sola, non riesce a indicare una via d'uscita. In tal senso, le emozioni non si limitano a facilitare l'acquisizione della conoscenza, ma veicolano attivamente informazioni conoscibili (Mun 2019).

All'interno di questa cornice teorica, le emozioni assolvono almeno due funzioni fondamentali nei processi socio-cognitivi che conducono alla conoscenza: (i) motivano l'individuo a intraprendere un percorso di ricerca e riflessione e (ii) costituiscono una componente integrata delle virtù intellettuali. Per quanto riguarda il primo aspetto, Candiotta sottolinea come le emozioni siano in grado di "rendere il processo di indagine attraente" e di "nutrire la nostra motivazione all'acquisizione della conoscenza" (Candiotta 2019a, p. 4). Più in generale, Candiotta (2019a, p. 7) individua cinque principali funzioni epistemiche delle emozioni: (1) una funzione motivazionale, in quanto spingono il soggetto a cercare,

¹ La salienza è il meccanismo attraverso cui le emozioni dirigono l'attenzione verso informazioni rilevanti nel mondo, permettendo al soggetto di filtrare la massa potenzialmente infinita di dati ambientali (Mun 2019).

acquisire o rivedere conoscenze; (2) una funzione di salienza e rilevanza, che consente di discernere quali informazioni siano importanti in un determinato contesto; (3) una funzione di accesso a fatti e credenze, diretto o indiretto; (4) un contributo non proposizionale alla conoscenza e alla comprensione; e (5) una funzione di efficienza epistemica, rendendo i processi cognitivi più rapidi ed economicamente sostenibili.

Alla luce di quanto detto, risulta evidente che non vi è alcuna ragione teorica per circoscrivere il ruolo epistemico delle emozioni al solo polo positivo dell'esperienza affettiva. Le funzioni fin qui descritte (salienza, motivazione, accesso a fatti e credenze, efficienza epistemica) non sono prerogativa esclusiva di emozioni piacevoli o socialmente valorizzate, ma caratterizzano in modo altrettanto significativo le emozioni negative. Anzi, in molti casi, sono proprio queste ultime a svolgere una funzione epistemica particolarmente incisiva nel dominio morale.

Emozioni quali indignazione, disgusto morale, rabbia, disapprovazione o invidia attirano l'attenzione su violazioni normative, asimmetrie di valore o mancanze rilevanti, segnalando con forza la presenza di un disvalore morale. In quanto modelli di salienza, esse orientano lo sguardo dell'agente non verso ciò che merita approvazione, ma verso ciò che richiede una presa di distanza critica. In questo senso, le emozioni negative non rappresentano semplici interferenze irrazionali nel giudizio morale, bensì strumenti epistemici capaci di rendere visibili aspetti dell'esperienza che la deliberazione puramente razionale rischierebbe di trascurare. Inoltre, le emozioni negative possiedono una peculiare forza motivazionale. Se le emozioni positive tendono a orientare l'agente verso l'imitazione e l'adesione, quelle negative sollecitano processi di revisione, resistenza e delimitazione del sé morale. Esse non motivano primariamente a "essere come", ma a "non essere come", svolgendo una funzione formativa per contrasto. In tal modo, contribuiscono alla costruzione dell'identità morale attraverso l'esclusione deliberata di tratti, comportamenti o disposizioni ritenuti inaccettabili.

Questo ruolo epistemico e motivazionale consente inoltre di comprendere come le emozioni negative possano facilitare l'accesso a forme di conoscenza morale non pienamente proposizionali. Il turbamento morale, il disagio o la repulsione non sempre si traducono immediatamente in giudizi articolati, ma veicolano una comprensione pratica e situata del disvalore, che precede e spesso guida l'elaborazione concettuale. In tal senso, esse contribuiscono non solo alla conoscenza di ciò che è moralmente rilevante, ma anche alla comprensione di ciò che è moralmente inaccettabile.

Alla luce di queste considerazioni, le emozioni negative appaiono pienamente integrate nei processi epistemici che strutturano la vita morale.

Esse non si limitano a segnalare errori o deviazioni, ma svolgono un ruolo costruttivo nel delineare i confini normativi entro cui l'agente orienta la propria azione. È proprio a partire da questa funzione che diventa teoricamente legittimo interrogarsi sullo statuto degli agenti che tali emozioni elicitano e sul possibile ruolo degli esemplari negativi all'interno di una teoria esemplarista estesa.

4. Esemplarità negativa: l'educazione nel vizio

A seguire con quanto sostenuto, anche ciò che si presenta come moralmente riprovevole può possedere un valore formativo. Come già argomentato, le emozioni negative, quali disgusto, indignazione, tristezza o ripugnanza, svolgono una funzione di segnalazione morale: attirano l'attenzione, sollecitano la riflessione e orientano il giudizio di valore. In questo senso, l'esperienza emotiva negativa può veicolare una forma di conoscenza morale tutt'altro che trascurabile.

Quando proviamo repulsione nei confronti di agenti che incarnano vizi morali marcati, tendiamo infatti a rafforzare, *per contrasto*, la nostra preferenza per le virtù corrispondenti. Per riprendere l'esempio precedentemente citato di Ebenezer Scrooge, sicuramente da annoverare tra gli esemplari morali negativi, la sua avarizia, il suo isolamento emotivo e la sua incapacità di entrare in relazione con gli altri suscitano nello spettatore un senso di rifiuto e disagio. È attraverso questa risposta emotiva che Scrooge assume un valore morale e profondamente educativo: non invita all'imitazione, ma orienta il novizio per contrasto, evidenziando la desiderabilità di virtù come la generosità, la compassione e l'apertura verso gli altri. L'educazione morale non si esaurisce così nel lieto fine delle narrazioni edificanti, ma si struttura soprattutto nel percorso che conduce a esso, attraverso l'esposizione a comportamenti che generano disagio o rifiuto. Proprio tali reazioni possono innescare un processo di rielaborazione dei contenuti morali, dei valori e dell'identità personale, orientando il soggetto verso ciò che ritiene desiderabile evitare. Questo meccanismo formativo presuppone la presenza di agenti che possono essere definiti *esemplari negativi*. In tale prospettiva, l'esemplarità negativa non consiste nella possibilità di emulazione diretta, ma nella capacità di rendere manifesta, attraverso l'esperienza emotiva ed estetica, la necessità della coltivazione della virtù. Gli agenti negativi non fungono da modelli da imitare, bensì da figure-limite che chiariscono, per via negativa, i confini dell'agire moralmente accettabile.

Nel contesto del dibattito sull'esemplarismo Kidd (2019) ha sottolineato l'importanza della dimensione estetica dell'esemplarità, considerandola una componente essenziale nei processi di autocoltivazione morale.

La bellezza morale che caratterizza gli esemplari virtuosi genera un'attrazione esteticamente connotata, osservabile anche nei gesti, nelle posture e nelle espressioni corporee: un sorriso autentico o un atto di generosità possono suscitare ammirazione in quanto manifestazioni visibili della virtù. Tale attrazione può essere descritta come una forma di ammirazione estetico-morale, ossia un'emozione che riconosce la bellezza della virtù così come essa si manifesta nel mondo sensibile.

Il medesimo ragionamento può tuttavia essere applicato in senso inverso. Anche l'esperienza della bruttezza morale può svolgere una funzione educativa. Così come l'ammirazione riflessiva nei confronti dell'esemplare virtuoso contribuisce all'orientamento morale, allo stesso modo una ripugnanza riflessiva nei confronti del vizio può favorire la chiarificazione del proprio assetto valoriale. Questa impostazione consente di riconsiderare alcuni concetti centrali della teoria esemplarista, quali riconoscibilità, rilevanza e raggiungibilità. Solo la compresenza di questi tre requisiti permette infatti a un esemplare di funzionare come autentico catalizzatore morale, capace non solo di suscitare una reazione emotiva, ma anche di orientare concretamente la formazione etica del soggetto.

Applicare tali criteri agli esemplari negativi si rivela non solo possibile, ma anche teoricamente fecondo. In primo luogo, gli agenti negativi possono essere riconosciuti emotivamente in virtù dei vizi che incarnano. Se l'ammirazione segnala la presenza della virtù, emozioni epistemicamente cariche come il disprezzo, che Zagzebski individua come il contrario dell'ammirazione morale, il disgusto morale, la riprovazione o l'indignazione segnalano invece forme paradigmatiche di disvalore. Tali emozioni rendono salienti agenti che funzionano come esempi di ciò che è moralmente disfunzionale. Per quanto riguarda la rilevanza, un esemplare negativo risulta tanto più istruttivo quanto più è percepito come vicino al mondo dell'osservatore. La somiglianza contestuale rafforza la funzione di monito: una figura viziosa che condivide il nostro ambiente sociale o culturale rende il tratto vizioso più credibile e personale, mentre modelli eccessivamente distanti rischiano di apparire caricaturali o irreali. Infine, il criterio della raggiungibilità rappresenta il punto più delicato. Se l'agente negativo è percepito come eccessivamente mostruoso o patologico, difficilmente potrà svolgere una funzione educativa. Se invece il vizio è rappresentato come realisticamente accessibile, l'identificazione riflessiva diventa possibile, favorendo la consapevolezza che il mancato esercizio della virtù opposta può condurre a esiti moralmente indesiderabili. Proprio perché ordinari e socialmente tollerati, alcuni fallimenti morali risultano particolarmente istruttivi.

Rimane però aperta una questione. Con la sostituzione dell'esemplare positivo con uno negativo, che comporta il cambiamento di segno in

sensu *negativo* di ciò che viene suscitato, come possiamo emulare la virtù di un agente che non la esemplifica? L'impiego delle emozioni negative in ambito morale risulta concettualmente meno problematico rispetto all'inclusione di agenti viziosi all'interno di un paradigma educativo. In entrambi i casi, tuttavia, è necessario compiere uno scarto teorico rispetto alla concezione tradizionale dell'emulazione, ampliandola fino a includere una forma di apprendimento "per contrasto".

Nel modello esemplarista delineato da Zagzebski (2017), il processo è lineare: l'agente osserva un esemplare virtuoso, prova ammirazione e, attraverso tale emozione positiva, è motivato all'emulazione. La virtù è riconosciuta, desiderata e imitata. Il caso degli *esemplari negativi*, invece, intesi come soggetti che incarnano in modo paradigmatico uno o più vizi, è più articolato, ma teoricamente fecondo. La loro osservazione suscita emozioni negative, come disgusto, indignazione o tristezza, che non conducono all'imitazione, bensì a una presa di *distanza riflessiva*. In questo scenario, l'orientamento verso la virtù non avviene per attrazione diretta, ma per opposizione consapevole al vizio osservato.

L'emulazione per contrasto può essere descritta come un processo articolato: una reazione emotiva negativa attiva l'attenzione morale; il vizio viene identificato e valutato criticamente; si genera uno scostamento intenzionale dal modello negativo e, parallelamente, un rafforzamento del valore della virtù opposta; infine, questa viene assunta come oggetto di emulazione. In tal senso, il vizio può essere inteso come il "negativo fotografico" della virtù, una figura che, pur priva di attrattiva morale, contribuisce a rendere più nitidi i contorni di ciò che è buono e desiderabile. Se l'emulazione proposta da Zagzebski può essere definita attrattiva, quella qui delineata può essere caratterizzata come *emulazione repulsiva o per contrasto*.

Questa prospettiva solleva due questioni centrali per la teoria dell'esemplarità: quale tipo di imitazione sia appropriato attendersi dagli esemplari e come l'emulazione per contrasto possa interagire con i tre criteri fondamentali dell'esemplarità morale – riconoscibilità, rilevanza e raggiungibilità. A tal fine, risulta utile il contributo di Vaccarezza (2020b), che distingue tre modelli classici di esemplarità: platonico, stoico e aristotelico.

Il modello platonico si basa sulla relazione modello-copia, in cui il modello possiede un carattere di universalità. Questa forma di esemplarità ha un rilievo primariamente metafisico ed epistemologico, e solo in senso derivato morale. L'esemplare universale funge da fondamento ontologico che, per sua stessa natura, richiama la prassi umana a conformarsi ad esso (Vaccarezza 2020b, p. 2). Il modello stoico concentra invece l'attenzione sull'imitazione di un singolo individuo, spesso identificato come il "santo". L'imitazione, in questo caso, consiste nell'a-

dattarsi alla vita di una persona particolare. Il santo “socratico” segue ingiunzioni morali radicali e senza compromessi; la sua natura estrema può essere imitata solo letteralmente, e gli sforzi di emulazione sono destinati, almeno in parte, al fallimento, potendo aspirare soltanto a una forma proporzionata di imitazione (Vaccarezza 2020b, p. 6). Infine, il modello aristotelico è centrato sulla *phronesis*. L'esemplare non si affida a principi universali astratti, ma possiede una sensibilità morale che gli consente di deliberare, caso per caso, secondo retta ragione e di cogliere il giusto mezzo. Egli incarna una rappresentazione della “buona vita” orientata alla bellezza, che permette l'enumerazione delle virtù e manifesta la capacità di deliberazione corretta per il raggiungimento della verità pratica. Il *phronimos* non è una guida dettagliata all'azione, bensì un modello di sensibilità e di efficacia deliberativa per l'agire moralmente bene (Vaccarezza 2020b, p. 7). Tali modelli, lungi dall'essere alternativi, possono essere intesi come strumenti formativi adatti a differenti fasi dello sviluppo morale.

Traslando questa impostazione nel contesto dell'esemplarità negativa, è possibile sostenere che anche i modelli viziosi debbano essere selezionati e calibrati in base al grado di maturità dell'osservatore. Per il principiante, figure caratterizzate da vizi macroscopici e inequivocabili favoriscono un'emulazione per contrasto immediata; per soggetti più maturi, invece, modelli negativi più ambigui o socialmente legittimati, come quelli segnati da narcisismo, ambizione o egocentrismo, consentono di affinare il discernimento morale e di riconoscere forme di vizio meno evidenti.

In questo quadro, i criteri dell'esemplarità vengono riformulati: Nel caso dell'emulazione attrattiva la *riconoscibilità* viene attraverso l'ammirazione immediata: il soggetto percepisce l'agente come portatore di virtù chiaramente identificabili e meritevoli di essere perseguite. Nell'emulazione per contrasto invece il meccanismo si innesca grazie alla capacità di identificare con altrettanta chiarezza il vizio, riconoscendo implicitamente la virtù opposta. Quindi la riconoscibilità non passa solo per l'ammirazione, ma per una risposta emotiva negativa come il disgusto e l'indignazione o rifiuto, che segnala ciò che non si vuole diventare rendendo comunque presente e distinguibile la direzione virtuosa. Per ciò che concerne la *rilevanza*, dobbiamo prendere in considerazione il fatto che l'emulazione può produrre apprendimento morale se il modello, positivo o negativo che sia, appare inserito in un contesto percepito come vicino all'osservatore. Nel caso di un esemplare virtuoso, la rilevanza si manifesta nella percezione di tratti comuni, affinità culturali o esperienziali. Per gli esemplari negativi la rilevanza si traduce nella possibilità di immaginare scenari concreti in cui si potrebbe incorrere negli stessi vizi o errori più il contesto appare familiare, più la lezione per contrasto

diventa pregnante. In ultima analisi vi è la *raggiungibilità*. L'emulazione attrattiva funziona quando le virtù dell'esemplare appaiono difficili ma non impossibili da acquisire: la sfida percepita stimola lo sforzo senza sfociare nello scoraggiamento. L'emulazione per contrasto vede la raggiungibilità declinata come possibilità concreta di evitare i comportamenti viziosi osservati e di sviluppare in sé le virtù opposte. In questo caso non si tratta tanto di raggiungere un modello positivo quanto di allontanarsi da uno negativo, avvicinandosi progressivamente alla condizione virtuosa tramite una comprensione complessa dei valori e delle possibilità di agire morale.

5. Conclusione

In conclusione, occorre precisare che quanto proposto costituisce un tentativo di ampliare la struttura teorica dell'esemplarismo morale, includendo anche forme di esemplarità negativa, senza per questo attribuire al vizio alcuna valenza positiva o normativa. L'obiettivo non è incentivare, giustificare o rendere desiderabile il comportamento vizioso, ma riconoscere che il vizio rappresenta una presenza costante e strutturale della vita morale ordinaria. Proprio in quanto inevitabile, esso può, se adeguatamente mediato, essere assunto come occasione di apprendimento e di crescita morale, anziché essere semplicemente rimosso o ignorato.

Si è cercato di mostrare come non solo gli agenti virtuosi, ma anche quelli viziosi possano svolgere una funzione formativa, a condizione che siano emotivamente riconoscibili, contestualmente rilevanti e cognitivamente accessibili. In questo quadro, le emozioni negative non vengono intese come ostacoli alla formazione morale, bensì come risorse epistemiche e motivazionali capaci di orientare criticamente il soggetto verso il bene attraverso la riflessione sul male. Disgusto, indignazione o riprovazione morale, se inserite in un contesto riflessivo adeguato, possono favorire una chiarificazione dei valori e un rafforzamento della preferenza per la virtù per contrasto. Ciò non implica, tuttavia, che tale approccio sia esente da rischi. Come accade anche nel caso dell'esemplarità positiva, il percorso educativo può incorrere in distorsioni: l'ammirazione può degenerare in idealizzazione acritica, così come l'esposizione al vizio può tradursi in assuefazione, fascinazione o cinismo morale; l'identificazione con l'agente negativo può risultare eccessiva, oppure il confine tra comprensione critica e normalizzazione del comportamento vizioso può divenire opaco. Tali rischi, tuttavia, non costituiscono una ragione sufficiente per escludere l'esemplarità negativa dal quadro teorico, così come i rischi dell'ammirazione non hanno mai giustificato l'abbandono dei modelli virtuosi.

Al contrario, eliminare sistematicamente le emozioni negative e gli esemplari negativi dalla teoria dell'educazione morale per timore dell'errore comporterebbe un significativo impoverimento dell'impianto teorico stesso. Una teoria morale che intenda confrontarsi seriamente con l'esperienza umana non può limitarsi a un dominio idealizzato della virtù, ma deve fare i conti anche con il fallimento, la devianza e l'errore. In questa prospettiva, l'esemplarismo può essere inteso come una teoria più completa e realistica della formazione morale, capace di valorizzare tanto i modelli positivi da emulare quanto quelli negativi da cui prendere le distanze, entrambi potenzialmente fecondi se integrati in un percorso di riflessione critica e di deliberazione pratica.

Bibliografia

- Algoe, S.B., Haidt, J. (2009). *Witnessing excellence in action: The 'other-praising' emotions of elevation, gratitude, and admiration*, in "The Journal of Positive Psychology", a. IV, n. 2, pp. 105-127.
- Archer, A. (2019). *Admiration and motivation*, in "Emotion Review", a. XI, n. 2, pp. 140-150.
- Brady, M.S. (2013). *Emotional Insight: The Epistemic Role of Emotional Experience*. Oxford University Press, Oxford. (2018) *Suffering and Virtue*. Oxford University Press, Oxford.
- Brooks, E., Coates, O., Gulliford, L. (2024). *The use of biographical narratives in exemplarist moral education*, in "Journal of Moral Education", a. LIII, n. 1, pp. 176-194.
- Brun, G., Doguoglu, U. (a cura di) (2016). *Epistemology and Emotions*. Routledge, London.
- Brun, G., Kuenzle, D. (2016). *A new role for emotions in epistemology?*, in Brun, G., Doguoglu, U. (a cura di), *Epistemology and Emotions*, Routledge, London, pp. 1-31.
- Candiotto, L. (2019a). *From Philosophy of Emotion to Epistemology: Some Questions About the Epistemic Relevance of Emotions*, in Candiotto, L. (a cura di) *The Value of Emotions for Knowledge*, Palgrave Macmillan, Cham, pp. 3-24. (2019b). *Emotions In-Between: The Affective Dimension of Participatory Sense-Making*, in Candiotto, L. (a cura di) *The Value of Emotions for Knowledge*. Palgrave Macmillan, Cham, pp. 235-260.
- Croce, M. (2019). *Exemplarism in moral education: Problems with applicability and indoctrination*, in "Journal of Moral Education", a. XLVIII, n. 3, pp. 291-302. (2020). *Moral exemplars in education: a liberal account*, in "Ethics and Education", a. XV, n. 2, pp. 186-199.
- Croce, M., Liberti, M., Vaccarezza, M.S. (2024) *The power of fame. Celebrities and influencers as moral exemplars*, in Robb, C., Archer, A., Dennis, M. (a cura di), *Philosophy of Fame and Celebrity*, Bloomsbury, London, pp. 135-161.
- Deonna, J., Teroni, F. (2012). *The Emotions: A Philosophical Introduction*. Routledge, London.

- Engel, P. (2019). *The Grapes of Wrath and Scorn*, in Candiottio, L. (a cura di), *The Value of Emotions for Knowledge*, Palgrave Macmillan, Cham, pp. 215-232.
- Han, H. (2016). *Attainable and relevant moral exemplars as powerful sources for moral education: From vantage points of virtue ethics and social psychology*, discorso tenuto al 4th Annual Jubilee Centre for Character and Virtues Conference, Oriel College, Oxford University, 7-9 gennaio 2016, <https://www.jubileecentre.ac.uk/wp-content/uploads/2023/07/Han-Hyemin.pdf>
- Han, H., Kim, J., Jeong, C., Cohen, G.L. (2017). *Attainable and relevant moral exemplars are more effective than extraordinary exemplars in promoting voluntary service engagement*, in "Frontiers in Psychology", 8:283.
- Han, H., Workman, C.I., May, J., Scholtens, P., Dawson, K.J., Glenn, A.L., & Meindl, P. (2022). *Which moral exemplars inspire prosociality?*, in "Philosophical Psychology", a. XXXV, n. 7, pp. 943-970.
- Han, H., Dawson, K.J. (2024) *Relatable and attainable moral exemplars as sources for moral elevation and pleasantness*, in "Journal of Moral Education", a. LIII, n. 1, pp. 14-30.
- Henderson, E. (2023). *Entangled phronesis and the four causes of emulation: Developmental insights into role modelling*, in "Theory and Research in Education", a. XXI, n. 3, pp. 264-283. (2024) *The educational salience of emulation as a moral virtue*, in "Journal of Moral Education", a. LIII, n. 1, pp. 73-88. (2026) *Rethinking Emulation: Why Zagzebski's Account of Admiration qua Exemplarism Falls Short as a Moral Developmental Theory*, in "The Journal of Value Inquiry", a. LX, n. 1, pp. 181-198.
- Kidd, I.J. (2018). *Adversity, wisdom, and exemplarism*, in "The Journal of Value Inquiry", a. LII, n. 4, pp. 379-393. (2019) *Admiration, attraction and the aesthetics of exemplarity*, in "Journal of Moral Education", a. XLVIII, n. 3, pp. 369-380.
- Klimstra, T.A., Archer, A., Reitz, A.K., Chung, J.M., Engelen, B. (2023) *There goes my hero: The role of exemplars in identity formation*, in "Human Development", a. LXVII, n. 3, pp. 154-169.
- Kotsonis, A. (2020) *On the limitations of moral exemplarism: Socio-cultural values and gender*, in "Ethical Theory and Moral Practice", a. XXIII, pp. 223-235.
- Kristjánsson, K. (2015). *Aristotelian Character Education*. Routledge, London.
- Muis, K.R., Chevrier, M., & Singh, C.A. (2018) *The role of epistemic emotions in personal epistemology and self-regulated learning*, in "Educational Psychologist", a. LIII, n. 3, pp. 165-184.
- Majeed, R. (2019). *What Can Information Encapsulation Tell Us About Emotional Rationality?*, in Candiottio, L. (a cura di), *The Value of Emotions for Knowledge*, Palgrave Macmillan, Cham, pp. 51-69.
- Mun, C. (2019). *How Emotions Know: Naturalizing Epistemology via Emotions*, in Candiottio, L. (a cura di), *The Value of Emotions for Knowledge*. Palgrave Macmillan, Cham, pp. 27-50.
- Osman, Y. (2019). *The significance in using role models to influence primary school children's moral development: Pilot study*, in "Journal of Moral Education", a. XLVIII, n. 3, pp. 316-331.
- Robinson, O.C., Dunn, A., Nartova-Bochaver, S., Bochaver, K., Asadi, S., Khosravi, Z., Yang, Y. (2016). *Figures of admiration in emerging adulthood: A*

- four-country study*, in “Emerging Adulthood”, a. IV., n. 2, pp. 82-91.
- Schindler, I., Zink, V., Windrich, J., Menninghaus, W. (2013). *Admiration and adoration: Their different ways of showing and shaping who we are*, in “Cognition & Emotion”, a. XXVII, n. 1, pp. 85-118.
- Szutta N. (2019). *Exemplarist moral theory. Some pros and cons*, in “Journal of Moral Education”, a. XLVIII, n. 3, pp. 280-290.
- Tachibana, K. (2019). *Nonadmirable moral exemplars and virtue development*, in “Journal of Moral Education”, a. XLVIII, n. 3, pp. 346-357.
- Vaccarezza, M.S. (2020a). *Esempi morali: tra ammirazione ed etica delle virtù*, Il Mulino, Bologna. (2020b). *Paths to flourishing: ancient models of the exemplary life*, in “Ethics and Education”, a. XV, n. 2, pp. 144-157.
- Zagzebski, L.T. (2004) *Divine motivation theory*. Cambridge University Press, Cambridge. (2006). *The Admirable Life and the Desirable Life*, in Chappell, T. (a cura di), *Values and Virtues: Aristotelianism in Contemporary Ethics*, Oxford University Press, Oxford, pp. 53-66. (2010) *Exemplarist virtue theory*, in “Metaphilosophy”, a. XLI, nn. 1-2, pp. 41-57. (2017) *Exemplarist Moral Theory*. Oxford University Press, Oxford.

Discussioni

**Il concetto di abitudine e il rapporto tra
abitudine e autonomia**

**The Concept of Habit and the Relation
Between Habit and Autonomy**

A cura di Federica Pitillo

Chiara Collamati*

Instituer la singularité.

La normativité de l'exemple chez Sartre

Abstract

This article examines the status of the examples used by Sartre in the manuscripts *Les racines de l'éthique* (1964) and *Morale et Histoire* (1965), interpreting them as an underlying yet profound dialogue with the concept of “institution” developed by Merleau-Ponty. Our hypothesis is that the examples not only constitute the driving force behind Sartre’s reflection on the normative (which, literally, enables it to move forward), but that they also indicate the primary place of the problem, the most appropriate space for examining the relationship between the universality of the norm and the singularity of its historical embodiment. The dialectical and materialist ethics that Sartre developed in the 1960s thus seems to find in the example, at the same time, one of its objects, a method, and a content.

Keywords

Sartre, Ethics, Example, Normativity, History.

Introduction

Sartre a toujours reconnu que ce fut Merleau-Ponty à lui avoir appris à penser la dialectique historique, à saisir le rapport entre événement et structure. Merleau-Ponty a su l’arracher à son « idéologie mégarienne du discontinu »¹, qui l’amenait à considérer ses propres conduites comme une création *ex-nihilo*, révocable à chaque instant grâce à la toute-puissance d’une volonté souveraine. Il n’est pas possible de retracer ici les étapes d’une amitié – à la fois personnelle, philosophique et politique – qui a lié les deux philosophes pendant trois décennies et qui a connu une brusque interruption en 1953. Toutefois, cette contribution voudrait montrer que « l’effet Merleau-Ponty » dans la pensée de Sartre s’étend

* Université de Liège

¹ J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty » [1961], *Revue Internationale de Philosophie*, n° 152-153, 1985, p. 20.

jusqu'à la moitié des années soixante, au moment où ce dernier aborde le problème du normatif et de l'institution. C'est comme si la blessure suscitée par la mort inattendue de l'ami (en mai 1961) avait poussé Sartre à s'installer sur un terrain qui n'était pas tout à fait le sien : celui qui avait été défriché par Merleau-Ponty dans la dernière phase de sa réflexion, lorsqu'il cherchait à réinvestir la notion husserlienne de *Stiftung* pour penser, tout à la fois, l'histoire personnelle, l'histoire collective et leur articulation éthico-politique. Dans cette perspective, les manuscrits rédigés par Sartre en 1964 et en 1965, intitulés respectivement *Les racines de l'éthique* et *Morale et Histoire*², sont traversés par un problème qui porte la trace de la philosophie merleau-pontienne³ : produire une intelligibilité de ce lieu opaque où la contingence expose sa propre rigueur, permettant à la singularité d'une expérience partagée d'acquiescer une force normative – d'inaugurer *une autre histoire*⁴.

I. Le statut de l'exemple dans l'éthique des années soixante

Il convient d'abord de préciser le statut particulier de ces textes : en tant que notes préparatoires pour des conférences, ils présentent une exposition adaptée à la communication orale et à un public relativement large. La structure de leur argumentation se présente, en effet, comme une mosaïque d'exemples : une collection de situations, cas d'espèce, faits divers, épisodes d'actualité tirés des journaux, événements de l'histoire récente, etc. La réflexion sartrienne semble se nourrir d'un ensemble hétérogène de circonstances particulières, qu'elle met en connexion les unes avec les autres, en s'intéressant tout particulièrement à la manière dont

² Une partie consistante du manuscrit de Cornell (1965) a été éditée par J. Simont et G. Cormann sous le titre « Morale et Histoire » (désormais MH), *Les Temps Modernes*, n° 632-634, 2005, p. 268-414. Une autre partie, inédite, est conservée au fond John Gerassi de la Beineke Library, Yale University (New Haven) sous le titre *Manuscrit Cornell. Notes for lecture on ethics prepared for Cornell University*. Le manuscrit de Rome contient les notes préparatoires pour la conférence que Sartre a prononcée le 23 mai 1964 à l'Institut Gramsci de Rome, à l'occasion du Colloque International « Morale e Società », rassemblant des intellectuels tels que C. Luporini, G. della Volpe, R. Garaudy, A. Schaff, K. Kosik et bien d'autres. Le texte a été établi et édité par J. Bourgaud et G. Cormann sous le titre « Les racines de l'éthique » (désormais RE), *Études sartriennes*, n° 19, 2015, p. 11-118.

³ Pour la justification et le développement d'une telle clé herméneutique, voir C. Collamati, *Le passé qui vient. Essai sur la philosophie politique de Jean-Paul Sartre*, Vrin, Paris 2024, en particulier p. 24-31.

⁴ On y trouve à plusieurs reprises, sous la plume de Sartre, la définition merleau-pontienne de l'histoire comme « milieu où une forme grevée de contingence ouvre soudain un cycle d'avenir et le commande avec l'autorité de l'institué », cf. M. Merleau-Ponty, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », in *Signes*, Folio-Gallimard, Paris 2001, p. 184.

des systèmes normatifs différents entrent en tension ou en conflit entre eux. Sans sous-estimer ces raisons conjoncturelles, il faut néanmoins interroger davantage le recours sartrien aux exemples, et se demander s'il ne tient pas à une exigence plus profonde, touchant au contenu même de sa réflexion, à savoir : le rapport entre, d'une part, le conditionnement historique et matériel qui pèse sur toute action et, d'autre part, la « possibilité inconditionnelle » qui définit la structure ontologique du normatif.

Selon notre lecture, les exemples constituent non seulement le moteur de la réflexion sartrienne sur le normatif (ce qui, littéralement, permet à celle-ci d'avancer), mais ils indiquent aussi *le lieu principal* du problème, l'espace le plus approprié pour interroger le rapport entre normativité et histoire, entre éthique et politique. On pourrait dire que l'éthique dialectique trouve dans l'exemple, tout à la fois, un de ses *objets*, une *méthode* et un *contenu*. Un *objet*, car l'exemple est analysé par Sartre comme une dimension spécifique du normatif, ayant la particularité d'être « objectivement efficace » sans passer par la contrainte. Il appartient (à côté des valeurs et des idéaux) aux formes de normativité sans obligation, c'est-à-dire à une typologie de normes que Sartre définit comme « non impératives ». Une *méthode*, car l'argumentation de Sartre se développe presque exclusivement à travers l'analyse des exemples. Un *contenu*, enfin, car l'exemple est ce qui permet de poser *le* problème au cœur de cette réflexion, à savoir « la nécessité d'établir les bases d'une dialectique de l'éthique *et* de l'histoire »⁵, sachant que, dans cette articulation, se joue la possibilité politique d'une autre forme de lien social.

Ainsi, plutôt que d'entériner l'échec inévitable de la morale « impossible et nécessaire », celle que Sartre n'a jamais réussi à écrire et à publier, nous proposons de lire cette mosaïque d'exemples comme la seule forme d'exposition possible d'une éthique matérialiste : la forme adéquate pour cet étrange objet théorique qui se révèle imperméable à tout geste critique et à toute fondation transcendantale, puisqu'il se situe dans ce lieu opaque de la pensée où *être* et *devoir être* ne font qu'un. La technique du fragment et de l'exemple expose une éthique qui n'est pas déductible de l'ontologie⁶, qui se dérobe à toute mise en forme systématisée, qui ne peut reposer sur des principes immuables ou sur une table de valeurs substantialisées. C'est comme si Sartre s'était efforcé d'extraire son éthique à partir d'une série de *pratiques situées*, grâce auxquelles les agents se sont transformés eux-mêmes en transformant les conditions matérielles de leur action. En ce sens, l'éthique n'a pas tellement à voir avec la « conversion du sujet », mais

⁵ MH, p. 386.

⁶ « L'ontologie ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales. Elle s'occupe uniquement de ce qui est, et il n'est pas possible de tirer des impératifs de ses indicatifs », *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 2008, p. 690.

plutôt avec la conversion de la facticité : celle-ci doit littéralement changer de signe, inverser sa direction et passer du statut de condition limitative de la liberté à celui de *moyen* de sa réalisation.

Au début de *Les racines de l'éthique*, Sartre explicite la méthode qu'il adoptera pour définir la structure du normatif, en la qualifiant de très simple : « description phénoménologique de l'objet [les conduites de moralité], analyse régressive de ses conditions de possibilité, ensuite, s'il y a lieu, synthèse progressive »⁷. Son objectif est de sélectionner et analyser ces objets sociaux spécifiques qui sont les « conduites de moralité » afin de montrer qu'elles partagent une certaine structure ontologique – à savoir la structure du normatif ou de « l'inconditionnalité »⁸. On pourrait se contenter des indications que Sartre lui-même fournit quant à sa démarche.

Cependant, ce qu'il dit vouloir faire en analysant tel ou tel exemple ne correspond pas nécessairement à ce qu'il fait avec, au moment où il les mobilise. Dans certains passages, l'exemple intervient comme un ajout, un simple supplément pour clarifier l'argumentation, sans qu'il favorise l'accès aux questions fondamentales de l'analyse du normatif. C'est le cas lorsque, après avoir longuement analysé un exemple, Sartre ajoute des précisions telles que : « l'analyse de cet exemple – sans nous donner accès aux questions fondamentales – nous permet cependant de cerner un certain aspect du normatif »⁹. Ou encore, lorsqu'il fait intervenir l'exemple de manière rapide, en le glissant cursivement dans son raisonnement, précédé d'expressions comme : « Pour ne prendre qu'un exemple », « ceci n'est qu'un exemple », jusqu'à inviter le lecteur à se méfier des exemples qu'il vient d'utiliser, car ils « risquent d'induire en erreur dans la compréhension de la structure du normatif »¹⁰. Cela ne l'empêche pas de reprendre, quelques lignes plus bas, l'analyse d'un autre exemple, pouvant occuper des dizaines de pages¹¹.

Pour comprendre cette ambiguïté, il est utile de faire une distinction entre (au moins) deux typologies différentes d'exemples.

D'un côté, les exemples qui fonctionnent comme des « types », en un sens qu'on peut rapprocher de la notion wébérienne d'« idéal-type », à savoir : ce qui reste d'une réalité une fois qu'on lui a enlevé tout ce qu'il y a de singulier en elle et qui peut ainsi fournir un cadre idéal de référence, permettant de construire des connexions entre des phénomènes éloignés

⁷ RE, p. 15.

⁸ « L'inconditionnel se propose comme réalisable *quelles que soient les conditions* ; mais il n'est pas dit qu'il se réalisera [...] Pourtant, s'il doit être en permanence un possible, même s'il ne passe jamais à l'être, il faut que sa possibilité soit une structure permanente des conduites humaines », MH, p. 322 (italiques ajoutées).

⁹ MH, p. 300.

¹⁰ MH, p. 309-310.

¹¹ Cf. MH, p. 312 sq.

et disparates de l'expérience¹². Certes, la construction wébérienne du concept d'idéal-type présente une ambition scientifique et heuristique qui excède largement le propos des notes sartriennes. Toutefois, dans *Morale et Histoire*, l'analyse de phénomènes tels que l'éthique féodale de l'honneur¹³, le puritanisme américain¹⁴, ou encore les règles qui norment les mariages chez les indigènes d'Australie¹⁵, semble destinée à rendre intelligible le normatif en tant que structure générale, en faisant abstraction des expériences vécues par les agents et du contenu spécifique de la norme.

D'un autre côté, il y a l'exemple normatif proprement dit, impliquant la référence à un *maximum de singularité* : l'exemple de l'infanticide accompli à Liège en 1962 (par une mère ayant pris, pendant sa grossesse, un médicament responsable des malformations de son enfant) appartient à cette typologie¹⁶. Il en va de même pour l'exemple de la torture, qui est longuement analysé tant dans le manuscrit de Cornell¹⁷ que dans celui de Rome, au moment où Sartre aborde le conflit entre différents systèmes normatifs pendant la révolution algérienne.

II. Le « radicalisme éthique »

L'exemple de la torture joue un rôle majeur dans la définition de ce que Sartre nomme le « radicalisme éthique » et cela nous éloigne considérablement du régime des idéal-types wébériens. *Morale et Histoire* se réfère en effet à des personnages historiques précis (Alleg, Fucik, Brossolette), chacun montrant une manière hautement singulière de se rapporter à la norme éthique (*i.e.* garder le silence à tout prix). Les attitudes des deux premiers, militants communistes, sont comparées à celle du troisième, socialiste et d'origine bourgeoise : seul devant la torture, Brossolette choisit le suicide comme moyen pour ne pas parler¹⁸. Chacun des personnages analysés montre, à sa façon, qu'il est possible de transformer la mort (en tant que risque toujours possible pour le torturé) en moyen éthique pour réaliser le

¹² Ce rapprochement n'a d'autre but que de distinguer les différents statuts revêtus par les exemples dans le manuscrit de Sartre. Il est essentiel de le préciser, car Weber lui-même insiste sur la différence qui sépare la notion d'idéaltype et celle d'exemple, *cf.* M. Weber, « L'objectivité de la connaissance dans la science et la politique sociales », [1904], dans *Essais sur la théorie de la science*, trad. fr. J. Freund, Plon/Presses Pocket, Paris 1992, p. 176.

¹³ *MH*, p. 394.

¹⁴ *Cf. MH*, p. 295 et p. 312.

¹⁵ *MH*, p. 399.

¹⁶ L'analyse de ce fait divers, qui avait donné lieu à un procès fortement médiatisé, s'étale de la page 25 à la page 54 du manuscrit de Rome.

¹⁷ *Cf. MH*, p. 362 *sq.*

¹⁸ *Cf. MH*, p. 373.

silence. Ce type d'exemple acquiert un rôle décisif parce que, en tant que *situation-limite*, permet d'éclairer « la source de la moralité »¹⁹.

Or, il ne faudrait pas associer le radicalisme éthique à des contenus répertoriés, à des choix héroïques qui fixeraient un critère univoque permettant de déterminer si tel comportement est ou n'est pas « authentiquement » moral : l'articulation entre l'inconditionnel de la norme et la contingence d'une histoire singulière ne passe pas, chez Sartre, par l'exaltation du caractère *exceptionnel* de la conduite exemplaire. Son éthique n'est pas « une éthique des grandes circonstances », pour utiliser l'expression de Bloch-Michel, à l'égard de laquelle Sartre prend explicitement ses distances²⁰. Par ailleurs, la torture est analysée comme un exemple qui manifeste la possibilité de l'*ethos*, mais aussi comme un « contre-exemple » à l'adresse de ceux qui n'ont pas vécu directement une telle expérience :

L'homme qui a parlé sous la torture nous apparaît – à nous qui n'avons pas affronté la torture mais qui sommes exposés en permanence à connaître cet affrontement – comme ce qu'on pourrait appeler un contre-exemple : il rappelle à chacun de nous que l'avenir pur *n'est que* possible et, conséquemment, *sa conduite nous atteint au plus profond de nous-mêmes*, en se manifestant à la fois comme la conduite que nous refusons d'avance *et* comme celle que nous avons, historiquement, le plus de chances de tenir. [...] En jugeant celui qui a parlé sous la torture, nous nous produisons nous-mêmes comme prisonnier torturé et le refus de l'excuser est le choix *contre nous-mêmes* du silence à tout prix.²¹

Le cas-limite de la torture sert donc à Sartre à exposer la source de l'*ethos*, à savoir, la possibilité de faire de la mort non pas, héideggeriennement, une fin à anticiper, mais un moyen pour protéger et poursuivre le sens d'une entreprise commune. Ici, l'exemple n'incarne pas une valeur transcendante ou un contenu universel : il se propose comme conduite qui pourra devenir normative ou pas, en fonction des agents qui se l'approprient. Sa spécificité tient précisément au fait qu'il ne produit pas une connexion *univoque* entre la contingence du particulier et la généralité des structures normatives qu'il devra incarner, par adéquation ou par effraction. De ce point de vue, l'exemple ne recouvre pas la notion sartrienne d'« universel singulier » : sa logique n'est pas entièrement identifiable au processus d'incarnation ou de singularisation de l'universalité²².

¹⁹ MH, p. 364.

²⁰ MH, p. 337.

²¹ MH, p. 379.

²² Sartre affirme que l'exemple ne doit pas être pensé comme « l'universel incarné dans une conduite singulière » : un tel rapport oriente, au contraire, les stratégies par lesquelles la morale dominante impose des mœurs refoulées, en transformant par là l'exemple en modèle ou en idéal. Cf. MH, p. 336-337.

III. Un rapport de « participation » à la norme

Sartre insiste sur le fait que « le résultat historique de l'éthique ne sera jamais la réalisation matérielle ou l'incarnation de la norme comme objet »²³. Puisque la norme appartient au domaine de l'irréalisable, « tout ce qu'on peut dire d'une conduite effective, c'est qu'elle peut *participer* [des normes] »²⁴. Pas d'incarnation de l'universel dans le particulier donc, mais un rapport de *participation singulière* à l'irréalisable de la norme, qui ne se manifeste pas en dehors de cette singularité.

Pour comprendre l'exemple en tant que source normative, on devra renoncer aussi bien à la démarche inductive (du particulier à l'universel) qu'à l'approche déductive (de l'universel au particulier) et accepter un mouvement paradoxal, allant du particulier au particulier. Mieux : un mouvement qui va *de la singularité à la singularité* et qui, sans sortir de celle-ci, transforme le cas singulier en exemple d'une norme générale, réfractaire à toute formulation *a priori*²⁵. D'un point de vue dialectique, la norme ne peut être une généralité qui préexisterait aux cas singuliers et qui s'appliquerait à eux, ni la généralisation d'un inventaire qui résulterait de l'énumération exhaustive des cas particuliers.

Si le rapport à la mort décrit dans *Morale et Histoire* à travers l'exemple de la torture permet d'accéder à la « source de la morale », c'est qu'il marque le moment où un *nous* s'affirme comme capable de durer au-delà de la finitude des vies individuelles, le moment où une entreprise commune trouve les moyens d'exister dans la durée, en instituant un lien dans lequel et par lequel l'éthique et la politique se rejoignent²⁶.

Ce faisant, les manuscrits de Rome et Cornell approfondissent un problème que Sartre considérait comme essentiel dans la *Critique de la raison dialectique*, sans pouvoir lui accorder une place adéquate dans le cadre de l'ouvrage paru en 1960 : la nécessité d'une théorie de la mémoire individuelle et de la mémoire de groupe, capable de saisir le passé non seulement comme inertie, mais en tant que réalité complexe au cœur de la dialectique.

²³ MH, p. 393-394.

²⁴ MH, p. 394 (italiques dans le texte).

²⁵ On peut appliquer à la notion sartrienne d'exemple ce que G. Agamben affirme à propos du *paradigme* dans *Signatura rerum. Sur la méthode*, trad. fr. J. Gayraud, Vrin, Paris 2008, en particulier p. 21 *sq.*

²⁶ La dimension normative de l'exemple peut être lue comme une « forme de vie » : dans les ordres monastiques des premiers siècles, la *règle* ne désigne pas une norme générale, mais uniquement la communauté de vie qui résulte d'un exemple, une communauté où la vie de chacun tend, à la limite, à devenir paradigmatique. Cf. G. Agamben, *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie. Homo Sacer IV*, 1, trad. fr. J. Gayraud, Payot et Rivages poche, Paris 2013.

Il s'agit de mettre au jour les *liens* synthétiques de l'Histoire [...] Une amitié du temps de Socrate n'a pas le même sens ni les mêmes fonctions qu'une amitié contemporaine ; mais par cette différenciation même, qui exclut rigoureusement toute croyance dans une « nature humaine », nous ne faisons que mettre plus clairement au jour le lien synthétique de *réciprocité* [en tant que] fondement même de toutes les relations humaines. Si nous prenons ces précautions, il suffira de *choisir les meilleurs exemples de cette réciprocité fondamentale dans ce passé non vécu par nous et qui pourtant est nôtre de part en part*.²⁷

Comment *choisir* des exemples « dans ce passé non vécu par nous et qui, pourtant, est nôtre de part en part » ?

Dans le cadre d'une éthique dialectique et matérialiste, activer le rôle normatif de l'exemple revient à faire du passé un *rappel* et un *appel* au cœur du présent : rappel que l'histoire n'est pas destinée à se répéter éternellement, toujours égale à elle-même, que des brèches y sont non seulement possibles, mais aussi réalisées et réalisables ; appel à donner suite à une ou à plusieurs de ces brèches, à continuer ce que l'exemple a permis de voir, d'entrevoir, de faire émerger, tout en le transformant en fonction de la singularité indépassable de la situation présente.

Il n'est pas question d'imiter ou de répéter les pratiques exemplaires, en cherchant en elles la solution à nos problèmes – ce qui nous renverrait naïvement à la vision prémoderne de l'histoire *magistra vitae*. Il s'agit, au contraire, de les lire comme les indices d'une autre trajectoire de l'histoire, possible *et* réalisable. La normativité dont il est ici question se caractérise par une « hyper-historicité »²⁸ reliant « tous les groupes de résistants » : quelle que soit leur origine, ils nous montrent que le radicalisme éthique ne peut se conserver sans se développer en radicalisme historique.

Sous l'Occupation, les résistants n'étaient pas tous progressistes et beaucoup d'entre eux combattaient pour restituer un ensemble de valeurs *passées* plutôt que pour dépasser la situation en jetant les bases pour une société nouvelle : pourtant à ceux-ci comme aux progressistes, la question posée par la torture était de se produire comme sujets contre un conditionnement insoutenable. [...] C'est ainsi que tous les groupes de résistants, quelle que soit leur origine, ont évolué plus ou moins vers le progressisme, comme si le radicalisme éthique ne pouvait se conserver sans se développer en radicalisme historique.²⁹

²⁷ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, tome I. Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris 1960, p. 146 (italiques ajoutés).

²⁸ Cf. MH, p. 391.

²⁹ MH, p. 392.

Caractérisé par le fait d'être *répétable*, l'exemple constitue une infraction aussi bien à l'égard des conceptions purement déterministes de l'histoire (où le progrès s'engendre de manière mécanique en suivant un *telos*) qu'à l'égard des conceptions événementielles (où la rupture devient l'*origine* de toute possible histoire). Autrement dit : l'exemple n'est ni une force en puissance qui attend de passer à l'acte et qui le fera *nécessairement* dès que les conditions seront mûres, ni l'événement qui arrive comme un voleur et fait abstraction des conditions dans lesquelles il se produit – son avènement étant la *suspension* de celles-ci.

Exposition de la réalité concrète et matérielle d'une possibilité située, l'exemple ne vient pas interrompre le temps historique. De façon plus modeste, il montre une possibilité, parmi d'autres, au sein même de l'histoire. Une possibilité singulière, qui a produit des effets également singuliers et qui, sans pouvoir être reproduite telle quelle ailleurs, ouvre une nouvelle série de possibilités : au lieu de s'imposer comme obligation à suivre, elle peut tout au plus s'insinuer en ceux qui font, d'une situation historique donnée, un exemple pour nourrir leurs propres luttes.

IV. Une norme sans obligation peut-elle être efficace ?

Dans le manuscrit préparatoire pour la Conférence de Cornell, l'exemple est défini comme une forme spécifique de « normativité sans obligation », à laquelle Sartre reconnaît néanmoins une « efficacité objective ». Il est important de souligner que la dimension de l'exemplarité ne concerne pas les individus en tant que tels, mais uniquement les *conduites* :

Telle conduite singulière et datée est un exemple dans la mesure où elle apparaît dans un monde historique comme réponse à une question posée par la *conjoncture* à travers un ensemble social qui se définit par ses *structures*. [...] Les conduites exemplaires ne peuvent être imitées pour la raison qu'elles incarnent l'éthique dans l'histoire et qu'elles n'ont valeur d'exemple que si on leur conserve toute leur singularité. Elles appartiennent au domaine de la norme, mais elles ne peuvent être source d'obligation.³⁰

L'exemple se situe au croisement de ce que Sartre nomme ici la « conjoncture » et les « structures » qui définissent un ensemble social donné : une conduite assume un statut exemplaire dans la mesure où elle fournit une réponse *singulière* à un problème conjoncturel ayant un intérêt collectif. Nous observons donc un mouvement où le maximum de singularité et de

³⁰ MH, p. 319.

détermination historique acquiert un sens et une portée plus vastes, qui dépassent le lieu spécifique où la conduite s'est incarnée. Comme on l'a vu, une telle portée ne se traduit pas en un principe d'universalité : l'exemple ne peut prétendre à une validité universelle, son contenu n'est pas universalisable en tant que tel. Les exemples ne peuvent pas être imités, leur efficace normative est suspendue à la possibilité de s'y référer tout en préservant leur caractère irréductiblement singulier :

Ceux qui prennent l'exemple pour modèle – c'est-à-dire qui font de l'imitation mécanique d'une conduite un impératif – manquent la singularité de leur propre situation et ne peuvent, conséquemment, trouver la solution de *leurs* problèmes.³¹

Il est significatif que, pour expliquer les dangers d'un usage indu et inapproprié des exemples, Sartre se réfère à un exemple historique qui revient à plusieurs reprises dans *Morale et Histoire* et qui avait déjà été analysé dans *Questions de méthode*³² : celui des révolutionnaires de 1789, dont la prétention à « réaliser l'homme universel *tel qu'il a déjà existé* dans le passé » s'appuyait précisément sur l'imitation des héros de l'Antiquité. Au nom d'une « vertu révolutionnaire » érigée en idéal, cette attitude imitative ne pouvait que produire un arrêt de la révolution : en voulant faire du passé un modèle à répéter, elle a méconnu l'irréversibilité propre au mouvement historique. Ici, Sartre n'hésite pas à faire coïncider la « permanence répétitive du passé » avec la fin de l'histoire : une fois dépouillée de son historicité, l'action révolutionnaire s'avère incapable de résoudre les problèmes conjoncturels de son époque³³.

Or, si la répétition du passé ne peut prendre la forme d'une simple imitation, comment la praxis pourrait-elle se référer à des expériences et à des pratiques qui, tout en venant d'un ailleurs spatial et temporel, pourraient fournir une indication pour agir dans le présent ? Les exemples peuvent-ils réellement avoir une « efficacité objective », étant donné qu'ils ne produisent aucune obligation ? D'où vient, au juste, leur force normative, et par quelles médiations s'exerce-t-elle ?

En les distinguant explicitement des impératifs, Sartre souligne que les exemples ne sauraient pas *s'imposer*, mais tout au plus se *proposer*, « s'insinuer » dans le présent³⁴. Les exemples doivent toujours passer par une série de médiations, subir un processus de traduction ou de trans-

³¹ *MH*, p. 319.

³² Cf. *Questions de méthode*, Gallimard, TEL, Paris 1986, p. 46-47.

³³ *MH*, p. 392.

³⁴ *MH*, p. 320 : « L'exemplaire ne peut que se proposer, mieux : les meilleurs exemples sont insinués ».

codage : si quelque chose d'universel se glisse dans l'exemple, ce n'est pas le contenu ou le principe dont la conduite exemplaire s'est inspirée, mais plutôt la possibilité même d'être traduit, *trans-posé* au sein d'une conjoncture différente de celle dans laquelle il s'est produit. Il y a toujours une altération du contenu transmis, mais c'est précisément grâce à l'autonomie qu'il acquiert à l'égard d'une origine supposée que le contenu peut se renforcer. L'exemple montre qu'une transformation de l'histoire a déjà eu lieu, qu'elle n'est pas une possibilité abstraite, logée dans un avenir vague et indéterminé. Il montre une possibilité du point de vue de sa réalisabilité effective, concrète. Il n'est pas anodin, à cet égard, que Sartre définisse l'exemple comme « l'équivalent laïque de la grâce » :

L'exemple fournit une force d'appoint en montrant – à propos d'événements et de conduites *qui n'ont pas de rapport avec lui* – que l'*ethos* n'est pas seulement une possibilité perpétuelle, mais qu'il est aussi réalité.³⁵

La référence à une version sécularisée de la grâce surprendra les lecteurs de Sartre. La doctrine de la grâce acquiert son sens uniquement dans le cadre d'une théorie de la prédestination, où l'action humaine, dépouillée de toute auto-transparence, est dépossédée de son pouvoir d'autodétermination³⁶. En faisant dérailler le plan linéaire de la causalité logique, le don de la grâce représente un *en-seignement*, au sens littéral d'« être signé par » : le sujet est saisi du dehors, malgré lui, par un signe qui le traverse et le dépasse. De ce point de vue, définir la normativité de l'exemple comme un équivalent laïque de la grâce revient à affaiblir considérablement la conception de la volonté comme autonomie et source souveraine de décision. L'action s'inspirant d'une conduite exemplaire n'est pas l'expression du pouvoir d'autodétermination du sujet individuel : c'est une action qui, pour ainsi dire, vient d'ailleurs – d'expériences de lutte plus ou moins proches, d'un passé directement vécu ou d'une pluralité d'autres passés qui n'appartiennent pas à l'agent, dont il n'a pas fait expérience en première personne.

V. Une éthique au-delà de l'autonomie de la volonté individuelle ?

L'exemple est donc une forme de « singulier normatif » qui produit des connexions entre des événements historiques, des conduites, des

³⁵ *MH*, p. 319.

³⁶ Comme on le sait, la doctrine paulinienne ou augustinienne de la grâce connaît une radicalisation dans la tradition chrétienne réformée : la foi ne dépend pas de la volonté du sujet, précisément parce qu'elle est un don de la grâce divine.

expériences collectives qui n'ont pas un rapport immédiat entre eux, ni un lien direct avec la conjoncture depuis laquelle ils sont interrogés en tant qu'exemples. La normativité de l'exemple présente, au sein même de la contingence d'où elle surgit, une rigueur qui n'a pas le caractère de la nécessité absolue : c'est précisément pour cela qu'elle peut être reprise, détachée de son lieu d'émergence ; le passé ou l'ailleurs dont l'exemple provient, sans avoir un rapport direct avec nous, peut pourtant affecter notre présent. À l'instar des signes de la grâce, un exemple se révèle tel seulement *a posteriori*, en fonction de la manière dont il est reçu, perçu et assumé par l'ensemble social qui l'isole justement comme acte ou conduite exemplaire. Il s'agit d'en faire un usage qui ne passe ni par l'imitation ni par la monumentalisation.

Sartre souligne l'impossibilité d'hypostasier les exemples – car ils se dérobent, par définition, à toute forme d'essentialisation. En effet, dès que l'on transfère le caractère exemplaire *de l'acte à l'agent*, on n'a plus affaire à une pratique qui se propose comme possibilité objectivement réalisable du changement, mais à une *hexis* qui s'impose sans médiations et conduit à reproduire passivement les actes de « l'homme-exemple ». On confère, dès lors, à celui-ci « un être éthique permanent », supérieur à celui des autres ; ses conduites, indépendamment de leur contenu, sont d'avance tenues pour exemplaires. Dès qu'on attribue l'exemplarité à un individu plutôt qu'à une conduite ou à une expérience collective, l'homme-exemple se mue en chef charismatique : la normativité ouverte et « transindividuelle » propre à l'exemple se trouve dès lors personnifiée et elle acquiert la forme d'une *loi*³⁷.

L'ensemble juridique (institution, État) en tant que normatif axiologique a pour fonction d'assurer le maintien d'un certain pouvoir des hommes sur les hommes, sous sa forme particulière (hégémonie totale ou partielle d'une classe) et par le moyen spécifique de la norme. La force coercitive de l'État se met au service de cette norme [...]. Le normatif propose inconditionnellement des conduites qui visent à maintenir les relations de production telles qu'elles sont et surtout les structures sociales qui se sont établies sur ces relations. [...] Mais l'hégémonie telle que la définit Gramsci est extrêmement rare : la classe dominante n'est jamais seule à définir la culture et les normes, *il y a toujours des contestations à l'intérieur des groupes sociaux*.³⁸

Si tout exemple possède en principe une efficacité objective, c'est l'enquête qui déterminera à chaque fois, en fonction du groupe et de la situation considérée, la valeur des exemples « socialement disponibles »

³⁷ MH, p. 321.

³⁸ MH, p. 389-390 (italiques ajoutés).

et le risque lié à l'ambiguïté de leurs usages – Sartre se réfère notamment à la presse et aux mass-médias, où l'exemple devient un vecteur d'homogénéisation des conduites³⁹. Il y a donc une ambiguïté constitutive qui rend les exemples toujours douteux⁴⁰ : leur rapport à la structure inconditionnelle du normatif n'est pas un rapport d'incarnation, mais de *possibilisation*. Ils montrent qu'une certaine possibilité d'action est une structure permanente des conduites humaines ou, au moins, de quelques-unes d'entre elles.

En définissant l'exemple comme une norme sans obligation, dont le propre est de se dé-poser dans l'histoire comme possibilité à transmettre, l'analyse sartrienne permet de distinguer deux plans qu'on a tendance à superposer : d'une part, la norme comme *règle de la relation* (au sens à la fois de lien social et de la mise en relation entre des conduites provenant de conjonctures différentes) et, d'autre part, la norme comme contrainte formelle impliquant le risque d'une sanction de la part des institutions sociales ou de l'État. Or, insister sur le non-recouvrement entre norme et obligation donne la possibilité de penser une normativité qui n'est pas exclusivement calquée sur le lexique juridico-étatique. Porteur d'une *normativité horizontale*, l'exemple entre en tension avec la verticalité de la loi, et c'est précisément à partir d'une telle tension que l'on peut déceler les transformations normatives (et donc répétables) véhiculées par une situation singulière ou par l'action d'un certain groupe social.

Après tout, l'éthique qui a toujours occupé et préoccupé Sartre – sans qu'il ne soit jamais parvenu à en fournir une systématisation achevée – ne serait-elle pas à chercher à *même les exemples* qu'il s'attache à décoriquer dans les manuscrits de Rome et de Cornell ? Plus précisément : peut-on considérer que la modalité d'existence d'une éthique dialectique et matérialiste est celle d'un *dépôt* de pratiques situées qui, une fois nommées, qualifiées, reprises et retranscrites dans la trame d'une histoire commune, arrivent à acquérir une force normative ?

Conclusion

En ouvrant ces questions, Sartre a poursuivi une réflexion commencée par Merleau-Ponty, mais il a aussi *institué* la pensée de celui-ci, en faisant rétroagir la philosophie de Merleau-Ponty sur elle-même – car au fond « laisser une chance aux défunts », cela ne veut pas dire les réanimer en songe, mais précisément les instituer⁴¹. On ne devra pas y voir le passage

³⁹ MH, p. 320.

⁴⁰ MH, p. 322.

⁴¹ J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty », *Situations, IV. Portraits*, Gallimard, Paris 1964, p. 266.

d'un témoin théorique de Merleau-Ponty à Sartre, ni la prétention de ce dernier à penser à la place de l'ami disparu, mais l'obstination à formuler un problème difficile, auquel Sartre se réfère lui-même comme à une nécessité vitale : élaborer philosophiquement le « principe de la communication », un principe qui motive la totalité de son projet philosophique tout en restant caché à lui-même⁴². La communication, dont le principe est indéfinissable sur un plan conceptuel, doit être entendue ici selon son étymologie latine : *communicatio* désigne la « mise en commun d'intérêts » ; une œuvre, une tâche ou une fonction (*munus*) dont l'accomplissement exige l'union (*cum*). De même, en grec, la *epi-koinonia* indique quelque chose qui est possédé en commun et qui exige donc une *participation* de l'autre. En tant que condition pour penser la relation (non seulement langagière) entre les sujets, la communication n'est pas séparable de la transmission (*transmissio*), de l'action de faire passer un bien (matériel ou immatériel) ou une idée d'une personne à une autre. Aussi bien dans la communication que dans la transmission, ce qui compte est justement « l'entre » : le trajet, la traversée, le passage entre le passé et le présent, entre les morts et les vivants : entre Merleau-Ponty (« un mort tout neuf qui reste vif, à vif »⁴³) et Sartre.

Les exigences de l'amitié et les exigences de la pensée sont ici au plus près du recouvrement réciproque : obligé par la contingence de la mort de l'ami à penser une histoire où « la discorde [a pu] naître au cœur de l'amitié la plus fidèle et de l'accord le plus étroit »⁴⁴, Sartre ouvre, sur des bases nouvelles, le problème du rapport entre la contingence et la durée, entre l'expérience historique et la forme du savoir qui en permet l'intelligibilité (et *donc* l'usage politique).

Il n'est pas anodin que Sartre, dans son hommage à l'ami disparu, ait choisi de reprendre la définition merleau-pontienne de l'histoire comme « milieu où une *forme* grevée de contingence ouvre soudain un *cycle* d'avenir et le *commande* avec l'autorité de l'institué ». Il s'agit de penser non pas la contingence nue, comme un fait brut, mais une contingence qui est déjà, en elle-même, une forme – si par forme on n'entend pas une abstraction vide, un schéma venant façonner *a posteriori* l'expérience. Elle indique au contraire une opération ayant une force propre, capable de produire des effets matériels, réels, tangibles : une « force de la forme » qui ne s'oppose pas à la contingence, mais lui permet au contraire de devenir efficace. Une telle efficacité ne se réfère jamais à un avenir vague et indéterminé ; au contraire, elle se mesure en fonction de sa capacité à se

⁴² J.-P. Sartre, « “Je ne suis plus réaliste”. Entretien avec P. Verstraeten » [1972], *Études sartriennes*, n° 14, 2010, p. 20.

⁴³ « Merleau-Ponty » *Revue Internationale de Philosophie*, art. cit., p. 3.

⁴⁴ « Merleau-Ponty », *Situations*, IV, cit., p. 252.

doter d'une durée : dans le passage de Merleau-Ponty repris par Sartre, il n'est pas simplement question d'ouvrir un avenir, mais d'inaugurer un *cycle*, à savoir une durée organisée, articulée, orientée de manière intelligible ; l'avenir en question n'est pas n'importe quel avenir, mais celui qui répond à une logique de la temporalité ayant force normative.

Grégory Cormann*

Enfance et institution.

**Une relecture des phénoménologies existentialistes
(Sartre, Beauvoir, Merleau-Ponty)**

Abstract

This essay examines how the question of institution is rethought within early French existential phenomenology through a reflection on childhood and education in the works of Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, and Maurice Merleau-Ponty. By reading these authors together, the paper highlights their shared attempt to analyze the formation of subjectivity and the effects of social integration and exclusion in the aftermath of the Second World War. The essay shows how childhood becomes a privileged site for understanding the relation between individual existence and social institutions. Education and socialization are interpreted not as neutral processes, but as forms of symbolic and material violence that shape moral, political, and social identities. Through engagements with psychoanalysis, sociology, and anthropology, existential phenomenology develops a critical conception of institution grounded in the tensions between freedom, history, and social conditioning. The contribution also engages contemporary interpretations, particularly those of Massimo Recalcati, in order to rethink subjectivity as a transformative “small displacement” capable of opening new forms of social and ethical life.

Keywords

Childhood; Institution; Existential Phenomenology; Socialization; Subjectivity.

Je voudrais explorer ici la manière dont la question de l'institution a pu être posée d'une manière originale au sein de la première phénoménologie française (Sartre, Beauvoir, Merleau-Ponty) à partir d'une réflexion sur l'enfance et sur l'éducation qui a eu des effets durables, mais méconnus, sur la pensée française du XX^e siècle.

Cette exploration, qui m'importe depuis longtemps, a pour condition de possibilité le parti-pris de lire ensemble les textes de Sartre, de Beauvoir et de Merleau-Ponty à l'écart des modes récentes qui ont souvent eu tendance à écarter ces trois autrice et auteurs. C'est en effet à condition

* Université de Liège

de les (re)lire en constellation qu'il est possible, à mon sens, de retrouver chez eux une profonde interrogation sur le social qui prend son départ dans l'expérience de la Seconde Guerre mondiale puis dans l'obligation de construire de nouveaux outils d'analyse de l'intégration et de la désintégration sociales et de leurs effets sur les subjectivités minorisées. Il y a à cet égard de profondes affinités entre les *Réflexions sur la question juive* (1947) de Sartre, *Le deuxième sexe* (1949) de Simone de Beauvoir et les cours de Merleau-Ponty en Sorbonne sur la psychologie de l'enfant (1949-1952).

L'identification récente de manuscrits de travail rédigés par Sartre au tournant des années 1940-1950, d'une part « L'enfant et les groupes » (1949), d'autre part le « Manuscrit Gorz » (1952-1953), permet d'organiser le nouage de ces trois œuvres en prenant appui sur le compte rendu important de la *Phénoménologie de la perception* que Beauvoir a donné dans le deuxième numéro des *Temps Modernes*, en novembre 1945. Beauvoir met d'emblée au cœur de l'enquête de Merleau-Ponty le problème de l'éducation. Elle y revient sans cesse dans les années qui suivent, dans ses recherches morales puis dans son grand livre sur la condition des femmes. Au-delà de Sartre et de Merleau-Ponty, sa lecture aura des conséquences majeures sur un ensemble de travaux qui vont aborder la question de la violence de la socialisation au sein des sciences sociales en France dans les années 1950 et 1960. Nous prendrons, pour étayer cette perspective, l'exemple de l'article de Louis Althusser sur « Freud et Lacan » (1964) qui considère l'éducation comme une *guerre oubliée* que seule la psychanalyse est capable de ressaisir.

Cette première perspective désigne, pourrait-on dire, une voie négative de réflexion sur l'institution au sein des phénoménologies existentialistes.

L'ouvrage récent de Massimo Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio* (2021), nous permettra cependant, dans un second temps, d'inverser la perspective et d'établir une conception de l'institution, fondée sur le même problème de l'enfance, qui traverse les œuvres de Sartre, Beauvoir et Merleau-Ponty dans les années 1950 et au début des années 1960 (Merleau-Ponty meurt prématurément en 1961 et modifie alors les termes des échanges entre les trois philosophes). M. Recalcati a fortement valorisé le dernier grand livre de Sartre, *L'Idiot de la famille*, publié en 1971-1972. Il a en effet vu dans la dernière psychanalyse existentielle de Sartre une conception de la subjectivité comme conversion de l'enfance et comme « petit décalage » qui donne sa juste place à l'altérité et aux processus de subjectivation. Pour notre part, nous profiterons de sa belle relecture de Sartre pour reconstruire et pluraliser le projet de la psychanalyse existentielle. La psychanalyse existentielle n'est en réalité pas seulement le projet de Sartre ; ce projet est aussi partagé et pris en charge par Beauvoir et par Merleau-Ponty dans plusieurs

de leurs textes. Dans la seconde partie de cet article, nous nous intéresserons donc aux *Questions de méthode* (1957) de Sartre, mais aussi aux Mémoires de Simone de Beauvoir, en particulier à *La Force des choses* (1963) et à la longue préface que Merleau-Ponty a rédigée pour son dernier recueil de textes, *Signes* (1960).

Nous verrons qu'il s'agit à chaque fois, dans leurs appropriations respectives de la psychanalyse existentielle, de saisir la manière dont la rencontre du non-être du social et du non-être d'une subjectivité individuelle est capable de produire, si on y prend garde, un apprentissage de la réalité, dans ses contradictions et dans ses tensions, mais aussi dans sa capacité à mettre en mouvement du nouveau et de faire signe vers de nouvelles formes de normativité.

1. Merleau-Ponty à la Sorbonne : une phénoménologie de l'enfance

On rappelle souvent que Maurice Merleau-Ponty a enseigné la psychologie de l'enfant pendant plusieurs années juste après la guerre à Lyon puis en Sorbonne de 1949 à 1952¹. On en profite alors pour rappeler la vaste formation psychologique des normaliens philosophes de l'entre-deux-guerres. On a moins souligné que le projet des cours de Sorbonne de Merleau-Ponty constitue un commentaire détaillé et une réélaboration d'un chapitre des *Structures élémentaires de la parenté* de Claude Lévi-Strauss, qui venait de paraître, le chapitre 7 du livre qui est intitulé « L'illusion archaïque² ». L'illusion dénoncée par Lévi-Strauss est celle qui, sur le fond d'une lecture simplifiée de Lévy-Bruhl, en vient à confondre, dans une perspective évolutionniste, pensée enfantine, pensée primitive et pensée pathologique. La cible de Lévi-Strauss est explicitement la psychologie du développement de Jean Piaget qui se montre incapable de penser « l'origine du développement social³ » de l'enfant.

Pour sa part, rusant avec la psychanalyse, Lévi-Strauss récupère à sa manière le concept de polymorphisme : pour lui, l'enfant n'est pas d'abord égocentrique, comme le prétendait Piaget ; l'enfant est un « social poly-

¹ M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant* (1949-1952), Verdier, Lagrasse 2001.

² C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), Mouton/De Gruyter, Paris 2002, p. 98-113. J'ai montré ailleurs que Merleau-Ponty réécrit aussi en la circonstance, autour du concept de *prématuration*, le grand article de Lacan sur « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie », *L'Encyclopédie française*, vol. 8, 1938. J'ai jadis insisté sur ces éléments dans G. Cormann, « Pour une lecture rapprochée de Merleau-Ponty. Origine et genèse de quelques concepts fondamentaux », *Daimôn*, n° 44, « Merleau-Ponty 1908-2008 », 2008, p. 45-59.

³ *Ibid.*, p. 106.

morphe⁴ », c'est-à-dire un individu dont les structures mentales et symboliques sont suffisamment souples et plastiques pour pouvoir s'intégrer dans n'importe quelle société où l'enfant tombe au moment de sa naissance. Sur cette base, Merleau-Ponty dessine dans ses cours, année après année, la voie d'une description de l'être-au-monde de l'enfant dégagée de son identification à la mentalité primitive. Il s'agit au fond pour Merleau-Ponty de décrire la présence au monde de l'enfant à partir de ses compétences affectives et herméneutiques précoces. En conséquence, on peut considérer favorablement la « prématuration » de l'enfant, non par défaut, mais comme ce moment de rapport total au monde qui précède la mise en place ajustée des techniques du corps nécessaires pour que l'enfant puisse arpenter le monde en respectant son organisation ustensile.

Dans la suite de son œuvre, Merleau-Ponty reprendra à plusieurs reprises ses remarques sur l'enfance, notamment dans son cours de 1955 au Collège de France, qui était consacré à la question de l'institution⁵. Nous privilégierons cependant ici, d'emblée, comme nous l'avons annoncé, la mise en dialogue des phénoménologies existentialistes. Le problème de l'enfance avait en effet été posé à la philosophie de Merleau-Ponty par Simone de Beauvoir, dès 1945, dans une perspective un peu différente.

2. Simone de Beauvoir lectrice de Merleau-Ponty : l'éducation comme violence en 1945

Lorsqu'elle lit la *Phénoménologie de la perception*, Beauvoir met, de façon inattendue, le problème de l'enfance au cœur du compte rendu qu'elle publie dans le deuxième numéro des *Temps Modernes*⁶. Ce qui retient l'attention de Beauvoir dans l'ouvrage de Merleau-Ponty, ce n'est pas la description de la présence au monde de la conscience ; c'est au contraire l'impossibilité qui lui est faite de pouvoir faire cette expérience. Les premiers mots de Beauvoir sont pour fustiger l'éducation : « Un des buts essentiels

⁴ *Ibid.*, p. 110.

⁵ M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France 1954-1955*, Belin, Paris 2003. On se reportera notamment à un passage très intéressant de l'introduction du cours sur *L'institution* qui s'appuie sur l'« expérience » redoublée (et retardée) de la naissance : « La naissance est un acte, et comme tous les actes, surgit de rien. L'être état en soi (*i. e.* pour les autres) et soudain effectue un nouveau redoublement. Soit le mit de Colette : cette personne qui n'est pas entrée par la porte. La conscience dira : elle est entrée par la porte avec le corps de la mère, elle n'est pas entrée par la porte en ce sens qu'elle ne le savait pas, et que plus tard elle saura ce déplacement relatif de son corps et du cadre, elle en fera position d'une fin. » (p. 37)

⁶ S. de Beauvoir, « La *Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty », *Les Temps Modernes*, n° 2, 1945, p. 363-367 ; repris dans *Philosophie*, n° 144, « Perspectives philosophiques sur *Le Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir paru il y a 70 ans », 2020/1, p. 7-10.

que se propose l'éducation de l'enfant, c'est de lui faire perdre le sens de sa présence au monde⁷. » L'enjeu éthique du livre de Merleau-Ponty est par conséquent, pour Beauvoir, de « rendre à l'homme cette audace enfantine dont des années de docilité verbale l'ont dépouillé : l'audace de dire “Je suis là”⁸ ». On connaît ce passage exceptionnel de la *Phénoménologie de la perception* qui a peut-être porté l'interprétation de Beauvoir : « il faut bien que les enfants aient en quelque façon raison contre les adultes ou contre Piaget, et que les pensées barbares du premier âge demeurent comme un acquis indispensable sous celles de l'âge adulte⁹ ».

L'enjeu pour Simone de Beauvoir, qui est en train de rédiger sa morale existentialiste à la suite de Sartre et n'a pas encore conçu le projet du *Deuxième Sexe*, est différent de la phénoménologie de l'affectivité de Merleau-Ponty. Ce qui l'intéresse dans ces années d'après-guerre – qui posent la « question en retour » de la *liberté concrète* dans les sociétés démocratiques – est la nécessité de penser les blocages résultant d'une certaine condition, de certaines conditions, celle du juif, celle du noir, celle du colonisé et celle des femmes, à laquelle elle se consacrera bientôt¹⁰.

Le problème de l'enfance prend dès lors une forme tout autre que celle qu'il recevait vingt ou trente ans plus tôt dans les travaux de psychologie génétique. L'enfance n'apparaît plus comme une période dominée par la pensée magique et par une forme de décrochage par rapport au monde, comme une sorte d'indifférence sans limites à ce qui constitue le monde dans ses déterminations matérielles, rationnelles et sociales. Il s'agit bien plutôt d'un moment où une subjectivité peut faire l'expérience très matérielle, y compris au plus intime d'elle-même, de ce que le monde dans lequel elle surgit est déterminé par des valeurs qui peuvent limiter et contraindre très fortement ses possibilités d'existence. Beauvoir en apporte une démonstration à propos de la condition des femmes. Mais l'approche critique de l'enfance que *Le deuxième sexe* cerne une méthode plus générale qui interroge l'essence même de l'éducation.

En somme, à partir d'un matériau théorique identique à celui de Merleau-Ponty, Beauvoir retourne complètement – ou plutôt *retraverse* complètement – la perspective que défendait l'auteur de la *Phénoménologie de la perception*.

On pourrait dire, tout aussi bien, que Simone de Beauvoir a immédiatement perçu le tranchant de la phénoménologie de la perception de

⁷ *Ibid.*, p. 363.

⁸ *Ibid.*

⁹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 408. Voir, notamment, É. Bimbenet, « Les pensées barbares du premier âge. Merleau-Ponty et la psychologie de l'enfant », *Chiasmi international*, n° 4, 2002, p. 65-86.

¹⁰ Voir S. de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947), Gallimard, Paris 2003, p. 49-51.

Merleau-Ponty. C'est ce qui ressort de la nouvelle préface qu'Étienne Bimbenet a donnée aux *Causeries* que Merleau-Ponty a prononcées à la Radio nationale française à la fin de l'année 1948. Bimbenet souligne que, dans ses *Causeries* radiophoniques, Merleau-Ponty a mis en avant les figures de l'enfant, du fou, du primitif et de l'animal afin de mener « une critique résolue de la raison occidentale¹¹ » et de ses prétentions.

L'enfant, le primitif, le fou et l'animal sont ainsi les « témoins de ce qu'il y a de contingent dans une vie humaine » (p. 52). Ils nous invitent à un changement de point de vue, à un véritable renversement de perspective : l'humanité pensée non pas d'en haut, c'est-à-dire jugée à l'aune d'une intelligence supérieure ou d'une raison absolue, mais « d'en bas » (p. 52), depuis la mise en forme du monde qu'il appartient aux vivants (à tous les vivants) de tenter dans la contingence.¹²

Bimbenet présente dès lors la phénoménologie de la perception comme « une philosophie du combat, armée contre les pensées qui nous ont trop longtemps détournés de notre condition de vivants incarnés¹³ ».

Une philosophie de la perception n'est pas une philosophie tranquille. Quand Merleau-Ponty la programme, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, c'est en voulant faire servir à un renouvellement de la pensée tout ce qui depuis plus d'un siècle la menace et fait trembler celle-ci : la pluralité incompressible des cultures et des visions du monde, dans l'expérience ethnographique ; l'épreuve d'une fragilité radicale, dans le développement psychologique de l'enfant ; la possibilité toujours ouverte du non-sens et de l'incommunication des esprits, dans la psychose ; notre origine animale, ce passé soudain devenu abyssal ; enfin le jeu avec cette contingence nouvelle, comme on joue avec le feu chez les artistes modernes.¹⁴

Revenons une dernière fois à Beauvoir afin de nous diriger vers Sartre. Se retournant vers Piaget dans *Pour une morale de l'ambiguïté*, en 1947, Beauvoir insiste sur la situation de dépendance de l'enfant dans un monde plein de secrets dont les parents se présentent comme les orchestrateurs quasi-divins. Sartre a été attentif à ces développements sur l'enfance. Le manuscrit encore inédit « L'enfant et les groupes¹⁵ », qu'il a probablement entrepris et rapidement abandonné au printemps 1949, en donne plusieurs variations.

¹¹ É. Bimbenet, « Préface. Comme au premier jour », dans Maurice Merleau-Ponty, *Causeries* (1948), Seuil, Paris 2023, p. 13.

¹² *Ibid.*, p. 17.

¹³ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴ *Ibid.*, p. 19.

¹⁵ Le manuscrit de « L'enfant et les groupes » est conservé dans le Fonds Sartre du Harry Ransom Humanities Research Center de l'Université d'Austin (Texas, États-Unis) sous

Je prélève l'extrait suivant aux feuillets 40 et 41 :

En un mot l'enfant apparaît dans un monde chargé de secrets où tous les objets lui échappent et sont faits pour ces demi-dieux que sont les adultes. Il a essayé, par caprice, de tirer une bouffée d'une cigarette. Il crache et tousse et ne comprend pas le plaisir pourtant manifeste que prend son père à fumer. On lui explique qu'il connaîtra ce plaisir « quand il sera grand ». Ainsi désire-t-il désirer pour être grand et désire-t-il être grand pour faire l'inventaire de ce monde si proche et pourtant inconnu. Ses premiers désirs sont des premiers pas à tâtons dans le monde de l'autre. [...] Posséder ce sera l'initiation définitive et la transformation de l'enfant en un Autre. [f. 40-f. 41]

Dans un article sur « La question de l'enfance chez Sartre », Juliette Simont rapproche de façon pertinente ces passages des courts paragraphes que Sartre, dans la suite immédiate de *Pour une morale de l'ambiguïté*, consacre déjà, quelques années plus tôt, à l'enfance dans ses *Cahiers pour une morale* (1947-1948)¹⁶. On verra plus loin que Massimo Recalcati s'est lui aussi intéressé à ces passages. Sartre écrit :

L'enfant est d'abord objet. « Nous commençons par être enfants avant que d'être hommes », cela veut dire : nous commençons par être *objets*. Nous commençons par être sans possibilités propres. Pris, portés, nous avons l'avenir des autres. Nous sommes pots de fleur, qu'on sort et rentre.¹⁷

Juliette Simont a parfaitement perçu dans ces passages la manière intense avec laquelle Sartre cerne la violence de ce qu'il continue à nommer dans « L'enfant et les groupes » notre *initiation au monde* par laquelle les parents ou les adultes – qui « savent mieux » – placent l'enfant dans un univers d'impératifs. Je la cite :

tout se passe comme si [...], tentant de rédiger une morale de la liberté, Sartre se demandait sous quelles fourches caudines ont dû passer les jeunes gens avant de pouvoir décider de leur vie et s'il n'est pas irénique de leur attribuer cette puissance de libre décision. Car, enfants, ils ont été laminés par une éducation qui, quelles que soient les modalités concrètes de son exercice, ne peut être qu'intrinsèquement violente.¹⁸

la cote « 269.7, Lake/Sartre, Jean-Paul / Works » (collection Carlton Lake, boîte 269, chemise 7) et le titre : « L'enfant et les groupes » / Ams with a few A. emendations in a black notebook [66 pp].

¹⁶ J. Simont, « Du "petit garçon qui ne veut pas grandir" au "fils de l'homme". La question de l'enfance chez Sartre », dans Vincent de Coorebyter (éd.), *Les biographies existentielles de Sartre. Thèmes, méthodes, enjeux*, Vrin, Paris 2022, p. 119-141.

¹⁷ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983.

¹⁸ J. Simont, « La question de l'enfance chez Sartre », p. 135. Quelques pages du manuscrit ont été publiées en marge de mon article « Genèse de la *Critique de la Raison dialectique* ».

La réflexion morale de Beauvoir situe ainsi le terrain où se situeront dans les années suivantes les *Réflexions sur la question juive* et « Orphée noir » de Sartre, puis son propre *Deuxième sexe*, puis, quelques années plus tard encore, *Peau noire, masques blancs* de Frantz Fanon et *Le Traître* d'André Gorz, ainsi que les grandes biographies existentielles de Sartre (*Saint Genet, comédien et martyr*, *L'Idiot de la famille*).

3. L'éducation comme guerre oubliée : « Freud et Lacan » avec Sartre

Un tel cadrage rappelle un texte célèbre de la philosophie française contemporaine, publié en 1964, au bout de la séquence que je viens de résumer ici rapidement. Il s'agit de l'article d'Althusser sur « Freud et Lacan¹⁹ ». Dans la deuxième partie de l'article, Althusser cherche à définir l'objet de la psychanalyse considérée dans sa scientificité. Je retiens ceci : L'inconscient y est décrit comme « les *effets*, prolongés dans l'adulte survivant, [...] du devenir-humain du petit être biologique issu de la par-turition humaine²⁰ ». Le passage qui suit a marqué tous ses lecteurs et lectrices dans la mesure où il décrit l'enfant humain comme le survivant d'une guerre oubliée. Althusser écrit :

Que ce petit être biologique survive, et au lieu de survivre enfant des bois devenu petit de loups ou d'ours (on en montrait dans les cours primaires du XVIII^e siècle), survive *enfant humain* (ayant échappé à toutes les morts de l'enfance, dont combien sont des morts humaines, morts sanctionnant l'échec du devenir-humain), telle est l'épreuve que tous les hommes, adultes, ont surmontée : ils sont, à jamais amnésiques, les témoins, et bien souvent les victimes de cette histoire, portant au plus lourd, c'est-à-dire au plus criant d'eux-mêmes, les blessures, infirmités et courbatures de ce combat pour la vie ou pour la mort humaines.²¹

Il ajoute un peu plus loin :

L'humanité n'inscrit que ses morts officiels sur les mémoriaux de ses guerres : ceux qui ont su mourir à temps, c'est-à-dire tard, hommes, dans des guerres humaines, où ne se déchirent et sacrifient que des loups et des

tique : Le manuscrit *L'enfant et les groupes* en 1949 », *Genesis*, n° 53, « Sartre-Beauvoir, regards croisés », 2021, p. 135-147. Avec la publication, établie par Jean Bourgault, des quatre premiers feuillets du manuscrit, p. 144-147.

¹⁹ L. Althusser, « Freud et Lacan » (1964), dans *Écrits sur la psychanalyse*. Freud et Lacan, éd. O. Corpet et F. Matheron, Stock/IMEC, Paris 1993, p. 15-51. L'article a à l'origine été publié dans le numéro de *La Nouvelle Critique* de décembre 1964-janvier 1965.

²⁰ L. Althusser, « Freud et Lacan », art. cité, p. 33.

²¹ *Ibid.*, p. 33-34.

dieux *humains*. La psychanalyse, en ses seuls survivants, s'occupe d'une autre lutte, de la seule guerre sans mémoire ni mémoriaux, que l'humanité feint de n'avoir jamais livrée, celle qu'elle pense avoir toujours gagnée d'avance, tout simplement parce qu'elle n'est que de lui avoir survécu²²[.]

Dans ces passages, Althusser définit à son tour l'éducation comme une forme extrême de violence, comme une guerre. Il souligne aussi la spécificité de cette violence : d'une part, c'est une violence oubliée, qui renvoie à notre socialisation la plus intime ; d'autre part, parce que c'est une violence qui se donne pour le contraire d'une violence : précisément, comme éducation.

On connaît les résonances personnelles de ces lignes pour Althusser. Mais où est Sartre dans tout cela ? Dans son texte, Althusser critique la phénoménologie (sous toutes ses formes), Sartre et sa psychanalyse existentielle. Dans un premier état du texte, il avait prévu de consacrer la conclusion de son texte à une attaque en règle des *Mots*, l'autobiographie que Sartre venait de publier en 1964 et qui lui avait valu, contre son gré, le Prix Nobel de littérature²³. On ne connaît pas les raisons précises pour lesquelles Althusser a renoncé à parler de Sartre dans la conclusion de son texte. Je me contenterai donc de faire l'hypothèse que la première conclusion aurait peut-être eu pour conséquence de mettre le lecteur de l'article « Freud et Lacan » sur la piste d'un autre texte (ou de plusieurs autres textes) de Sartre.

Il ne peut évidemment pas s'agir des *Cahiers pour une morale*, qui ne seront publiés que bien plus tard, de manière posthume²⁴. En revanche, la deuxième partie de l'article d'Althusser évoque à plusieurs titres un passage de l'Avant-Propos que Sartre a écrit à Rome pendant l'été 1957 pour un autre texte autobiographique, *Le Traître* (1958) d'André Gorz, journaliste et écrivain, né en Autriche, exilé en Suisse puis en Allemagne, devenu un proche collaborateur de Sartre. Sartre y développe en écho au récit de Gorz ses remarques de la fin des années 1940 : « On a dit de nous : "Il", des années avant que nous puissions dire "je". Nous avons existé d'abord comme des objets absolus²⁵. » En cette occasion, il nous fait témoins et objets, comme Althusser après lui, d'une acculturation

²² *Ibid.*, p. 34.

²³ Voir *ibid.*, p. 50, note a. de la page 43 : « Il faut être Sartre (*Les Mots*, Gallimard), c'est-à-dire moral au point d'être pure conscience, pour croire que le décès d'un père puisse se confondre avec la mort de la Loi, qu'on puisse s'épargner l'Œdipe, et courir le monde "sans surmoi". » Althusser évoque cette conclusion polémique sur Sartre dans une lettre envoyée à son amie Franca au début du mois de février 1964. Voir à cet égard la « Présentation » donnée par François Matheron, *ibid.*, p. 21.

²⁴ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983.

²⁵ J.-P. Sartre, « Avant-propos » (1958), dans A. Gorz, *Le traître*, Gallimard, Paris 2005, p. 27.

qui est en fait une barbarie, une guerre oubliée et méconnue qui a fait des morts et des mutilés. Il faudrait comparer précisément les thèses de « Freud et Lacan » avec, par exemple, cet extrait de la préface de 1958 dont Althusser a dû avoir connaissance :

Bourreaux et victimes, comme toujours, c'est nous, les flics, qui mettons le traître à la question. Mais dès qu'il se met à table, dès qu'il dénonce un premier habitant, ce nain difforme dont on ignore s'il est décédé ou s'il se cache et si ce n'est pas sa face espiègle qui vient de se coller à la vitre pour nous faire des grimaces, nous nous rappelons tout d'un coup le petit infirme qui nous a longtemps habités et nous essayons de reconstituer les circonstances suspectes de sa disparition : en 1920 j'existai, et il existait encore, *qui donc* l'avait si cruellement mutilé ? je me rappelle que je ne l'aimais guère. Ensuite, je ne le revois plus ; il y a eu meurtre, je crois. Mais lequel de nous deux a tué l'autre ? [...] Quelle barbarie : on prend un même bien vivant, on le coud dans la peau d'un mort, il étouffera dans cette enfance sénile sans autre occupation que de reproduire exactement les gestes avunculaires, sans autre espoir que d'empoisonner après sa mort des enfances futures.²⁶

Et encore :

nous avons tous été contraints de réincarner *au moins un* défunt, en général un enfant victime de ses proches, tué en bas âge et dont le spectre désolé se survit sous la forme d'un adulte : notre propre père ou notre propre mère, ces morts vivants. À peine sorti d'un ventre, chaque petit d'homme est *pris pour un autre* ; on le pousse, on le tire pour le faire entrer de force dans son personnage, comme ces enfants que les *compradores* tassaient dans des vases de porcelaine pour les empêcher de grandir.²⁷

L'autre exemple pris par Sartre dans ce passage est celui d'un jeune Algérien né en 1935 qui n'a connu dans sa vie que l'oppression, l'humiliation et le racisme dont avaient d'abord été victimes ses parents et qui *est fait* par cette situation coloniale pour un « destin de colère, de désespoir et de sang » qui fera bientôt « éclater la colonisation »²⁸.

Contrairement à Althusser, Sartre articule donc réflexion ontologique et réflexion politique. Il nous place face à deux formes de *guerre totale*, situées différemment mais également placées aux limites de la reconnaissance humaine, la guerre oubliée de l'enfance d'une part, celle des violences coloniales, d'autre part. L'articulation du problème de l'enfance et de la guerre prend dans le même temps une tournure

²⁶ *Ibid.*, p. 25-26.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 27.

plus intime : les deux thèmes s'enchevêtrent dans une opacité à la fois biographique et historique qui fait peut-être l'originalité – ou la marque de fabrique – de l'interprétation sartrienne de la phénoménologie existentialiste de l'enfance élaborée par Beauvoir. On se rappelle les remarques contemporaines de Sartre dans *Questions de méthode*, qu'Althusser connaissait bien :

[T]out s'est passé *dans l'enfance*, c'est-à-dire dans une condition radicalement distincte de la condition adulte : c'est l'enfance qui façonne des préjugés indépassables, c'est elle qui fait ressentir, dans les violences du dressage et l'égaré de la bête dressée, l'appartenance au milieu *comme un événement singulier*. Seule, aujourd'hui, la psychanalyse permet d'étudier à fond la démarche par laquelle un enfant, dans le noir, à tâtons, va tenter de jouer sans le comprendre le personnage social que les adultes lui imposent, c'est elle seule qui nous montrera s'il étouffe dans son rôle, s'il cherche à s'en évader ou s'il s'y assimile entièrement. Seule, elle permet de retrouver l'homme entier dans l'adulte, c'est-à-dire non seulement ses déterminations présentes mais aussi le poids de son histoire. Et l'on aurait tout à fait tort de s'imaginer que cette discipline s'oppose au matérialisme dialectique.²⁹

Sans rien en avouer, Althusser a apporté au propos de Sartre une intensité vécue sans pareille qui l'a explicitement (dé/re)placé sous l'égide de la psychanalyse lacanienne.

4. L'inversion Recalcati : *enfance, conversion, petit décalage*

On pourrait dire que le travail de Massimo Recalcati a récemment fait le chemin inverse en prenant au sérieux la question de l'enfance dans la pensée de Sartre : il y voit le motif qui permet à celui-ci de « retourner » son ontologie puisque, si « nous commençons par être des objets » et avons d'abord « l'avenir des autres », alors nous devons concevoir notre passé comme un héritage à assumer, c'est-à-dire comme une matrice existentielle³⁰.

Ce passage décisif des *Cahiers pour une morale* brûle en quelques mots la priorité ontologique de la liberté et de sa transcendance que *L'Être et le Néant* avait théorisée avec un optimisme désespéré. C'est à partir de la référence à l'enfance que Sartre peut renverser ses thèses ontologiques sur la liberté. Non seulement le sujet n'est pas une transcendance sans limites mais, à ses origines,

²⁹ J.-P. Sartre, *Questions de méthode* (1957), Gallimard, Paris 1986, p. 58.

³⁰ M. Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio*, Einaudi, Torino 2021.

il n'est même pas un sujet. Sartre l'écrit clairement : nous commençons par être des objets. Une sujétion primaire anticipe tout processus possible de subjectivation. Personne ne peut contourner l'Autre, car notre avenir est celui que l'Autre nous attribue.³¹

L'héritage comme invention s'exprime pour Recalcati en recourant à deux types de vocabulaire, celui de la *conversion*, emprunté à *L'être et le néant*, celui du *petit décalage*, repris à *L'Idiot de la famille*. Dans *L'être et le néant*, la conversion renvoie, comme on sait, à la question de l'*instant*. Celui-ci est défini par Sartre comme « l'apparition d'un nouveau projet sur l'effondrement de l'ancien³² ». On se trouve au début de la quatrième partie de *L'être et le néant* dans la première section, intitulée « La condition première de l'action, c'est la liberté », du Chapitre Premier, « Être et faire : la liberté ». Sartre précise que le projet de la conscience « n'est point instantané ». Toutefois, la liberté, qu'il définit comme un « être-sans-appui et sans-tremplin », a pour corollaire que le projet qu'elle est « doit être constamment renouvelé »³³. Dans les mêmes lignes, Sartre nomme pour la première fois la « psychanalyse existentielle » comme « méthode phénoménologique spéciale » qui devra être élaborée pour atteindre le « projet fondamental »³⁴ de cette libre conscience.

Quelques pages plus tôt, Sartre avait avancé à la fois avec force et prudence la notion d'« *instant libérateur* ». Retrouvant l'exemple de l'angoisse, il y voyait un rapport spécifique de la conscience à sa liberté : « la peur que j'ai d'être soudain exorcisé, c'est-à-dire de devenir radicalement autre », mais aussi le paradigme de ce que Sartre nomme, avec des guillemets, « le surgissement fréquent de “conversions” »³⁵. La littérature en est friande. Sartre en donne deux exemples tirés de Gide et de Dostoïevski :

Qu'on se rappelle l'instant où Philoctète de Gide abandonne jusqu'à sa haine, son projet fondamental, sa raison d'être et son être ; qu'on se rappelle l'*instant* où Raskolnikov décide de se dénoncer. Ces instants extraordinaires et merveilleux, où le projet antérieur s'effondre dans le passé à la lumière d'un projet nouveau qui surgit sur ses ruines et qui ne fait encore que s'esquisser, où l'humiliation, l'angoisse, la joie, l'espoir se marient étroitement, où nous lâchons pour saisir et nous saisissons pour lâcher ont souvent paru fournir l'image la plus claire et la plus émouvante de la liberté.³⁶

³¹ M. Recalcati, « Retour à Sartre », tr. C. Collamati, *L'Année sartrienne*, n° 36, 2022, p. 16.

³² J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1996, p. 525.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 524-525.

³⁵ *Ibid.*, p. 520.

³⁶ *Ibid.*, p. 520-521.

Comme on le voit, l'intérêt de Sartre ne va pas sans quelque réserve. En tant que philosophe qui s'empare d'une question qui avait été laissée jusque-là aux écrivains, il souligne que cette image de la liberté n'en est « qu'une manifestation parmi d'autres³⁷ ». L'enjeu n'est pas de promouvoir une conception héroïsante de la liberté. La phénoménologie sartrienne soutient que toute conscience est néantisation d'un donné par laquelle elle est engagée dans le monde où elle agit. Il convient donc de faire sa part à « la contingence du monde³⁸ ». Il faut aussi faire sa part, répète Sartre, à « la facticité du pour-soi³⁹ ». Le passé de la conscience n'est dès lors pas un néant, mais son être, ce qu'elle ne peut éviter d'avoir été. Selon l'exemple de Sartre, rien ne pourra faire d'un « athée converti⁴⁰ » qu'il n'ait d'abord été incroyant. Plus fondamentalement encore, l'instant n'existe pas dans le cadre de la temporalisation du pour-soi. En effet, le choix du monde que nous sommes correspond nécessairement à « une certaine extension finie de durée concrète et continue⁴¹ ».

L'apport du commentaire de Massimo Recalcati sur le problème de l'enfance chez Sartre est de mettre en évidence le fait que la conversion a une signification qui n'est pas seulement existentielle mais aussi ontologique. Échapper au désir d'être-en-soi-pour-soi, au désir impossible d'être Dieu, de combler le manque que nous sommes, suppose en effet de pouvoir activer un ordre singulier de la répétition que nous héritons de notre enfance : « Si aucun d'entre nous ne peut exister sans avoir une enfance, c'est parce que personne ne peut se libérer de la répétition qui surgit d'elle. Le problème de la subjectivation consiste dans le fait de donner à cette répétition la forme singulière d'une invention, en reprenant sa nécessité dans une contingence inédite⁴². » C'est cette singulière répétition, cette contingence inédite, que Recalcati désigne, à partir de son intérêt pour *L'Idiot de la famille*, comme un « petit décalage⁴³ ».

Cette définition de la subjectivité comme petit décalage est utilisée par Sartre dans un entretien de 1970 accordé à la *New Left Review*, puis reproduit dans *Le Nouvel Observateur*, au moment où il est en train de rédiger son *Flaubert* dont les trois volumes paraîtront bientôt en 1971 et 1972. Pour Sartre, cependant, cette définition plus modeste de la liberté a été conquise vingt ans plus tard, au début des années cinquante, pendant la rédaction de son *Saint Genet, comédien et martyr* (1952) : « *Saint Genet* est peut-être le livre où j'ai le mieux expliqué ce que j'entends par

³⁷ *Ibid.*, p. 521.

³⁸ *Ibid.*, p. 526.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 511.

⁴¹ *Ibid.*, p. 510.

⁴² M. Recalcati, « Retour à Sartre », p. 12.

⁴³ *Ibid.*, p. 11.

la liberté. Car Genet a été fait voleur, il a dit : “Je suis le voleur”, et ce minuscule décalage a été le début d’un processus par lequel il est devenu un poète, puis, finalement, un être qui n’est plus vraiment en marge de la société⁴⁴ ». Sartre généralise ensuite le propos :

L’individu intériorise ses déterminations sociales : il intériorise les rapports de production, la famille de son enfance, le passé historique, les institutions contemporaines, puis il re-extériorise tout cela dans des actes et des choix qui nous renvoient nécessairement à tout ce qui a été intériorisé.⁴⁵

Une dernière qualité remarquable du travail de M. Recalcati et de son éthique intellectuelle est de transférer cette conception de la subjectivité sur le plan de la lecture et de la constitution d’une communauté intellectuelle. On en retrouve une belle attestation dans son recueil de textes récent, qui porte un joli titre français, *Passe-partout*⁴⁶. Cet ouvrage recueille l’ensemble des préfaces que le philosophe et psychanalyste a rédigées depuis 2002 pour un grand nombre d’ouvrages d’auteurs italiens et français situés entre psychanalyse et phénoménologie. On pourrait dire, en profitant de la dernière préface publiée, celle d’un autre recueil, de Derrida celui-là, *Chaque fois unique, la fin du monde*, traduit en italien en 2025, qu’il s’agit à chaque fois, pour Massimo Recalcati, de marquer un (nouveau) commencement du monde. Le recueil compte, de manière significative, trois textes qui portent sur Sartre, notamment « Un piccolo scarto », sa préface à la traduction italienne de *L’Idiot de la famille* publiée par il Saggiatore en 2019. Il n’est donc pas étonnant que la jaquette du livre, inspirée certainement par l’auteur, retrouve la définition de la subjectivité comme « petit décalage » (*piccolo scarto*) afin de définir la fonction du préfacier multiple (le livre compte une vingtaine de textes) : « *Passe-partout*, quindi, nel duplice senso : ci permette di creare un margine critico, un’attenzione, un “piccolo scarto” capace di mettere in movimento la nostra esistenza. »

5. L’institution (de la question) du social chez Sartre (I) : le manuscrit Gorz

J’aimerais à présent, pour conclure cet article, montrer comment Sartre a repris, en 1952-1953, le problème de l’enfance pour penser l’institution

⁴⁴ J.-P. Sartre, « Sartre par Sartre » (1970), dans *Situations*, IX, Gallimard, Paris 1987, p. 102.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 103.

⁴⁶ M. Recalcati, *Passe-partout* (2002-2025), Castelvechi, Rome 2025.

du social dans un manuscrit encore inédit, le « Manuscrit Gorz », puis dans *Questions de méthode*, en 1957, lorsqu'il répond aux critiques de Merleau-Ponty sur le plan politique. Le manuscrit Gorz est un ensemble de notes, prises par Sartre en 1952-1953, qui sera prochainement publié par les soins de Jean Bourgault⁴⁷, dans lesquelles Sartre se mesure aux nouveaux savoirs sociologiques.

Nous avons vu au début de cet article que, dans les années qui suivent 1945, Simone de Beauvoir tord, d'une manière extraordinaire, la psychologie génétique de Piaget pour produire un nouveau problème de l'enfance dans la pensée française contemporaine. Se retournant vers Piaget dans *Pour une morale de l'ambiguïté*, en 1947, Beauvoir avait en effet insisté sur la situation de dépendance de l'enfant dans un monde plein de secrets dont les parents se présentent comme les orchestrateurs quasi-divins. On pourrait dire que *Le deuxième sexe* particularise cette description de l'enfance pour qualifier l'éducation négative des femmes. Dans son ouvrage, Beauvoir insiste sur la fixation des petites filles sur les pratiques de séduction et de parade par lesquelles passent tous les enfants, garçons ou filles, qui ont à supporter et à compenser la séparation progressive d'avec leurs parents. Elle décrit ainsi la fixation des petites filles à une forme de narcissisme qu'il ne faut pas entendre comme une obsession portée vers soi comme sujet absolu, mais comme l'obligation de se faire objet pour autrui et de se vivre comme objet (fascinant) face à autrui. Par opposition, l'éducation des petits garçons les encourage à dépasser ce stade du narcissisme. Dans sa toute récente édition du *Deuxième sexe* dans la « Bibliothèque de la Pléiade », Esther Demoulin insiste à juste titre sur cette compréhension sociale des « comédies » féminines et des mythes qui les entourent. Le second volume de l'ouvrage de Beauvoir, *L'Expérience vécue*, élargissait alors, note E. Demoulin, le projet sartrien de psychanalyse existentielle afin de décrire « la constitution psychique, non pas d'une personne mais d'un groupe⁴⁸ ». Elle en donne un résumé efficace :

Le second volume peut ainsi être lu comme le parcours d'une comédienne. Les comédies enfantines sont encouragées par les parents de la fillette qui y voit une solution pour échapper à l'ennui de la vie quotidienne. Plus tard, au moment de la puberté, le secret auquel sont vouées les règles et les

⁴⁷ Le manuscrit sera prochainement publié dans le prochain numéro des *Études sartriennes*, n° 30, « Le manuscrit Gorz. Société, collectifs, aliénation », à paraître à l'automne 2026. Il est cité ci-après MG suivi du numéro du feuillet de la retranscription établie par Jean Bourgault, directeur de l'équipe Sartre de l'Institut des Textes et Manuscrits Modernes (ITEM, ENS-CNRS). Le manuscrit est conservé dans le Fonds Sartre à la Bibliothèque nationale de France, à la cote NAF 28405(21).

⁴⁸ E. Demoulin, « Introduction », dans Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris 2026, p. XXXIII.

premières expériences sexuelles de la jeune fille encourage cette propension à la dissimulation qui trouvera son accomplissement dans le mariage. S'appuyant sur les études de cas du psychanalyste Wilhelm Stekel, Beauvoir décrit la vie conjugale comme une longue comédie sociale incarnées par deux personnages qui se mentent à eux-mêmes et se mentent l'un à l'autre. À l'aube de la vieillesse, les femmes sont trop habituées aux comédies auxquelles elles ont été condamnées toute leur vie pour tenter de vivre désormais pour elles-mêmes.⁴⁹

E. Demoulin approfondit ensuite le point dans sa notice de l'ouvrage. Elle remarque d'une manière qui nous intéresse particulièrement ici comment la rencontre décevante des femmes américaines en 1947, elles aussi dépendantes à l'égard des hommes, amène Beauvoir à une « première reformulation » de la dialectique du maître et de l'esclave qui en produit une relativisation drastique puisqu'elle est inaccessible à sa phase négative : « Réduites à la position d'objet, incapables de la transcender, les femmes sont condamnées à vivre leur drame en comédiennes. La soumission (observée chez les femmes des artistes) ou le narcissisme (constaté dans l'attitude de défi des femmes américaines) ne sont que deux de ces rôles imparfaits mis à la disposition des femmes⁵⁰. »

Par contraste, le Manuscrit Gorz reprend les développements sur la situation de dépendance de l'enfance et généralise le regard quasi-divin des parents afin de cerner le « *fond social*⁵¹ » sur lequel les actions d'un individu ou d'un groupe prennent place : « Tout ce que je vois est *déjà regardé* ; je ne crée pas les rapports internes, je les *mets au jour*, je les vois en Dieu qui les voit (vision en Dieu de Malebranche)⁵². » Parmi de nombreux développements similaires, le passage suivant déploie la même idée en rappelant, d'une part, ses occurrences antérieures chez Beauvoir comme chez Sartre et, d'autre part, son appui sur des travaux contemporains de sociologie :

La société urbaine est faite de ses outils et de son espace comme synthétisés par les autres. J'y nais, d'abord objet, je les vois en tant qu'ils sont vus (par les parents). La vue est une sorte d'immanence : non constitutive, rapport interne synthétique avec eux. Puis sujet-objet, je me définis par eux. Ainsi une société comme communauté d'actes (parcours, proximité, densité, usage des bancs, des magasins etc.) est signifiée par l'ensemble des ustensiles. Ville morte : personne dans les maisons etc. (Obernai) = pures possibilités de mouvement

⁴⁹ *Ibid.*, p. XXXIV-XXXV.

⁵⁰ E. Demoulin, « Notice », dans *ibid.*, p. 913-914.

⁵¹ MG, f. 104.

⁵² MG, f. 40.

humain indiquées par des pierres. Mais qu'une seule figure paraisse à la fenêtre d'un immeuble et les voilà tous qui me regardent. La présence de l'autre dans un espace socialisé constitue pour moi l'apparition de la société. Son apparition à une fenêtre fait de toutes les fenêtres des regards.⁵³

Dans leur remarquable étude récente sur *Bourdieu et Panofsky*, Étienne Anheim et Paul Pasquali ont rappelé l'article de 1951 de Merleau-Ponty sur « Le philosophe et la sociologie ». L'article est publié dans les *Cahiers internationaux de sociologie* au moment où cette revue rassemble, pour la France, les principaux débats entre sociologie, phénoménologie et marxisme. Anheim et Pasquali soulignent l'essentiel lorsqu'ils écrivent que, pour Merleau-Ponty, la philosophie « ne pouvait se réaliser qu'en se prolongeant dans la sociologie⁵⁴ ». La philosophie reçoit ainsi une autre fonction. Elle n'a pas d'objet propre : « elle ne parle, comme la sociologie, que du monde, des hommes et de l'esprit⁵⁵ ». Mais elle est désormais partie prenante de « la constitution réflexive des sciences humaines⁵⁶ ». La phrase suivante de Merleau-Ponty a littéralement guidé dans ces années-là l'engagement de jeunes philosophes, comme ce fut le cas de Bourdieu, vers la sociologie : « La philosophie n'est pas un certain savoir, elle est la vigilance qui ne vous laisse pas oublier la source de tout savoir⁵⁷. » Le « geste intellectuel⁵⁸ » opéré par Merleau-Ponty a été, plus généralement, une inspiration féconde pour une nouvelle génération de philosophes français qui ont assumé, au moins provisoirement, cette complémentarité de la philosophie et des sciences humaines. On peut se souvenir notamment du *Que sais-je ?* sur *La Phénoménologie* publié en 1954 par Jean-François Lyotard⁵⁹.

Dans ce contexte, Sartre prend une voie plus modeste. Le manuscrit Gorz nous montre qu'il lit les sociologues de l'époque, souvent inspirés par la (micro)sociologie américaine (celle d'Abram Kardiner et de Kurt Lewin), et s'intéresse aux débats qui occupent les sciences sociales en cours d'institutionnalisation au ras des travaux empiriques qui mettent en circulation une nouvelle grille d'intelligibilité des sociétés modernes. Il tire profit de ce travail préparatoire dans *Questions de méthode*.

⁵³ MG, f. 68. Sartre s'appuie sur l'ouvrage de M. Quoist, *La ville et l'homme. Rouen, étude sociologique d'un secteur prolétarien*, Les Éditions ouvrières, Paris 1952.

⁵⁴ É. Anheim & Paul Pasquali, *Bourdieu et Panofsky. Essai d'archéologie intellectuelle*, Minuit, Paris 2025, p. 162.

⁵⁵ M. Merleau-Ponty, « Le philosophe et la sociologie », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 10, 1951, p. 66. L'article a ensuite été repris dans le recueil *Signes*, paru en 1960.

⁵⁶ É. Anheim & P. Pasquali, *Bourdieu et Panofsky*, p. 163.

⁵⁷ M. Merleau-Ponty, « Le philosophe et la sociologie », p. 66.

⁵⁸ É. Anheim & P. Pasquali, *Bourdieu et Panofsky*, p. 163.

⁵⁹ J.-F. Lyotard, *La Phénoménologie*, PUF, « Que sais-je ? », Paris 1954.

6. L'institution (de la question) du social chez Sartre (II) : *Questions de méthode*

Dans son article de 1957, Sartre tourne à son profit l'« empirisme » de la sociologie américaine, centrée sur des groupes de taille restreinte, pour transformer la méthode marxiste : « la sociologie, dans ses enquêtes sur des groupes définis, livre, à cause de son empirisme, des connaissances susceptibles de développer la méthode dialectique en l'obligeant à pousser la totalisation jusqu'à leur intégration⁶⁰. » Autrement dit, la prise en compte de la sociologie empirique fait du marxisme une « méthode euristique » capable de saisir des « relations nouvelles » et de « nouvelles conditions »⁶¹.

Pour désigner le résultat de cette fréquentation critique des travaux sociologiques, considérés dans leur empirie située afin d'échapper à leur partialité théorique, Sartre utilise un terme, celui de « collectif », qui est central dans *Questions de méthode* avant d'être absorbé, peut-être un peu rapidement, par celui de « sérialité » dans la *Critique de la Raison dialectique*⁶². Dans ses écrits de la fin des années 1950, la préoccupation de Sartre, inscrite dans une discussion épistémologique et politique avec Merleau-Ponty autant qu'avec Marx, est de décrire les « donnée[s] immédiate[s] de la vie sociale », non pas « la simple détermination des rapports de production », mais bien ce qu'il désigne comme le « champ social » qui constitue le « paysage collectif » au sein duquel une « expérience singulière » voit « la généralité de sa classe »⁶³.

Or, c'est dans sa relation avec les collectifs, c'est dans son « champ social », considéré sous son aspect le plus immédiat, que l'homme fait l'apprentissage de sa condition ; ici encore les liaisons particulières sont une manière de réaliser et de vivre l'universel dans sa matérialité ; ici encore cette particularité a son opacité propre qui interdit de la dissoudre dans les déterminations fondamentales : cela signifie que le « milieu » de notre vie, avec ses institutions, ses monuments, ses instruments, ses « infinis » culturels (réels comme l'Idée de nature, imaginaires comme Julien Sorel ou Don Juan), ses fétiches, sa temporalité sociale et son espace « hodologique », doit faire aussi l'objet de notre étude.⁶⁴

L'exemple pris par Sartre est, on le sait, celui de Paul Valéry. En reprenant un exemple de Merleau-Ponty, les *Questions de méthode*, avant

⁶⁰ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, op. cit., p. 70.

⁶¹ *Ibid.*, p. 71.

⁶² Cf. J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960.

⁶³ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, p. 77 puis 75.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 75.

de se tourner vers Flaubert, prennent appui sur la figure de Paul Valéry dans un des passages les plus célèbres de l'œuvre sartrienne : « Valéry est un intellectuel petit-bourgeois, cela ne fait pas de doute. Mais tout intellectuel petit-bourgeois n'est pas Valéry⁶⁵. » Contre ce qu'il nomme un « marxisme paresseux » attribué à Georg Lukacs et à Roger Garaudy, Sartre s'attache alors à qualifier l'idéalisme de Paul Valéry non comme une idée transparente à elle-même dont chaque intellectuel petit-bourgeois serait une des « manifestations », mais comme une réalité (culturelle) objective vécue singulièrement par Valéry « qu'on doit déchiffrer dans sa particularité et d'abord à partir du groupe concret dont il est issu. »⁶⁶

Et nous [comme les marxistes], nous prétendons que *l'idéalisme est un objet* : la preuve, c'est qu'on le nomme, qu'on l'enseigne, qu'on l'adopte ou qu'on le combat ; qu'il a une histoire et qu'il ne cesse d'évoluer. Ce fut une philosophie vivante, c'est une philosophie morte ; il a témoigné d'un certain rapport entre les hommes, il manifeste aujourd'hui des relations inhumaines (entre les intellectuels bourgeois, par exemple). Mais, précisément pour cela, nous refusons d'en faire un *a priori* transparent de l'esprit [...]. Pour nous, son existence est réelle et nous n'apprendrons rien de plus sinon par l'expérience, l'observation, la description phénoménologique, la compréhension et les travaux spécialisés. Cet objet *réel* nous apparaît comme une détermination de la culture objective ; il fut la pensée virulente et critique d'une classe montante ; il est devenu pour les classes moyennes un certain mode de pensée conservateur (il y en a d'autres et précisément un certain matérialisme scientifique qui légitime, suivant l'occasion, l'utilitarisme ou le racisme).⁶⁷

Il ne s'agit donc nullement pour Sartre de limiter l'idéologie à un rapport imaginaire au monde, fût-il collectif. Il s'agit pour lui, à l'inverse, de s'arrêter sur la matérialité de ce qu'il appelle un « appareil collectif⁶⁸ ». Là où un projet comme celui de Barthes dans les *Mythologies* (qui paraissent au début de l'année 1957) propose une sémiologie paradoxale où « les

⁶⁵ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, p. 55. Sartre reprend ici un des exemples proposés par Merleau-Ponty dans une longue note de sa *Phénoménologie de la perception*, à propos de la complémentarité entre matérialisme historique et psychanalyse : « Il serait absurde de considérer la poésie de P. Valéry comme un simple épisode de l'aliénation économique : la poésie pure peut avoir un sens éternel. Mais il n'est pas absurde de chercher dans le drame social et économique, dans le mode de notre Mitsein, le motif de cette prise de conscience. [...] Ainsi Valéry transforme en poésie pure un malaise et une solitude dont d'autres n'auraient rien fait. » M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 201-202.

⁶⁶ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, p. 55.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁸ *Ibid.*

choses ont l'air de signifier toutes seules⁶⁹ », Sartre privilégie un travail de description phénoménologique d'une « idée-objet » ou encore d'une « culture objective » qui est le résultat d'un processus de transformation d'une « pensée virulente et critique » qui est devenue « un certain mode de pensée conservateur »⁷⁰. Autrement dit, là où Barthes voit dans l'idéologie bourgeoise « le champ privilégié des significations mythiques⁷¹ », Sartre s'empare d'un appareil collectif de la bourgeoisie – l'idéalisme – et le et le considère comme un « objet réel⁷² ».

Sur cette base, l'enjeu de *Questions de méthode* sera de proposer une « hiérarchie des médiations » qui, en articulant une perspective psychanalytique au marxisme, « découvre le point d'insertion de l'homme dans sa classe⁷³ ». En mettant en évidence la médiation de la famille, Sartre fait droit, on y revient, à une théorie de l'enfance et de l'éducation qui « réintroduit l'historicité et la négativité dans la manière même dont la personne se réalise comme membre d'une couche sociale déterminée⁷⁴ ». Cette insistance sur l'enfance rend à l'existence « son épaisseur vraie, son enracinement, son passé⁷⁵ ». C'est ce que Sartre désigne par un terme qui fera florès dans la sociologie bourdieusienne : l'« hystérésis⁷⁶ ». Il voit dans ce « décalage » entre les « significations contemporaines » et l'expérience opaque de l'enfance « la véritable réalité sociale où les événements, les produits et les actes *contemporains* se caractérisent par l'extraordinaire diversité de leur profondeur temporelle⁷⁷ ». Cela vaut selon Sartre de l'idéalisme petit-bourgeois comme de n'importe quelle autre idéologie. L'idéologie bourgeoise est donc redevable d'une obser-

⁶⁹ R. Barthes, *Mythologies* (1957), dans *Œuvres complètes*, t. I, 1942-1961, éd. É. Marty, Seuil, Paris 2002, p. 854. Nous proposerons ailleurs une comparaison systématique entre les conceptions de l'idéologie bourgeoise proposées de manière croisée par Sartre et par Barthes, lecteur attentif, tout au long de son œuvre, de *L'Imaginaire* de Sartre.

⁷⁰ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, p. 54.

⁷¹ R. Barthes, *Mythologies*, p. 855.

⁷² J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, p. 54.

⁷³ *Ibid.*, p. 55 et 60.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 63, note 2.

⁷⁵ *Ibid.* On signalera que, dans son cours de Sorbonne sur « Les relations avec autrui chez l'enfant », en 1951, Merleau-Ponty avait rigoureusement articulé les rapports entre sociologie et psychologie à partir de la question de l'enfance : « Le culturalisme s'oriente bien dans le problème des rapports du social et du psychologique. Il évite la fameuse alternative : être psychologue contre la sociologie ou être sociologue contre la psychologie. Les conflits psychologiques et le drame social ne forment pas une alternative. [...] Ainsi, en insistant sur les rapports de l'enfant avec ses parents, nous n'avons pas voulu expliquer par eux les autres rapports avec autrui, nous n'avons pas rétréci notre sujet. Les difficultés des rapports familiaux correspondent médiatement aux difficultés de l'enfant avec le milieu dans lequel il vit. » M. Merleau-Ponty, « Les relations avec autrui chez l'enfant », art. cité, p. 756.

⁷⁶ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, p. 62.

⁷⁷ *Ibid.*

vation et d'une description aussi matérielles que les monuments qui nous restent du passé, le donjon médiéval dans le Manuscrit Gorz⁷⁸ ou l'église gothique dans *Questions de méthode*.

Cet « appareil collectif » [l'idéalisme] offre à nos yeux une tout autre réalité que, par exemple, une église gothique mais il possède, autant que celle-ci la *présence* actuelle et la *profondeur* historique. Beaucoup de marxistes prétendent ne voir en lui que la signification commune de pensées éparpillées à travers le monde : nous sommes plus réalistes qu'eux.⁷⁹

L'idéalisme de Valéry est, selon Sartre, analogue à l'église gothique : comme l'église gothique qui continue d'être présente dans l'espace social contemporain – et qui le révèle par écart et différence –, l'idéologie de Valéry trouve sa réalité dans le différentiel des temporalités qui la constitue, concevant ainsi la réalité du social à partir de la tension temporelle entre présence et profondeur.

Cette approche matérialiste, *réaliste*, du social supposera, si on veut comprendre celui-ci, de pratiquer une forme d'enquête phénoménologique qui permet d'appréhender des « "collectifs" inconnus » – ce que, dès *Questions de méthode*, Sartre commencera à faire sur l'exemple de Flaubert et de son projet de devenir écrivain⁸⁰. C'est le *petit décalage* que Massimo Recalcati a si bien reconnu et valorisé dans ses études récentes de l'œuvre de Sartre.

7. Sartre avec Beauvoir et avec Merleau-Ponty : une pensée de l'institution ?

Dans les années qui suivent la publication de *Questions de méthode*, Merleau-Ponty et Beauvoir ont également contribué au développement d'un nouveau paradigme de l'enfance à la naissance duquel on a vu qu'ils ont donné une impulsion fondamentale. En 1945, Beauvoir avait cerné le problème de l'éducation au cœur de la *Phénoménologie de la perception*. Au tournant des années 1950 et 1960, l'enjeu concerne ce qu'on pourrait appeler le portrait de l'intellectuel·le de gauche dans le moment de la guerre d'Algérie. De 1958 à 1963, Simone de Beauvoir publie les trois premiers volumes de ses mémoires. On peut en retenir deux choses. Premièrement, de manière générale, dans ces ouvrages Beauvoir corrige son travail théorique par l'explicitation de son existence et de ses choix personnels.

⁷⁸ MG, 50.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 54.

⁸⁰ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, p. 131.

L'autrice du *Deuxième Sexe* complète ainsi son analyse des structures de domination patriarcales par un compte rendu sans détour des « contradictions de sa propre situation [...] avec la fracture intime d'une identité à la fois apprise et imposée, individuelle et sociale⁸¹ ». Deuxièmement, dans *La Force des choses*, en 1963, Beauvoir rend compte de la fatigue de l'engagement, notamment pour l'indépendance de l'Algérie, suscitant la perplexité de ses lecteurs et lectrices⁸². Cette fatigue de l'engagement s'incarne dans la formule finale, qui a été beaucoup commentée : « j'ai été flouée ». Comme l'écrit Judith Coffin, « dans l'imaginaire des correspondant-es, Beauvoir incarne la possibilité et le devenir, les enjeux de la liberté et de la démocratie au lendemain de la guerre⁸³ ». *La Force des choses*, qui dresse le portrait d'une écrivaine et d'une intellectuelle qui fait pour la première fois aveu de vieillesse, ne pouvait que décevoir. D'une manière complémentaire à la question de l'enfance, l'ouvrage ouvrait pourtant un vaste champ d'écriture et de réflexion sur la vieillesse qui allait occuper Simone de Beauvoir – et une partie du courant existentialiste (André Gorz, Jean Améry) – pendant toutes les années 1960⁸⁴.

Merleau-Ponty répond pour sa part dans un de ses textes les plus célèbres mais les plus curieux, assumant un jeu vertigineux sur la temporalité : la préface à son recueil *Signes*⁸⁵. Ce texte, écrit en deux temps, en février et en septembre 1960, ne réagit pas seulement à la parution de la *Critique de la Raison dialectique* cette année-là, mais à l'hommage que Sartre rend pendant l'été 1960 à son camarade Paul Nizan. Dans sa propre préface à la réédition d'*Aden Arabie*, paru en 1931, Sartre répétait dès la première page, en l'attribuant à son ami de jeunesse décédé en 1940, le questionnement qu'il avait mis au cœur de son texte sur Gorz : « Où l'homme s'est-il caché ? Nous étouffons : dès l'enfance on nous mutile : il n'y a que des monstres⁸⁶ ! » En première épaisseur,

⁸¹ C. Calderoni, « “Le bonheur dans lequel je me débattais” : de Sartre, de l'amour et du féminisme dans *La Force de l'âge* », *L'Année sartrienne*, n° 36, 2021, p. 88. On retiendra aussi le passage suivant de cette remarquable étude des enjeux théoriques et politiques des Mémoires de Beauvoir : « Des enjeux politiques et sociaux surgissent au sein du récit d'une vie et vont compléter le travail théorique du *Deuxième Sexe* sans pourtant transformer le texte littéraire en essai. L'écriture autobiographique de Beauvoir ne se limite pas à faire résonner une pensée théorique déjà existante, mais produit par elle-même une forme de pensée permettant de poser des questions inédites sur la condition féminine. » *Ibid.*, p. 87.

⁸² S. de Beauvoir, *La Force des choses*, Gallimard, Paris 1963.

⁸³ J. Coffin, *Sexe, amour et féminisme. Quand on écrivait à « Madame de Beauvoir »* (2020), tr. M. Vaslin et L. Delavaud, Plon, Paris 2023, p. 302.

⁸⁴ On renverra en particulier à S. de Beauvoir, *La Vieillesse*, Gallimard, Paris 1970, qui fait aujourd'hui l'objet de nombreux travaux dans le monde francophone comme dans le monde anglo-saxon.

⁸⁵ M. Merleau-Ponty, « Préface », dans *Signes* (1960), Gallimard, Paris 2001, p. 9-61.

⁸⁶ J.-P. Sartre, « Préface », dans Paul Nizan, *Aden Arabie* (1931), La Découverte, Paris

il s'agissait de défendre Nizan qui avait été considéré, littéralement, comme un traître par ses anciens compagnons du Parti communiste et qui devait être oublié, au point qu'« on persuada les témoins de sa vie qu'ils ne l'avaient pas connu pour de vrai⁸⁷ ». Décrit par Sartre comme un enfant inquiet et grave, Nizan devient ainsi tout au long de la préface de 1960 non seulement un écrivain de la démoralisation, mais aussi le prototype de « l'homme négatif », de l'intellectuel de gauche comme « homme de la négation » qui met en question « les tissus de l'homme social »⁸⁸. La préface de *Signes* tout à la fois conteste et consacre ce portrait de Nizan.

D'une part, Merleau-Ponty conteste Sartre. Le passage suivant renverse, presque terme à terme, le propos de Sartre : « Le mal n'est pas créé par nous ou par d'autres, il naît dans ce tissu que nous avons filé entre nous, et qui nous étouffe. Quels nouveaux hommes assez durs seront assez patients pour le refaire vraiment⁸⁹ ? » Pour Merleau-Ponty, l'histoire n'autorise aucun re-commencement. Il faut faire avec le tissu social et historique tel qu'il place les individus dans des liens d'interdépendance qu'il faut sans cesse travailler avec conviction mais aussi avec patience. Pour le dire autrement, il n'y a pas d'homme caché à découvrir sous l'homme social. Toutefois, d'autre part, Merleau-Ponty invite à (re)lire Sartre par le truchement de son portrait de Nizan. C'est qu'enfin, dans le portrait de Nizan fait par Sartre, leurs enfances projetées dans l'âge adulte éclairent réciproquement leurs trajectoires respectives. Sartre est dès lors pour Merleau-Ponty l'homme du positif ou, à tout le moins, *l'homme qui a fait l'apprentissage du positif*. Il faut rappeler en entier le passage suivant qui renvoie au moment décisif de l'entrée dans la guerre en 1939 :

En 1939, Nizan va découvrir brusquement qu'on n'est pas si vite sauvé, que l'adhésion au communisme ne délivre pas des dilemmes et des déchirements, – pendant que Sartre, qui le savait, commence cet apprentissage du positif et de l'histoire qui devait plus tard le conduire à une sorte de communisme du dehors. Ainsi se croisent leurs chemins. Nizan revient de la politique communiste à la révolte et Sartre apolitique fait connaissance avec le social. Il faut lire ce beau récit. Il faut le lire par-dessus l'épaule de Sartre, à mesure que sa plume le trace, tout mêlé à ses réflexions, et en y mêlant aussi les nôtres.⁹⁰

Sartre devient alors, étrangement, celui qui permet de tramer un nou-

1987, p. 7.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 8.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 49 et 54.

⁸⁹ M. Merleau-Ponty, « Préface », p. 61. Ce sont ici presque les derniers mots de Merleau-Ponty dans sa préface de *Signes*.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 53.

veau tissu social alors qu'il est l'explorateur de ses échappements et de ses déchirements, des points de négativité totale qui caractérisent autant une société que ses expériences constructives.

En 1960, Merleau-Ponty apporte une réaction vécue mais contre-intuitive du projet (politique) de Sartre. Je voudrais pour finir dire encore quelques mots de la façon dont Sartre a hérité de Merleau-Ponty après la mort de ce dernier en 1961.

8. Perspectives conclusives : Sartre et le fantôme de Merleau-Ponty

À la mort de Merleau-Ponty, pour la première fois de sa vie, Sartre est incapable d'écrire. Il mettra plusieurs mois à écrire le tombeau de Merleau-Ponty qui paraît dans *Les Temps Modernes* en octobre 1961. Sartre est épuisé par l'écriture de la *Critique* et par le combat politique, par la perte des amis : Boris Vian, Richard Wright, Camus, Merleau-Ponty.

Dans son hommage, où Sartre raconte l'amitié perdue, mais indéfectible, la vie et la philosophie se mêlent : pas le moindre exemple, pas la moindre anecdote, qui ne suggère un moment fondamental de la pensée de Merleau-Ponty. Au hasard : contingence, membre fantôme, institution, enfance, prématurité, intentionnalité, ancrage, corps, être sauvage, événement, pli. Dans une première version du texte, il cherchait à cerner la méthode de Merleau-Ponty :

Merleau-Ponty refusait au départ le statut et les privilèges de l'observateur, il devenait à lui-même son double aphasique, son double manchot, il vivait *en lui* truquant sa vision et se débattant contre les fantômes, leur désarroi et leur patiente réadaptation jusqu'à pressentir en *eux* ce qu'était notre espace : lieu des foules, carrefour, pluralité indéfinie des dimensions qui nous entourent, nous distend et nous comprime, que nous produisons en l'habitant.⁹¹

On retrouve ici l'essentiel de la lecture qu'Étienne Bimbenet donnera soixante ans plus tard de la *Phénoménologie de la perception*.

Merleau-Ponty mort, Sartre se doit à son tour de faire vivre *en lui* la pensée de son ami. Jusqu'au bout, jusqu'à *L'Idiot de la famille*, Sartre tiendra son engagement de faire de Merleau-Ponty « un prisme de notre "intersubjectivité"⁹² » : il n'aura de cesse de citer ce qu'on pourrait appeler des « Pensées » de Merleau-Ponty, évoquées dans chacune

⁹¹ J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty [Première version, manuscrite] » (1961), dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, éd. Jean-François Louette, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris 2010, p. 1134.

⁹² J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty » (1961), dans *ibid.*, p. 1116. Cette version de l'hommage de Sartre à Merleau-Ponty est celle qui a été publiée dans *Les Temps Modernes* en 1961.

de ses conférences et dans ses entretiens. Surtout, chacun des derniers grands projets philosophiques de Sartre se donne pour point de départ les principaux livres de Merleau-Ponty. En décembre 1961, à l'Institut Gramsci de Rome, Sartre commence sa conférence sur la subjectivité par la question de l'organisme, en reprenant les analyses de *La Structure du comportement*⁹³. Plus tard, dans « Morale et Histoire », il reprend longuement l'exemple de la torture par lequel Merleau-Ponty contestait la liberté sartrienne dans *Phénoménologie de la perception*⁹⁴. Enfin, dans le *Flaubert*, Sartre évoque plusieurs articles de *Signes*, notamment « L'homme et l'adversité » : « À la différence des autres animaux, dit à peu près Merleau-Ponty, l'homme naît sans équipement. Ainsi du génie selon Flaubert ; il n'est pas équipé, à la différence des autres hommes qui ont l'outillage nécessaire pour être médecin ou procureur⁹⁵. » Sartre clôturait ainsi son dialogue avec Merleau-Ponty en revenant sur *l'expérience de la contingence* qui a été celle de leur époque. Il retrouvait aussi, sur ce point, la question de la prématuration dont nous sommes partis ici pour explorer les effets du problème de l'enfance au sein des phénoménologies existentialistes.

On reproche souvent à Sartre une forme de parti-pris injustifié pour la jeunesse. C'est en quelque sorte la critique que Merleau-Ponty adresse à Sartre dans la préface de *Signes*. Peut-être peut-on même penser que c'est la posture que Sartre a adoptée au moment de mai 1968⁹⁶. Afin d'échapper au rôle du porte-parole du présent, il rappelle alors son appartenance à une génération que les étudiants doivent enterrer. Dans les années 1970, la figure de Sartre se projette toutefois autrement dans l'espace social ouvert par le mouvement de mai. Son ambition fut d'être fidèle aux quelques années qui ont suivi 68 où la peur et la stupéfaction avaient changé de camp et autorisaient l'invention de nouvelles normativités et de nouvelles formes de vie et d'expression. Ces années restent peu connues. Elles ont tendance à effrayer les spécialistes de Sartre, à mon sens, à tort. Prêter attention à ce dernier Sartre permettrait de suivre et de documenter les *interven-*

⁹³ J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité ?* (1961), Les Prairies ordinaires, Paris 2013.

⁹⁴ J.-P. Sartre, « Morale et Histoire » (1964-1965), *Les Temps Modernes*, n° 632-634, 2005, p. 362-381. Ces pages de Sartre doivent être mises en relation avec les pages de la *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 517-518.

⁹⁵ J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille* (1971), vol. 2, Gallimard, Paris 1971, p. 1636. Sartre cite un passage célèbre de *Signes* : « tout est possible de la part de l'homme et jusqu'à la fin. L'homme est absolument distinct des espèces animales, mais justement en ceci qu'il n'a point d'équipement originel et qu'il est le lieu de la contingence, tantôt sous la forme d'une sorte de miracle, au sens où l'on a parlé du miracle grec, tantôt sous celle d'une adversité sans intentions. » (M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 390-391).

⁹⁶ Voir l'interview de Sartre sur RTL le 12 mai 1968.

tions – et les inventions – *normatives* de Sartre dans les années 1970 sur le plan de l'éducation, de la presse, de la justice ou des relations internationales.

Il ne fait pas de doute que ces engagements normatifs de Sartre découlent de manière essentielle des relations et échanges que Sartre a eus pendant trente ans avec Merleau-Ponty et avec Beauvoir.

Matteo Vincenzo d'Alfonso*

Ragione, perfettibilità e seconda natura nel pensiero di J.G. Fichte

Abstract

This essay explores the concept of “second nature” in the philosophy of Johann Gottlieb Fichte, tracing its origins to Jean-Jacques Rousseau’s notion of perfectibility and its development through Immanuel Kant’s transcendental philosophy. The analysis highlights how, for Fichte, second nature concerns both the formation of the individual and the historical development of humanity, intertwining theoretical activity and practical life. Starting from early modern empiricism, especially John Locke and Étienne Bonnot de Condillac, the essay reconstructs the emergence of a historical conception of human nature. Rousseau identifies freedom and perfectibility as the distinctive features of humanity, while Kant interprets reason as the principle guiding the progressive realization of freedom. Fichte radicalizes this perspective by presenting transcendental philosophy as a “system of freedom,” in which second nature becomes the dynamic process through which reason shapes human practices, institutions, and forms of knowledge. The essay argues that second nature, in Fichte, is the historical and self-transformative sphere in which freedom progressively realizes itself.

Keywords

Second Nature, Perfectibility, Freedom, Practical Reason, Transcendental Philosophy.

In questo saggio affronto il tema della *seconda natura* in J.G. Fichte, in particolare a partire dal concetto di perfettibilità formulato da J.-J. Rousseau¹. Tale questione, in Fichte, riguarda contestualmente il piano

* Università di Ferrara

¹ Approfondisco qui, soprattutto sul piano della ricostruzione storico-filosofica, il tema presentato nell’articolo: M.V. d’Alfonso, M. Rampazzo-Bazzan, *La matrice rousseauiana della Bildung in Fichte*, “Annali online della Didattica e della Formazione Docente”, 12, n. 19, 2020, pp. 274-293 (<https://annali.unife.it/adfd/article/view/2228>, ultimo accesso: 7 maggio 2026). Risale a Koselleck la proposta di trovare nella “perfettibilità” il carattere proprio del pensiero rousseauiano (R. Koselleck, *Progresso e Decadenza*, in Id., *Il vocabolario della modernità*, a cura di L. Scuccimarra, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 49-71: 66).

dello sviluppo dell'individuo e quello del progresso della specie e come questi due si intreccino. Ma, soprattutto, riguarda, a livello di individuo e di specie, l'intreccio di altri due piani: il piano delle nostre rappresentazioni, concettualizzazioni, acquisizioni teoriche, ciò che, tradizionalmente, si fa afferire al teoretico e, insieme, il piano dei nostri affetti, delle nostre pulsioni dei nostri sentimenti, ossia l'ambito del pratico. A partire dall'assunzione, fichtiana, e prima ancora kantiana, che in entrambi questi ambiti si manifesti la natura specifica all'essere umano che va sotto il nome, unitario, di ragione.

Per Fichte, la seconda natura è l'ambito in cui la ragione si dispiega dando forma al mondo e a sé stessa perfezionandosi; ma, insieme, seconda natura è anche il luogo di questo perfezionamento in atto, dove tale dinamica si attua e si deposita. In questo processo, occorre tenere bene a mente che la seconda natura mima e, insieme, supera e innova il farsi della prima; nel realizzare le sue forme essa è interpretata in base a un vivente processo teleologico che deposita, infine, forme morte. Dove sta l'autentica differenza tra le due nature? Che i processi della prima natura sono fissati una volta per tutte da leggi indefettibili, mentre il processo della seconda va soggetto a una legge che, a sua volta, evolve, seguendo la legge del darsi continuamente e sempre di bel nuovo la legge – secondo il modello kantiano del giudizio riflettente. Questo significa perfettibilità e perfezionamento: la natura prima è perfetta, la seconda natura si perfeziona. Non è, in sé, perfetto ogni individuo e ogni fenomeno della prima natura, ognuno di essi può essere difettoso, e in una certa misura lo è; ma è perfetta la regola che va seguita per la sua realizzazione e il suo sviluppo, sicché la sua eventuale perfezione non esita da un processo di perfezionamento, ma solo dalla felice circostanza che nulla ha interferito nell'esecuzione delle immutabili leggi che sovrintendono allo sviluppo degli individui. Si può vivere senza un arto, o senza una parte del cervello, ma non c'è nulla che il processo di sviluppo del mio corpo possa mettere in atto per compensare tale mancanza. Al contrario, tutti nasciamo senza saper parlare e, vivendo accanto ad altri esseri umani che parlano, impariamo a farlo. Il perfezionamento appartiene, dunque, in modo specifico all'essere umano, e la natura umana si specifica come seconda natura, ossia come natura razionale.

Cerchiamo allora di ripercorrere le tappe che hanno portato Fichte a questa conclusione in modo da potere comprendere che cosa significhi, concretamente, per lui seconda natura e perfezionamento e, soprattutto, come questo si attui, a livello di individuo e di specie. Per far ciò, dobbiamo compiere un passo indietro: oltre Kant fino a Locke, all'empirismo, che per Fichte, come già per Leibniz prima e Kant poi, è un laboratorio teorico estremamente fruttuoso, sebbene incapace di giungere – a parere dei tre filosofi tedeschi – a conclusioni soddisfacenti.

Locke è comunemente considerato il fondatore dell'empirismo. In realtà, l'empirismo era già stato fondato e praticato dai fisici della rivoluzione scientifica, a partire da Galilei, grande e geniale indagatore della natura secondo il metodo sperimentale, ed era stato, inoltre, teorizzato da Bacone. Quindi quale tipo di empirismo fonderebbe Locke? L'empirismo epistemologico, cioè l'applicazione sistematica del metodo empirico – che egli definisce “storico” – alla natura umana e alla costituzione delle sue facoltà conoscitive. Con Locke l'essere umano diventa storico: cessa di essere concepito come un oggetto dato una volta per tutte e si concepisce invece come un progetto. Per Cartesio, e ancor più per i platonici di Cambridge che erano il vero bersaglio polemico di Locke, l'essere umano era un “oggetto”, un ente mondano, una cosa di cui andavano enucleate le qualità caratteristiche rispetto agli altri enti. Tra queste qualità c'era la ragione, ovvero il possedere un'anima razionale: *res cogitans*. E la proprietà dell'anima razionale è riscontrata nel possedere determinate cognizioni, le idee, tra cui alcune potevano essere considerate come una proprietà intrinseca della ragione, ad essa consustanziali: le cosiddette idee innate. Su questo si affigge la critica empiristica di Locke: passando in rassegna tutte le idee che, tradizionalmente, potevano essere considerate innate, egli trova controesempi che ne smentiscono l'innatezza. Diverse tipologie di esseri umani – come i bambini, i dementi, i cosiddetti “selvaggi” –, pur differendo dall'individuo assunto come modello normativo, ossia il maschio adulto bianco, colui che, se libero, avrebbe potuto sedere nella *bulè* ateniese, possono tuttavia essere considerate pienamente umane perché capaci, ad esempio, di usare il linguaggio in una forma, magari elementare, ma comunque idonea a esprimere le proprie idee. E sono inoltre capaci di perseguire fini allocando le risorse adeguate per ottenerli. Tuttavia, nessuna di queste tipologie umane possiede, ovvero è in grado di contemplare nella propria mente, una molteplicità di idee che pure Cartesio e i razionalisti asserivano essere innate, quali quelle di numero, di sostanza, di Dio, e moltissime altre. Locke ne conclude che le idee innate non esistono, che tutte le idee sono acquisite, che tutto quanto viene pensato può esserlo solo a partire da un preciso istante, vale a dire da quando si compie quell'esperienza specifica che dà forma, nella nostra mente, a quella determinata idea. E così nell'essere umano fa ingresso la storia o meglio, la storicità diviene parte costitutiva dell'essere umano. E ciò non solo sul piano collettivo o dei costumi, che sin dai tempi di Erodoto si riconoscono come propri dei diversi popoli, ma sul piano individuale. Ogni individuo ha una storia, ogni individuo è una storia, un progetto, perché è la natura umana ad essere storica. Ciascuno di noi non è solo un esemplare della specie, ma un individuo, unico ed insostituibile, perché specifico prodotto di un plesso di esperienze unico. Locke non parla di “natura” umana, ma

di “intelletto”, *Understanding*, ma possiamo estendere questo termine a ricomprendere la natura umana, giacché egli considerava l'intelletto lo specifico della natura umana. Sarà Hume, sviluppando ulteriormente questa linea di ricerca, a parlerà espressamente di “natura umana”, includendo nella sua analisi non solo i contenuti concettuali, ma anche – e forse soprattutto – la sfera affettiva. Il che, per quanto possa suonare paradossale, ci avvicina molto a Fichte. Lasciamo però da parte, per il momento, questa linea di sviluppo, per seguire invece un particolare esito del discorso lockiano: mi riferisco alla sua ricezione francese, presso Condillac e, per suo, tramite Rousseau.

Condillac è un autore fondamentale nel far passare l'empirismo di Locke dall'Inghilterra al continente, perché approfondendo la logica della costituzione dei contenuti della conoscenza umana, cioè delle idee, individua alcuni limiti nell'analisi lockiana. Diventa così un critico, ma non dal punto di vista del razionalismo, piuttosto nella necessità di affinare l'empirismo come metodo di analisi delle idee – che Condillac chiama *Idéologie*. Egli può essere considerato alter-ego di Hume, affermando come lui che Locke si è fermato a mezza via. Questi, infatti, non avrebbe avuto l'accortezza di indagare autenticamente la dinamica soggiacente alla nascita delle idee, perché avrebbe dato per scontate le nostre facoltà conoscitive come costituite staticamente. È, infatti, ben vero che Locke parla di *tabula rasa*, ma poi ammette che essa funzioni come un intelletto, senza chiedersi come possa essere divenuta tale prima di avere incamerato idee: come fa un intelletto che ancora non pensa, perché vuoto, ad accogliere proprio delle idee e poi a manipolarle? Sono tutti uguali i sensi nella loro funzione? In un certo senso Condillac lavora sulla falsariga di Leibniz, ma non per ribadire un *apriori*, l'“*intellectus ipse*”, quanto piuttosto per mostrare come esso si sia empiricamente costruito. Condillac articola in modo più rigoroso la storicità che Locke aveva intuito, senza però chiarirne la dinamica. Pensiamo all'esempio della statua: il primo senso a entrare in funzione è il tatto, ma il tatto, di per sé, non ci dà ancora oggetti, bensì soltanto sensazioni. Solo attraverso l'articolarsi reciproco di queste con le sensazioni della vista emergono gli oggetti, e, insieme ad essi, l'idea di spazio esterno. E solo a questo punto diventa possibile distinguere un interno e un esterno, un soggetto e un oggetto. Diversamente, si finirebbe per postulare a priori gli enti e loro caratteristiche, cosa che l'empirismo deve respingere, come ogni forma di apriorismo: non solo, cioè, le idee a priori e i contenuti innati, ma anche ogni apparato conoscitivo dato originariamente. Per questo, in Condillac, la natura conoscitiva umana – ed è a essa che la sua riflessione sembra arrestarsi – può essere pensata soltanto come qualcosa che diviene e si determina storicamente. L'unico a-priori è la ricettività che passa attraverso i nostri sensi. Ed è bene tenere presente questo punto, perché sarà precisamente questo presupposto ciò che Fichte tenterà di contestare.

Qui, tuttavia, Condillac ci interessa soprattutto per la funzione di ponte che svolge nei confronti di Rousseau, che – non bisogna dimenticarlo – è l'autentico motore della rivoluzione trascendentale kantiana. Rousseau, infatti, individua nella libertà l'unico elemento distintivo della specie umana entro la natura: non la razionalità, non la ragione, bensì la libertà e, come suo riflesso sensibile, la perfettibilità. Anche la ragione, per Rousseau, è qualcosa di soltanto acquisito – coerentemente con la critica di stampo condillacchiano all'apriori delle facoltà umane – e si sviluppa come esito della costitutiva progressualità di quell'animale libero che è l'essere umano. Rousseau è empirista, come Condillac e Locke, e, proprio come loro, intende ripercorrere e scrivere la storia dell'acquisizione progressiva delle idee, ma, differentemente da loro, ne fa una questione, non tanto individuale, non tanto legata alla “singola statua sensibile” che ognuno di noi è, bensì di specie. Sicché la storia che Locke intendeva scrivere dell'intelletto umano e che Condillac immaginava di avere ripercorso con la giusta accuratezza, non può più essere pensata, per Rousseau, sul solo piano individuale, ma deve necessariamente prendere in considerazione l'interazione intraspecifica degli esseri umani tra di loro. Inoltre, occorre considerare, entro ciascun individuo, la specifica – nel senso tecnico, di propria della specie – interazione tra libertà e necessità, che articola la dinamica propria alla perfettibilità, il dispositivo che caratterizza la natura umana come intrinsecamente duplice: al tempo stesso, prodotto di natura e produttore la sua seconda, progrediente, natura umana².

Ma che cosa è la perfettibilità per Rousseau, in che termini si definisce e in quale opera ne tratta? Rousseau presenta la sua antropologia nel *Discorso sulla nascita della disuguaglianza*, articolato in due parti. L'opera è ricordata soprattutto per l'*incipit* della seconda parte, dove Rousseau afferma che il vero fondatore della società civile fu colui che, dopo aver recintato un terreno, ebbe l'idea di proclamare *questo è mio*, e trovò altri così ingenui da credergli. Rousseau aggiunge subito, però, che molto probabilmente le cose erano giunte al punto da non poter più durare com'erano prima. L'idea di proprietà, infatti, non si è formata di colpo nella

² Cfr. M. Rampazzo-Bazzan, *Il prisma “Rousseau”. Lo sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione francese*, Franco Angeli, Milano 2017. Come evidenzia anche Luca Fomesu, Rousseau è “grande osservatore delle ambiguità della ‘natura’ [...] ed è] anche colui che comincia a indicare con decisione una nuova strada: per capire la ‘natura’ dell'uomo bisogna vederlo inserito in un processo – la storia – e in un contesto – la società – che ne costituiscono i tratti fino a diventare una *seconda natura*” (L. Fomesu, *Per una moralità concreta*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 127-128). Ma già anche Cesa leggeva chiaramente la questione in questa direzione (C. Cesa, *La ‘seconda’ natura tra Kant e Hegel*, in Id., *Verso l'eticità*, a cura di C. De Pascale et al., Edizioni della Normale, Pisa 2014, pp. 147-164). Sui limiti della concezione di storia rousseauiana rimando a M.V. d'Alfonso, M. Rampazzo-Bazzan, *La matrice rousseauiana della Bildung in Fichte*, cit.

mente umana, ma è stato necessario compiere molti progressi, acquistare molte capacità e “molti lumi”, trasmetterli e accrescerli di generazione in generazione, prima di giungere a quello che egli definisce come l’ultimo stadio dello stato di natura. È un punto essenziale: l’idea di proprietà, imprescindibile per la stipula del contratto sociale. Per Locke, pur non essendo innata, appartiene tuttavia a quel complesso di concetti che si presentano alla mente dell’essere umano nel corso del suo sviluppo, come esito della sua attitudine al lavoro e del desiderio di conservarne i frutti come propri; proprio per questo può costituire il fondamento di un diritto che Locke definisce “naturale”. Per Rousseau, invece, l’idea di proprietà non è spontanea né necessario esito di una potenzialità propria all’individuo, ma emerge al termine di un lungo processo di socializzazione, interamente storico e interno all’allontanamento della natura umana dalla sua condizione originaria. Da tale deviazione nasce una “seconda natura”, che avvia la specie verso un processo alimentato dalla vita sociale – e dunque anche da forme associative fondate su contratti –, a loro volta prodotto dell’esercizio di una facoltà specificamente umana, ma né necessaria né ugualmente sviluppata in tutti gli individui: la ragione.

Da questo punto, del resto, prendeva le mosse la polemica rousseauiana contro Hobbes, cui è dedicata l’intera prima parte del *Discorso*, che tratta dello stato di natura e del lentissimo e lunghissimo processo che ha condotto l’umanità a passare da questo allo stato di “selvaggi”. Sebbene, infatti, i selvaggi vivano in condizioni più prossime alla natura – e, si potrebbe dire, in uno stato di squilibrio minimo con quella che oggi definiremmo la loro “nicchia ecologica”, dunque più vicina alla condizione di totale equilibrio propria degli animali – essi (per buoni o cattivi che possano essere) non vivono allo stato di natura. Vivono piuttosto in uno stato in cui certamente non vigono proprietà privata della terra e il contratto, ma è già presente una forma di società, fondata su una reciproca interdipendenza tra gli individui. E forse, sostiene Rousseau, lo stato di natura non è mai esistito e noi ci possiamo servire di questa ipotesi solo come artificio concettuale, per congetturare quel grado zero di umanità, utile a disincrostare la statua di Glauco che è l’uomo contemporaneo, sulla cui umanità originaria si sono depositati i detriti prodotti da ere di vita in società. Si tratta di un’ipotesi fondamentale perché consente di dilatare il tempo, che in Hobbes era descritto come quasi istantaneo, e di ricostruire così la storia della lentissima transizione dallo stato di natura a quello della cultura inaugurato dal contratto sociale. In Rousseau, il tempo si dilata enormemente, perché solo attraverso un processo lunghissimo l’essere umano può diventare un animale razionale, ossia capace di perseguire dei fini e di accettare il sacrificio di qualcosa in vista di altro – per esempio, di sacrificare il preteso diritto hobbesiano a tutto in cambio della sicurezza della conservazione della propria vita. Per Hobbes l’uomo allo stato di natura è in grado, in forza della

sua natura imprescindibilmente razionale, di compiere questo calcolo a difesa del suo maggiore interesse. Ma, se per stipulare un contratto bisogna riconoscere e perseguire i propri interessi, e ciò richiede l'esercizio della razionalità, allora questa, per Rousseau, non può appartenere all'equipaggiamento umano originario, bensì rappresenta il risultato di un lunghissimo processo di esercizio della perfettibilità.

A questo punto emerge un'ulteriore caratteristica della peculiare storia dell'arricchimento umano del proprio equipaggiamento di nozioni, idee e facoltà intellettuali così come viene narrata da Rousseau, una caratteristica che lo avvicina sensibilmente al suo dapprima amico e poi quasi nemico Hume: il fatto che questa storia non si gioca sul solo piano intellettuale, teoretico, ma si nutre imprescindibilmente di istanze affettive, ossia affonda le proprie radici nel pratico. La storia dell'uomo è tanto quella di acquisizione di "idee", quanto storia di arricchimento e specificazione delle "passioni"; e l'una è inscindibile dall'altra. Allo stato di natura o di selvaggio l'essere umano non solo non conosce l'idea di proprietà, o di numero, o di Dio, ma forse non ha mai provato la gelosia o l'amore paterno – dato che entrambi questi sentimenti non sono dettati dall'istinto naturale, ma solamente dalla consuetudine che, nel corso della storia, gli esseri umani hanno acquisito di dare vita a famiglie conviventi in forma molto prossima – e quindi non ne ha coscienza e non ne possiede l'idea.

Pertanto, se la prima parte del *Discorso* è dedicata alla narrazione della vita umana allo stato di natura e poi alla vita dei selvaggi – allorché i secoli passavano, la specie era già vecchia e l'uomo restava sempre un fanciullo – il secondo tratta dei progressi sempre più rapidi che la perfettibilità umana ha implicato e dei passi che fu necessario compiere affinché l'essere umano entrasse in possesso della ragione, stipulasse il contratto sociale e, infine, a partire dalla società così sancita, desse vita a tutta quella serie di istituti che fondano e poi consolidano le disuguaglianze (non le differenze, che sono naturali, ma le disuguaglianze, che sono "moralì") tra gli esseri umani. La progressiva concretizzazione della seconda natura, per Rousseau, ha progressivamente, e paradossalmente, disumanizzato l'essere umano, erodendo gradualmente l'unico tratto autenticamente distintivo della sua specie: la libertà. Rousseau interpreta la storia umana come un processo attraverso il quale gli esseri umani si incatenano liberamente alla loro seconda natura di animali razionali e sociali, ciò che, "usciti dalle mani del signore", non erano affatto. Essa è dunque la storia del destino della libertà umana e della sua progressiva alienazione; la storia di una natura umana capace di snaturarsi, di alienarsi, di perdersi, la storia dell'ominazione come disumanizzazione³.

³ Ha messo l'accento su questo aspetto, in particolare come via d'accesso al pensiero di J.G. Fichte, Francesco Moiso, che individua l'origine del "pessimismo rousseauiano" nei

Ma qui non vorrei tanto sottolineare la piega pessimistica e tragica che la ricostruzione rousseauiana comporta, piuttosto vorrei tornare sulla forma, sopra accennata, di questa evoluzione della perfettibilità umana fino all'acquisizione e al dispiegamento della ragione. È, infatti, importante rimettere l'accento sul fatto che questo percorso si articola su entrambi i piani in cui l'essere umano esercita la propria ragione: quello teorico e quello pratico, quello dei bisogni, dei sentimenti e della volontà, come parallelo e intrecciato a quello delle cognizioni, delle tecniche e della formulazione dei fini. Il secondo non si dà senza il primo e il primo si innova a partire dal secondo. Non ci sono idee senza bisogni, ma non ci sono azioni senza idee. Per dirla con Kant, potremmo affermare che i bisogni senza idee sono ciechi, mentre le idee senza bisogni sono vuote. Tuttavia Kant non ha formulato la questione in questi termini, poiché si è arrestato al piano teoretico, ossia al rapporto di concetti e intuizioni. Sarà invece Fichte a impostare il problema entro questa prospettiva: ogni rappresentazione è frutto dell'immaginazione, ma l'immaginazione si mette in modo a partire da un "urto", la cui origine è irraggiungibile, perché alberga in un sentimento⁴, la cieca passività che si avverte in grazia della nostra originaria radice pulsionale. Si tratta di un tema che Fichte trova nella *Critica del giudizio*, vero e primigenio punto di accesso alla filosofia kantiana. In altre parole, la sfera pratica e quella teoretica sono, nel loro sviluppo, strettamente implicate. Senonché Fichte, inoltre, constata che dal punto di vista genetico della logica – intesa in senso trascendentale, come logica del reale, non come teoria della relazione tra concetti, sebbene come ciò che rende possibile l'insorgere di rappresentazioni, ovvero del mondo degli oggetti per un soggetto – il pratico è primario rispetto al teoretico, è ad esso antecedente e preminente, come sosteneva già Kant, pur senza disporre pienamente ancora dei termini necessari per articolare pienamente la cosa. Con ciò abbiamo tutti gli ingredienti per comprendere l'operazione kantiana, l'origine e il senso della svolta trascendentale, ben al di là della questione del sonno dogmatico o della sintesi tra empirismo e razionalismo o del bisogno di innovare il paradigma leibnizio-wolffiano. La questione in gioco è come restare fedeli all'assunto rousseauiano secondo cui la differenza specifica dell'umano è la libertà, e insieme come evitare l'esito delineato da Rousseau, per il

confronti della cultura nella "contraddizione tra il carattere necessariamente statico della soddisfazione" – che verrebbe garantito al massimo grado "dallo stato di natura come 'minimo di azione'", e "il carattere eminentemente dinamico di ciò che rappresenta l'elemento decisivo dell'essere umano, tra l'aspetto naturale e l'aspetto spirituale dell'uomo, tra necessità e spiritualità" (F. Moiso, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, Milano 1978, p. 17).

⁴ Cfr. P. Lohmann, *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Rodopi, Leiden-New York 2004.

quale l'umanità, nel corso del proprio sviluppo, ha finito per pervertire la propria natura, dando vita a una seconda natura in cui quasi ogni spazio per l'esercizio della libertà – e quindi il manifestarsi della libertà stessa – è andato irrimediabilmente perduto. E questo non per ragioni irrazionali, ma in forza del dispiegarsi e dell'affermarsi della ragione stessa, che si esercita precisamente nell'istituire prima e nel giustificare poi quel patto sociale che forgia le catene umane.

Se confrontiamo la filosofia della storia rousseauiana con quella kantiana, per come per esempio viene esposta nell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, balza subito all'occhio una differenza capitale, che però parte da una convergenza. La differenza è che, per Kant, la ragione è presente nella specie umana fin dai suoi albori, tuttavia non è presente in forma consapevole e attuale, bensì inconsapevolmente e in potenza. Ma, essendo presente in potenza, essa è anche destinata a realizzarsi in atto, secondo una prospettiva teleologica che, proveniente dal neo-stoicismo e che dalla neoscolastica, passa alla *Schulphilosophie* leibnizio-wolffiana, per confluire infine nella filosofia della storia kantiana. Questo aspetto si accompagna, in Kant, all'assunto "metafisico" di sapore rousseauiano, secondo cui il tratto costitutivo della natura umana sia non la ragione, quanto piuttosto la libertà, giacché la razionalità può dirsi autenticamente tale solo in quanto strumento di potenziamento della libertà. Ne consegue che, diversamente da Rousseau, in Kant la ragione appartiene essa stessa alla natura umana insieme alla libertà, come riflesso teoretico originario di un fondamentale carattere pratico, e svolge in qualche modo il ruolo della perfettibilità. La ragione, insomma, potrebbe dirsi l'istinto della natura umana, il che coincide con la tendenza dell'essere umano ad allontanarsi dalla natura per realizzare, paradossalmente, la *propria* natura di ente libero e dotato di ragione. Questo fa sì che in Kant la ragione possa assumere una forma ancipite, risultando, allo stesso tempo, teoretica e pratica, e dando luogo a forme tanto confliggenti quanto cooperanti. Cooperanti allorché la ragione pratica si subordina alla teoretica, come avviene in tutte quelle espressioni della ragione pratica che danno vita a quanto Kant denomina imperativi ipotetici: che vanno dagli imperativi tecnico-pratici – quelli che guidano l'azione di artigiani, ingegneri, commercianti, coloro che a partire dalla scelta di determinati fini sono in grado di allocare i mezzi adeguati per realizzarli – a quelli che sono invece orientati alla massimizzazione del piacere o della felicità individuale, le cosiddette massime della prudenza. Ma la ragione si esprime anche in forme che producono un conflitto tra la sua dimensione teoretica e quella pratica. Ciò avviene quando entra in gioco l'imperativo categorico, che non si lascia soddisfare da alcun esercizio della ragione calcolante, giacché esso impone di inibire recisamente ogni nostra inclinazione a perseguire il nostro interesse personale. In questi casi,

si manifesta la tendenza alla dialettica in ambito pratico. Com'è noto, per Kant, la ragione pratica non è naturalmente dialettica, a differenza della ragione teoretica, che ci conduce quasi in maniera meccanica a dar forma a contenuti conoscitivi illusori, ossia le idee. In ambito pratico, viceversa, la ragione presenta a ciascuno di noi in maniera certa e indefettibile quale sia l'azione comandata dal dovere. Poiché, tuttavia, la nostra volontà trova sempre pronti dei motivi sensibili dai quali può lasciarsi condizionare, e le nostre inclinazioni sensibili non accettano di essere sacrificate senza far valere le loro "ragioni", esse finiscono per sollecitare la ragione teoretica a elaborare argomentazioni capziose per sottrarre la volontà al comando del dovere, onde soddisfare la nostra sensibilità. Si tratta di argomenti del tipo: "In questo caso specifico si può fare un'eccezione", oppure: "questo varrebbe in teoria, ma non in pratica" ecc. E così abbiamo un conflitto interno alla ragione stessa, che fa concludere a Kant, anche qui, a suo modo in linea con Rousseau, che noi siamo massimamente civilizzati, ma non ancora compiutamente moralizzati. Ciò significa, per Kant, che non abbiamo ancora compiutamente sviluppato la nostra ragione e, dunque, non abbiamo ancora realizzato la nostra autentica natura; siamo ancora schiavi della *prima natura* e non abbiamo pienamente conseguito la nostra liberazione nella *seconda natura*, pur essendo già in possesso di questo organo in forma sufficientemente sviluppata da saper formulare e, all'occorrenza, seguire l'imperativo categorico (si veda, in tal senso, il saggio *Risposta alla domanda che cos'è l'Illuminismo*). Questo è infatti il piano che Kant prescrive per il genere umano: realizzare progressivamente la libertà grazie al contestuale sviluppo della ragione che rimane fondamentalmente pratica e, accessoriamente, teoretica. E quali sono i prodotti che caratterizzano per eccellenza la seconda natura? Nella *Storia universale da punto di vista cosmopolitico* Kant parla del diritto, delle leggi che progressivamente danno vita a istituti giuridici che vincolano, certo, la libertà individuale a soddisfare in maniera incontrollata le proprie pulsioni egoistiche, ma, in compenso, permettono a ognuno di accrescere, pacificamente, l'esercizio della propria ragione sviluppando i propri personali, talenti – ancorché per ragioni soggettive legate al perseguimento delle nostre più basse inclinazioni. Si vede bene che, in questo modo, la pessimistica diagnosi rousseauiana della storia umana si capovolge in una narrazione positiva. Per il primo le istituzioni sociali e giuridiche non erano altro che il segno della degenerazione umana per la perdita della propria costitutiva libertà; esse sancivano la dipendenza dell'uomo cominciata nell'istante in cui, in una pausa dall'operosità dischiusa dalla cooperazione, il primo essere umano ha danzato davanti agli altri attirando il loro sguardo e diventandone dipendente. Per Kant, al contrario, la ragione cerca la ragione e il libero cerca il libero, poiché soltanto così possono promuoversi reciprocamente. Perciò, nonostante

il processo di socializzazione sia dolorosamente segnato dal conflitto tra gli individui, dall'antagonismo o dall'insocievole socievolezza, il suo esito comporta un arricchimento delle disposizioni originarie della ragione e, quindi, un incremento della libertà, grazie all'accresciuta consapevolezza umana della capacità di autodeterminarsi.

Ma, lasciando da parte le considerazioni legate alla perfettibilità umana di ambito squisitamente morale, ovvero alla valutazione dei suoi decori di maggiore o minore fortuna – di “magnifiche sorti e progressive” o di progressiva alienazione e consegna alla servitù volontaria – vorrei ora considerare l'ambito della seconda natura e delle sue leggi. Ho fatto riferimento, infatti, alle leggi positive, al diritto, come a quell'area in cui si manifesta la legislazione della seconda natura. Vi è però anche un altro piano nel quale possono essere colte non le leggi che fondano il diritto – leggi che, nella seconda natura, vengono istituite artificiosamente, sebbene in modo originario, e che costituiscono, come dirà Hegel commentando gli sforzi dei rivoluzionari francesi nel processo della Costituente, l'unica vera *creatio ex nihilo* – bensì quelle leggi che appartengono autenticamente alla natura umana e sulle quali si fonda il suo carattere ancipite, cioè il suo essere dotata di una prima e di una seconda natura, storicamente diveniente. Si tratta delle leggi incorporate in ciò che Kant chiama il *trascendentale*, e che egli rintraccia tanto nelle condizioni della nostra conoscenza del mondo come governato da leggi necessarie – spazio, tempo, categorie – quanto nella condizione stessa della nostra capacità di vincolarci al dovere, cioè al comando della legge morale rappresentato dall'imperativo categorico. Il trascendentale è dunque il complesso delle leggi proprie della natura umana che governano l'intera sfera mondana, riguardata tanto dal lato naturale quanto da quello morale e quindi sociale.

E così siamo giunti a Fichte, perché questa interpretazione del trascendentale e della filosofia come filosofia trascendentale è alla base del concetto di dottrina della scienza. Non semplicemente del testo che porta storicamente questo nome, ma di ciò che Fichte intende propriamente con *Dottrina della Scienza*: la presentazione sistematica delle condizioni che rendono possibile per noi un mondo d'esperienza ordinato e conoscibile – grazie alla sua organizzazione categoriale, predisposta dal modo in cui le rappresentazioni prendono forma nell'immaginazione e vengono poi composte e ripercorse dalle altre facoltà, ovvero ragione, intelletto e giudizio – nonché, contestualmente, delle strutture attraverso cui si organizza la nostra complessione pratica, pulsionale, affettiva e poi etico-morale. In sintesi, la *Dottrina della scienza* è la ricostruzione genetica ed esposizione sistematica del trascendentale, considerato come l'ambito di manifestazione dello specifico della “natura umana”: quel fenomeno naturale che non si iscrive nella natura in modo univoco, ma duplice; che è soggetto a un perfezionamento autodeterminato e guidato della ragione;

e che, proprio per questo, dev'essere indagato razionalmente, e non solo psicologicamente, come invece aveva preteso di fare Hume. Sicché va spiegato come prima e seconda natura, non solo convivano, ma si possano ingranare l'una nell'altra; oppure, detto più semplicemente, come sia possibile che la libertà propria alla seconda natura si manifesti all'interno della necessità che caratterizza la prima e, attraverso questo costante intervento, istituisca una natura seconda.

Questo significa, per Fichte, interpretare Kant secondo lo spirito e non secondo la lettera. Ma come mai Fichte riuscì in questa impresa, mentre tanti altri – che pure nel 1794/95 rappresentavano le ragioni del kantismo e della svolta trascendentale apparentemente con maggiore autorevolezza di lui, Reinhold in testa – non riuscirono a imboccare questa strada? Vorrei porre l'attenzione su di un aspetto biografico che, per quanto possa suonare paradossale, è stato decisivo: Fichte era uno *Spätling*, un “ritardatario” che, nelle sue peregrinazioni universitarie, in cui si era a lungo attardato, non aveva mai ritenuto necessario dedicarsi allo studio della filosofia kantiana. Finché, nel 1791, anno decisivo, si ritrova a Lipsia senza un tallero in tasca, e un ricco studente di scarso talento gli chiede di impartirgli lezioni sulla filosofia kantiana, della quale Fichte ancora non sapeva assolutamente nulla. Può sembrare un dettaglio, mentre è una circostanza decisiva. Nel 1791, infatti, l'opera di Kant è ormai disponibile nella sua interezza essenziale: *Critica della ragione pura* (1781-1787²), *Metafisica dei Costumi* (1785), *Critica della ragione pratica* (1788), ma, soprattutto, la *Critica del Giudizio* (1790). A essere obiettivi, mancava ancora una cosa: una posizione sulla religione dal punto di vista trascendentale. La compone, in brevissimo tempo, l'ex studente di teologia Fichte, che, nel 1792, la porta personalmente a Kant a Königsberg. Questi la raccomanda al suo editore, che la pubblica anonima, nel 1793, con il titolo di *Saggio di una critica di ogni rivelazione*. Da quel momento la biografia di Fichte prende una piega del tutto nuova. L'opera viene attribuita a Kant stesso, che smentisce e indica Fichte come autore, il quale, da oscuro scavezzacollo inconcludente, diventa il più importante rappresentante dell'avanguardia filosofica tedesca, la filosofia trascendentale; viene chiamato da Goethe a sostituire Reinhold a Jena e, nel semestre invernale 1794-1795, pubblica in forma di “dispensa per gli uditori” il *Fondamento di ogni dottrina della scienza*, la prima fondazione di un possibile sistema di filosofia trascendentale. Com'è stato possibile? Molto semplicemente, a Fichte non è toccata la sorte degli altri kantiani, che, appassionati alle innovazioni introdotte da Kant fin dai primi anni Ottanta, hanno dovuto dapprima arrovellarsi sul significato della *Critica della ragion pura*: si trattava di razionalismo alla Leibniz? Di empirismo alla Locke? Di scetticismo alla Hume, o addirittura di idealismo alla Berkeley? Quattro anni dopo, hanno poi dovuto fare i

conti con la *Metafisica dei costumi* e con l'irruzione nel mondo sensibile del mondo intelligibile, già presagita nella *Dialettica trascendentale*, nella forma dell'imperativo categorico quale fondamento della morale, ribadito poi nella *Critica della ragion pratica*. Infine, nel 1790, si sono trovati di fronte a quell'ircocervo rappresentato dalla *Critica del giudizio*, nella quale Kant amplia la sfera dei giudizi: da quelli determinanti, presentati nella tavola da cui aveva tratto la tavola delle categorie, a una nuova e inaudita specie, il *giudizio riflettente*. È quest'ultimo a rendere possibile l'accostamento tra contemplazione estetica, euristica e scienze della vita, permettendo di spiegare, da un lato il sentimento del bello e del sublime, ma anche quel sentimento di piacere che alberga al fondo della nostra capacità conoscitiva; e, dall'altro, la meraviglia per il fatto che i nostri sensi, i nostri concetti e le nostre categorie funzionino così efficacemente – meraviglia cui normalmente non facciamo più caso, tanto siamo abituati all'operare del nostro “senso comune”. Ancora più sorprendente è, per Kant, che il vivente, nella sua infinita complessità, risulti almeno localmente comprensibile quando venga considerato teleologicamente. Fichte, insomma, invece di trovarsi continuamente sorpreso e scioccato da Kant – che, come diceva Goethe, toglie con una mano ciò che dà con l'altra – può immaginare di mettere tutte le cose in fila, a partire dal fondo, ossia dai contenuti della *Critica del giudizio*, assunta come chiave per comprendere il modo in cui i contenuti della prima critica possono essere resi compatibili con quelli della seconda: da un lato la necessità che il trascendentale teoretico impone al mondo fenomenico; dall'altro la libertà che, grazie all'imperativo categorico – principio trascendentale del fenomeno della morale – possiamo attingere quando ci consideriamo dal punto di vista noumenico e ideale. Fichte è il primo post-kantiano che ha la possibilità di immergersi nell'intera produzione kantiana, restandone, al contempo, folgorato e deluso. È il primo a comprendere che il *punctum saliens* della filosofia trascendentale kantiana è l'attività, ossia la libertà; il primo a trovarsi in possesso in un sol colpo di tutti gli strumenti per pensare la filosofia trascendentale come un “sistema della libertà”, restituendo così senso compiuto al “cosiddetto” primato della ragion pratica sulla ragione teoretica. Tale primato coincide con il manifestarsi della natura umana come ragione che è, contestualmente e imprescindibilmente, anzitutto pratica e solo conseguentemente teoretica: teoretica cioè, in quanto chiamata a rispondere alle esigenze della pratica e, insieme, progressivamente capace di manifestazioni sempre più articolate e ricche della propria natura pratica, grazie alle produzioni immaginative messe in forma dalla ragione teoretica.

Questo impasto nel 1794/95 è presentato nell'articolazione delle lezioni sul *Fondamento della dottrina della scienza* in tre parti: la dottrina dei principi, la presentazione della ragione teoretica, la presentazione della

ragione pratica. Non mi soffermo sulle prime due parti: non sulla prima, perché nota a tutti e presente in ogni manuale di storia della filosofia; non sulla seconda, perché vi ho accennato sopra e perché, in ogni caso, la sua funzione più importante consiste, forse, più in ciò che non riesce a fare che in ciò che essa effettivamente fa. Fichte è, infatti, il primo a dimostrare – e non semplicemente a postulare o congetturare come avevano fatto Hume e Kant – che, restando all'interno del loro stesso impianto analitico, le strutture proprie alla ragione teoretica non possono trovare un autentico fondamento. Egli conferma così la conclusione empirica di Hume, secondo cui le categorie, come quella di causalità e la nostra stessa cieca fiducia in essa, non possono essere giustificate se si resta esclusivamente sul piano dell'analisi delle capacità conoscitive⁵. Fichte mostra però, al contempo, che l'affidabilità della causalità, così come la nostra stessa credenza nel mondo esteriore e nella coerenza delle nostre interazioni con esso, trovano il loro fondamento precisamente nel fatto di costituire l'esito teoretico di una complessa articolazione di strutture pratiche che trasformano la natura umana in una natura seconda. Tale articolazione muove dal sentimento dell'esistenza – riflesso dell'autoposizione dell'Io, percezione affettiva della nostra attività e libertà – e si sviluppa poi nella pulsione, per specificarsi ulteriormente in sentimenti, che testimoniano l'anelito a superare quella passività che essi stessi presentano alla nostra coscienza embrionale in modo tanto evidente quanto rappresentativamente inafferrabile. Da qui si sale progressivamente fino alle strutture che trovano configurazione nell'etica, la quale assume forma rappresentativa, ossia proposizionale, nelle massime della morale e nelle proposizioni del diritto. In tal modo i due piani di prima e seconda natura si saldano e si stratificano l'uno sull'altro, mostrando di essere al tempo stesso dotati di un motore affettivo e caratterizzati da una forma conoscitiva. Ne consegue che l'intero nostro sapere si configura come un

⁵ E infatti Hume affermava, da un lato, che la pretesa necessità della connessione causale si fonda sulla credenza, dunque su un elemento irrazionale e razionalmente ininvestigabile, e che essa non possiede alcun fondamento metafisico certo. Ma aggiungeva anche che noi, nella nostra vita quotidiana, e forse neppure in sogno, mettiamo in dubbio il valore vitale di questa credenza; sicché essa non è come tutte le altre, non è un mero pregiudizio di cui possiamo fare a meno nella vita pratica, come della fede nel miracolo della transustanziazione. Se continuiamo ostinatamente a giocare a biliardo e a scommettere su chi sia più bravo, se continuiamo a non saltare dalla finestra, pur non essendo metafisicamente certo che ci spaccheremmo la testa, è perché insistiamo – giustamente, sebbene inspiegabilmente – nel credere che la causalità con cui connettiamo alcune nostre percezioni operi necessariamente; e ce lo confermiamo quotidianamente l'un l'altro attraverso le nostre azioni, molto più efficacemente che mediante qualsiasi teoria. Per questa ragione Kant ne presenterà, molto coerentemente, una deduzione in senso "giuridico" e non metafisico: ossia una giustificazione della legittimità delle categorie grazie all'assunzione di un punto di vista idealistico, e non una dimostrazione metafisica del loro operare reale.

plesso costantemente intrecciato di teoria e prassi: è insieme vita e sapere, e trova la propria riproduzione riflessiva nella filosofia come sapere del sapere, ovvero dottrina della scienza. Solo quest'ultima rende pienamente ragione della nostra seconda natura e del suo rapporto con la prima; e soltanto a partire da essa può orientarsi il progetto di indirizzare il divenire della natura umana verso una realizzazione della libertà consapevole, ma, nelle sue forme concrete, del tutto imprevedibile.

Roberta Fidanzia*

L'eclissi del «Chi» nell'era dell'abitudine indotta. Gamification, cosificazione e resistenza umana

Abstract

The current transition towards a digitally integrated society has introduced new forms of interaction that reshape human experience and subjectivity. Among the factors driving this transformation is gamification, understood as the integration of game mechanics, aesthetics, and logic into non-game contexts such as work, education, warfare, and healthcare. This process is rooted in the concept of habit, which is not merely a “liberating fold of the spirit”, but also risks producing an unreflective mechanization of human experience. While habit enables the conservation of psychic energy, it may simultaneously empty human action of reflective awareness. This contribution investigates the relationship between habit, gamification, and moral identity.

Keywords

Habit, Gamification, Reification, Moral Identity, Applied Ethics.

Introduzione

Il nesso che congiunge l'abitudine alla gamification risiede nella capacità di entrambe di operare una naturalizzazione dei comportamenti attraverso la ripetizione e l'automazione delle risposte. Se l'abitudine è storicamente intesa come la facoltà che permette all'essere umano di abitare il mondo trasformando lo sforzo in istinto, la gamification si inserisce in questo processo bio-politico per orientarlo verso scopi predefiniti. Essa non si limita a sovrapporre un gioco alla realtà, ma mira a generare nuovi habitus digitali: disposizioni stabili che, sfruttando la fluidità dell'agire consuetudinario, rendono l'interazione con il sistema tecnologico un gesto immediato e irriflesso. In questo senso, la gamification¹ rappresen-

* Centro Studi Femininum Ingenium.

¹ Circa la definizione di *gamification*, cfr. S. Deterding, D. Dixon, R. Khaled, L. Nacke, *From game design elements to gamefulness: defining “gamification”*, in “Proceedings of the 15th International Academic MindTrek Conference: Envisioning Future Media Environments (MindTrek '11)”, 2011, pp. 9-15.

ta l'esito tecnico di una manipolazione dell'abitudine: laddove l'anima dovrebbe prendere possesso del corpo per elevarlo alla virtù, il sistema ludico interviene per piegare l'automa, trasformando la padronanza del mondo in una forma di asservimento indolore.

L'attuale transizione verso una società digitalmente integrata, infatti, ha introdotto paradigmi di interazione che ridefiniscono radicalmente il concetto di essere umano. Tra i fattori di questa trasformazione si colloca la gamification, intesa come l'integrazione di meccaniche, estetiche e logiche ludiche in contesti originariamente non ludici, dal lavoro all'istruzione, fino alla sfera della salute e della guerra. Sebbene promossa come strumento di coinvolgimento e ottimizzazione delle performance², la gamification agisce spesso come un potente vettore di cosificazione (reificazione), in cui la persona viene frammentata in dati, punteggi e variabili comportamentali. In questo scenario, l'essere umano non è più un "chi" irriducibile, ma un "che cosa" funzionale, un profilo ottimizzabile all'interno di un'economia delle esperienze gamificate.

Questo processo trova un fondamento inquietante nella dimensione dell'abitudine, che lungi dall'essere solo una piega liberatrice dello spirito³, rischia di diventare la causa della meccanizzazione irriflessiva dell'esperienza, ovvero una manifestazione che permette di risparmiare energia psichica, ma rischia di svuotare l'agire consapevole. Tuttavia, questa stessa automazione è la condizione che libera la mente per compiti superiori. Félix Ravaisson descrive questo paradosso definendo l'abitudine come un movimento che arriva a farsi natura, dove la volontà si trasforma in istinto⁴.

L'abitudine, infatti, è anche la condizione necessaria per la continuità cognitiva e l'accumulazione culturale. Essa funge da cerniera tra natura e storia, trasformando la cultura in seconda natura e convertendo le acquisizioni apprese nell'essere dell'individuo. Tale riflessione di origine aristotelica⁵ viene ripresa da Hegel per spiegare come l'essere umano integri la cultura nel proprio essere biologico, definendo l'abitudine

² Cfr. J. McGonigal, *La realtà in gioco. Perché i giochi ci rendono migliori e come possono cambiare il mondo*, Apogeo Education, Milano 2021. Interessante notare che il titolo originale è: *Reality is broken*.

³ Cfr. M. Aiello, G. Paolucci, A. Romele (a cura di), *Habitus e abitudine. Filosofie della seconda natura*, in "Lo Sguardo. Rivista di filosofia", 31, 2, 2020, p. 8.

⁴ Cfr. F. Ravaisson, *Dell'abitudine*, tr. it. di M. Portera, Morcelliana, Brescia 2022.

⁵ Aristotele nell'*Etica Nicomachea* spiega che le virtù etiche si acquisiscono con l'abitudine: "Le virtù noi le acquistiamo dopo averle prima esercitate, come accade anche per le altre arti. Ciò che infatti dobbiamo fare dopo averlo appreso, lo apprendiamo facendolo: ad esempio, diventiamo costruttori costruendo e suonatori di cetra suonando la cetra. E così, compiendo azioni giuste diventiamo giusti, compiendo azioni moderate diventiamo moderati, compiendo azioni coraggiose diventiamo coraggiosi". Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 45 (II, 1, 1103a 31-1103b 2).

come la modalità con cui l'anima prende possesso del corpo⁶. Essa non è innata, per natura, ma non è nemmeno una forzatura esterna, contro natura, diventando parte integrante dell'identità. Senza l'abitudine, ogni esperienza sarebbe frammentaria e richiederebbe uno sforzo di apprendimento continuo. Essa permette la sedimentazione di saperi, riti e istituzioni, garantendo la continuità tra generazioni (filogenesi) e nella vita del singolo (ontogenesi)⁷. Il passaggio finale dell'abitudine, dunque, è ontologico: ciò che inizialmente abbiamo – un'abilità tecnica, una norma sociale, una lingua – diventa ciò che siamo. È il luogo dove la storia personale e collettiva si fa biologia e carattere.

La storia del pensiero occidentale è marcata da varie esperienze teoriche che con il ricorso al concetto di *habitus* hanno inteso dare all'esperienza dell'abituazione e all'abitudine la veste di un vero e proprio principio dell'azione pratica e cognitiva senza il quale non si darebbe coerenza nell'agire individuale. San Tommaso nella *Summa Theologica* afferma che è nella natura stessa dell'abito comportare un ordine all'atto, ovvero inclinare il soggetto ad agire in un certo modo in maniera quasi naturale, rendendo l'azione più facile, pronta e piacevole. L'abito, infatti, è una determinata disposizione a operare bene o male⁸.

Come osserva Robert Spaemann, la natura oggi non significa più costituzione originaria ricevuta nell'atto della creazione, ma diventa nient'altro che materiale disponibile a servizio di una tecnocrazia di dominio e controllo⁹. La gamification sfrutta quella che Aristotele definiva *hexis* – una disposizione stabilmente acquisita per esercizio – ma ne svuota il contenuto etico: se per lo Stagirita l'abitudine era il prerequisito della virtù morale (*ethike*), nella società gamificata essa diventa lo strumento di una naturalizzazione del dominio. L'abitudine si configura, dunque, come una forma di padronanza del mondo che si realizza attraverso un progressivo ottundimento della riflessione: la soppressione delle alternative d'azione permette al soggetto di agire senza dover scegliere consapevolmente ogni movimento. Questo silenziamento delle ragioni¹⁰ produce un agio esistenziale che coincide con l'esperienza del “sentirsi a casa”

⁶ Cfr. G.W.F. Hegel, *La filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2000.

⁷ Cfr. C. Carlisle, *On Habit*, Taylor & Francis, New York 2014; M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, Il Mulino, Bologna 2018.

⁸ Cfr. T. d'Aquino, *Somma Teologica*, vol. 11 (L'abito e la virtù), Salani, Firenze 1966.

⁹ Cfr. R. Spaemann, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, Lindau, Torino 2016, citato in D. Airoma, *Robert Spaemann, la Croce della realtà alternativa alla prigione in sé stesso*, in “Centro Studi Rosario Livatino”, 16 settembre 2022, <https://www.centrostudilivatino.it/27-robert-spaemann-la-croce-della-realta-alternativa-alla-prigione-in-se-stesso/#more-11283> (ultima consultazione: 30 marzo 2026). Cfr. anche R. Spaemann, *Personae. Sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”*, a cura di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2005; R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 2007.

¹⁰ Cfr. W. James, *Le leggi dell'abitudine*, a cura di D. Vincenti, Mimesis, Milano 2019.

(*heimatlichkeit*)¹¹. Tale ambientamento non è confinato ai limiti biologici della pelle, ma si estende allo spazio circostante, fisico e sociale, che diventa una sorta di corpo dilatato¹² o spazio extracorporeo¹³ in cui l'interazione avviene in modo fluido e automatico.

La crisi dell'umano nasce quando l'estensione del corpo nello spazio extracorporeo non è più un'espansione della vita, ma un'assimilazione del mondo a una serie di "cose" manipolabili. L'uomo si sente a casa solo perché ha "cosificato" tutto ciò che lo circonda, eliminando l'imprevisto e, con esso, la sua stessa libertà. Rintracciare la radice metafisica della cosificazione significa riconoscere che la crisi dell'umano non è infatti solo un fenomeno sociale o tecnologico, ma scaturisce da una precisa postura filosofica: il rifiuto del *logos* della differenza a favore di una metafisica dell'identità e dell'indifferenziato.

1. Una definizione morale della *gamification*

La ludicizzazione consiste nella progettazione ed applicazione di sistemi di gratificazione ed approcci giocosi per motivare, incentivare e premiare simbolicamente i soggetti coinvolti in un'attività non necessariamente ludica. Essa prevede la misurazione e la convalida degli aspetti quantificabili delle prestazioni di un individuo, ignorando completamente le componenti qualitative che hanno contribuito a tale esperienza.

In chiave morale, la *gamification* agisce tramite quella che David Hume chiamava la forza dell'abitudine (*custom*), che rendendosi invisibile nell'atto di operare, "non soltanto nasconde la nostra ignoranza, ma cancella se stessa"¹⁴. L'utente non si accorge del condizionamento perché l'abitudine, nel suo grado più alto, si rende invisibile. Quella che dovrebbe essere un'educazione dell'anima alla libertà si converte in un addestramento del corpo, in cui il soggetto contrae abiti non per scelta deliberata, ma per un ottundimento e silenziamento delle ragioni e delle alternative. Come evidenziato da Michael Lewis, questo processo istituisce un nesso tra abitudine e follia, dove l'individuo agisce istintivamente secondo la regola dell'abitudine, cadendo nella stessa classe della bestia¹⁵. Siamo, dunque, di fronte a una nuova ontologia morale in cui l'abito non è più frutto di una scelta della volontà, ma l'esito di una meccanica ludica che precede il soggetto.

¹¹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, § 12-13.

¹² Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 191.

¹³ Cfr. E.T. Hall, *La dimensione nascosta*, Bompiani, Milano 1968.

¹⁴ D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, a cura di M. Dal Pra, Laterza, Roma-Bari 2010, sez. VII, p. 115.

¹⁵ Cfr. M. Aiello, G. Paolucci, A. Romele (a cura di), *Habitus e abitudine*, cit.

Jane McGonigal sostiene che il gioco cancella ogni distinzione tra lavoro e tempo libero, riscattando l'individuo, rendendolo autonomo, creativo e partecipativo¹⁶. In realtà, questo meccanismo altamente burocratizzato finisce per accentuare la condizione subordinata del soggetto, asservendolo a un sistema tecnocratico fondato sui principi della quantificazione, della classificazione, della competizione, dell'efficienza e del profitto, regolato da *benchmark* e *best practices*.

Si assiste qui a una socializzazione totale che esternalizza lo schematismo psichico nell'industria del consumo. L'*habitus* di Pierre Bourdieu, che dovrebbe essere un sistema di disposizioni aperte, viene qui ridotto a una matrice di ripetizione coercitiva¹⁷. Se la socializzazione primaria educa il corpo piuttosto che la mente, la gamification neoliberale utilizza questa fede pratica per imporre un'ingiunzione alla flessibilità che costringe il soggetto a rimanere in una condizione di infanzia permanente, malleabile e silenziosa¹⁸.

Non è un caso, infatti, che la giornalista americana Heather Chaplin sostenga che si tratta di una forma di manipolazione tipicamente utilizzata da regimi repressivi e autoritari¹⁹. Del resto, già Hans-Georg Gadamer in *Verità e metodo* aveva osservato che la ludicizzazione gioca il giocatore:

L'autentico soggetto del gioco non è il giocatore ma il gioco stesso. È il gioco che ha in sua balia il giocatore, lo irretisce nel gioco, lo fa stare al gioco. Il gioco come tale non lascia più sussistere per nessuno l'identità di chi gioca. Tutti domandano solo più che cosa è il gioco, che cosa esso significa. I giocatori non sono più; ciò che è, è solo ciò che da essi è giocato²⁰.

2. Quando l'abitudine piega l'intelletto: il caso dei droni militari

Hannah Arendt ci ha consegnato una delle più belle definizioni del concetto stesso di persona, quella per cui essa coincide con il vivere come distinto e come unico essendo tra eguali²¹. Arendt fu sorpresa nel consta-

¹⁶ Cfr. J. McGonigal, *La realtà in gioco*, cit.

¹⁷ Cfr. P. Bourdieu, *Il senso pratico*, Armando Editore, Roma 2005.

¹⁸ Cfr. M. Aiello, G. Paolucci, A. Romele (a cura di), *Habitus e abitudine*, cit.

¹⁹ Chaplin ha criticato le teorie di Jane McGonigal, sostenendo che l'uso della gamification come forma di ingegneria sociale ricorda le tecniche di manipolazione utilizzate dai regimi autoritari. La critica, rivolta all'ottimismo della McGonigal, mette in luce il rischio che i giochi diventino strumenti di controllo sociale anziché di *empowerment*. La citazione è ampiamente discussa nel contesto delle recensioni di *Reality is broken* pubblicate su "Slate" all'inizio del 2011.

²⁰ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, p. 132.

²¹ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1994, p. 127.

tare che Eichmann non appariva come un mostro, ma piuttosto come un burocrate ordinario, interessato principalmente a compiere il proprio dovere e a seguire gli ordini. Fu questo aspetto che portò Arendt a formulare il concetto di banalità del male²², sostenendo che le azioni di Eichmann fossero il risultato di una totale mancanza di pensiero critico e di un'obbedienza cieca all'autorità, piuttosto che di una malvagità intrinseca.

Si potrebbe fare un'analogia con la costruzione della coscienza, che potremmo definire "coscienza efficiente", di cui parla Lewis²³, una coscienza artificiale, staccata, sconnessa dalla verità dell'uomo, proiettata nel virtuale che è tanto più radicata quanto sradicata nella sua espressione corporea misurabile solo in termini di risultati e obiettivi da raggiungere eteronormati. Attraverso l'analogia con Lewis, s'intende delineare il profilo di una coscienza slegata dall'essenza umana e confinata nella dimensione virtuale. Tale consapevolezza si realizza paradossalmente attraverso lo sradicamento dalla realtà corporea, riducendo l'esistenza a una mera sequenza di performance e obiettivi quantificabili definiti da criteri esterni. In questa cornice, l'abitudine diventa "causa ed effetto della meccanizzazione irriflessiva"²⁴. Come ammoniva Blaise Pascal, l'abitudine è una seconda natura che distrugge la prima; essa "piega l'automa, che trascina l'intelletto senza che esso vi pensi"²⁵. Quando l'uomo si riduce a mero esecutore di obiettivi eterodiretti, smette di essere la persona unica tra eguali di Arendt e diventa, appunto, un automa che risponde a stimoli esterni. Quanto evidenziato da Pascal è esattamente ciò che accade nella meccanizzazione irriflessiva di Dewey: l'individuo non sceglie più consapevolmente, ma viene trascinato da una routine produttiva o virtuale. L'intelletto non è più il timoniere, ma un passeggero passivo di una macchina che corre verso l'efficienza. Per Pascal, l'abitudine piega il corpo – l'automa – affinché la mente possa seguire certe verità senza sforzo. Nel contesto contemporaneo, questo processo porta con sé una potenziale degenerazione: la tecnologia e le metriche di risultato piegano l'agire quotidiano così profondamente al punto che la coscienza diventa artificiale. Non si agisce in un certo modo perché è vero o giusto, ma perché si è addestrati – piegati – a farlo. Quando l'addestramento del corpo prende il sopravvento, l'anima abdica alla sua funzione critica.

La banalità del male di cui parla Arendt è semplicemente il volto del male nella società di massa. La lezione profonda è che non è la Germania

²² H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1964.

²³ C.S. Lewis, *L'abolizione dell'uomo*, tr. it. di E. Rialti, Adelphi, Milano 2025, p. 78.

²⁴ J. Dewey, *Natura e condotta dell'uomo. Introduzione alla psicologia sociale*, tr. it. di G. Preti e A. Visalberghi, La Nuova Italia, Firenze 1958, p. 238.

²⁵ B. Pascal, *Pensieri*, frammento 252 (ed. Brunschvicg), a cura di A. Bausola, Bompiani, Milano 2000, p. 347.

nazista ad essere così: tutte le società fondate su questi individui normali possono assumere il volto di Eichmann. Il concetto di banalità del male suggerisce che persone ordinarie possono essere indotte a compiere azioni terribili, sopprimendo la responsabilità individuale.

Con l'applicazione del meccanismo della ludicizzazione, dal “commette i suoi crimini in circostanze che quasi gli impediscono di accorgersi o di sentire che agisce male”²⁶, si arriva facilmente a un rovesciamento completo della percezione: il crimine diventa un obiettivo raggiunto, per il quale si acquisiscono punti e gratificazioni. Qui l'abitudine mostra il suo risvolto oscuro e inerziale, che ostacola la ricostruzione riflessiva del rapporto con se stessi e con il mondo²⁷. Dall'annichilimento della sensibilità si passa all'esaltazione adrenalina: poco conta che la competizione comporti lo sterminio, se il corpo è stato addestrato a rispondere esclusivamente a uno stimolo dopaminico.

Nel documentario *Drone wars: the gamers recruited to kill* viene affermato che l'utilizzo dei droni produce distacco ed abbassa l'empatia, poiché non vedere il volto degli uomini priva emotivamente dell'umanità: sono soltanto obiettivi²⁸. I *video game* sono stati utilizzati come mezzo per reclutare giocatori capaci di raggiungere obiettivi senza esitazioni morali. Vengono motivati secondo il motto: la vendetta dei nerd²⁹.

Il successo dell'informatica di massa ha trasformato quello che un tempo era un interesse isolante nella competenza tecnica necessaria per governare il mondo. Oggi la “Nerd Culture Mainstream” è un pilastro dell'economia globale, ma poggia su una difficoltà nel gestire i codici della comunicazione interpersonale non tecnica.

Su questa difficoltà si basa la potenza della scelta bellica, rafforzata dalla psicologia della distanza. Secondo Giacomo Pezzano siamo immersi in un'“atmosfera disposizionalista” che invita gli individui a coltivare buone abitudini intese solo come capacità di *self-performance*³⁰. Nelle sessioni di guerra a distanza, si produce uno stato di sdoppiamento continuo. L'abitudine, come fondamento della naturalizzazione del dominio, permette al soldato-giocatore di abitare una zona di indistinzione dove l'essere si risolve nei suoi effetti pratici. Ogni volta che i nerd sono fuori dalla guerra, continuano ad essere in guerra.

Dalle testimonianze emerge un dato importante: ogni volta che si prova ad evidenziare questo *blackout* mentale, si viene zittiti. L'addestramento

²⁶ H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 293.

²⁷ Cfr. M. Santarelli, *The Dark Side of Habits A Pragmatist Account*, cit., pp. 285-302.

²⁸ *Drone wars: the gamers recruited to kill*, documentario prodotto dal quotidiano “The Guardian”, Regno Unito 2014-2015.

²⁹ Sul tema si veda anche G. Chamayou, *Teoria del drone*, DeriveApprodi, Roma 2014.

³⁰ Cfr. G. Pezzano, *Atmosfere come disposizioni. Per un'ontologia relazionale dell'esperienza*, in “Rivista di Estetica”, LVIII, 68, 2, 2018, pp. 86-104.

del corpo è stato così efficace da rendere l'anima un "servomeccanismo degli oggetti tecnici"³¹, come già teorizzato da McLuhan³². Un giocatore si chiede: "se si deumanizza la guerra, cosa ci impedisce di sterminare l'intera popolazione con robot?"³³

Il riferimento ad Hannah Arendt torna ad essere cruciale per deco-dificare il paradosso della "deumanizzazione" nel gaming militare. Per la filosofa, la moralità intesa come mero insieme di costumi e abitudini (*Sittlichkeit*) si rivela estremamente fragile: proprio come le regole di un gioco, gli standard etici basati sull'abitudine possono essere repentinamente sostituiti da un nuovo insieme di norme sociali, rendendo il male un atto ordinario e banale.

I non partecipanti sono gli unici che osano essere giudicati da loro stessi, perché praticano il dialogo silenzioso dell'io con se stesso: il pensare. Il punto di rottura, dunque, risiede nell'eclissi del due-in-uno, ovvero quel dialogo silenzioso dell'anima con se stessa che Arendt identifica con l'attività del pensare. Nel contesto dell'antropotecnica dei droni, l'addestramento non mira a sviluppare l'intelligenza, ma a sopprimere la capacità di giudizio autonomo. Il "non partecipante" – l'unico capace di sottrarsi al blackout mentale – non è colui che possiede una cultura superiore, ma chi preserva l'integrità di questo dialogo interiore. Egli si rifiuta di agire non per obbedienza a una legge esterna, ma perché, essendo abituato a riflettere, non potrebbe continuare a convivere con se stesso dopo aver compiuto un'azione atroce.

L'incapacità di pensare non è un deficit cognitivo, ma una condizione operativa necessaria affinché l'individuo diventi un ingranaggio efficiente della macchina tecnica, trasformando la reattività adrenalinica nel surrogato di una scelta morale. La selezione e l'addestramento dei nerd, infatti, provoca un distacco dal reale: è un obbedire robotico per il raggiungimento di un premio. Nel caso dei droni, l'empatia viene sostituita dal desiderio di vincere il gioco. La scarica adrenalinica annienta l'umano. Se anche l'OMS parla di *gaming disorders* inserendole tra le dipendenze³⁴, s'intuisce che il sistema ludico può far compiere qualunque azione percepita come un bene. Questo è quello che viene definito effetto Lucifero,

³¹ G. Simondon, *Del modo di esistere degli oggetti tecnici*, a cura di A.S. Caridi, Orthotes, Napoli-Salerno 2021, p. 33.

³² M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, tr. it. di E. Capriolo, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 51.

³³ *Drone wars: the gamers recruited to kill*, cit.

³⁴ World Health Organization, *ICD-11 for Mortality and Morbidity Statistics*, Sezione 06, Codice 6C51 (*Gaming disorder*), Ginevra 2018/2022. L'ICD-11 (*International Classification of Diseases*, 11ª revisione) è stata pubblicata dall'Organizzazione Mondiale della Sanità nel giugno 2018 e ufficialmente approvata durante la 72ª Assemblea Mondiale della Sanità nel 2019.

che si manifesta laddove l'educazione dell'anima è stata completamente sostituita da un'antropotecnica volta all'auto-sfruttamento e alla reattività continua³⁵.

Ci si potrebbe domandare dove sia finita la fatale esitazione della struggente poesia *Veglia* di Ungaretti³⁶ nella quale, sebbene in una situazione di guerra, l'umano sussiste ancora per un attimo fondamentale in cui si decide "o io o lui". Se la riflessione di Arendt ha reso evidente che nella società di massa il male si presenta in modo impersonale e privo di coinvolgimento emotivo e la sua banalità lo rende freddo e distaccato, come se fosse una semplice routine priva di responsabilità personale, nella società contemporanea, quella della guerra dei droni, l'umano è cancellato *in primis* nel giocatore: è soppresso, robotizzato. L'abitudine, che Hume descriveva come ciò che "priva persino le buone azioni del loro valore morale poiché compromette la libertà della mente"³⁷, opera una vera e propria erosione della dimensione etica e in questo contesto raggiunge il suo apice distruttivo: il male diventa bene perché inserito in un sistema di premialità adrenaliniche. Se per Hume l'abitudine è il "grande regolatore della vita umana"³⁸, egli ne scorge anche il lato oscuro: quando l'agire diventa puramente riflesso, la mente perde quella libertà di scelta necessaria affinché un'azione sia definibile come morale. Nella guerra dei droni, questo processo giunge a compimento: l'addestramento trasforma la decisione etica in un automatismo tecnico. Sostituendo la fatale esitazione ungarettiana con una reattività algoritmica, il sistema non si limita a indurre l'obbedienza, ma annulla la capacità del soggetto di percepire il valore morale del proprio operato. Il male, dunque, non è più l'esito di una scelta malvagia, ma la conseguenza fisiologica di una mente che, privata della sua libertà, risponde unicamente a stimoli ludici e adrenalinici.

3. Verso la non-cosificazione digitale e la banalità del male 2.0

La cosificazione contemporanea affonda le sue radici in una metafisica identitaria che riduce la realtà a un reticolo di forme manipolabili. Hans-Georg Gadamer individua qui il trionfo della razionalità strumen-

³⁵ Cfr. C. Duhigg, *Il potere delle abitudini. Come si formano, quanto ci condizionano, come cambiarle*, tr. it. di M.S. Sartori, TEA, Milano 2014.

³⁶ G. Ungaretti, *Veglia*, in Id., *Vita d'un uomo. Tutte le poesie*, a cura di L. Piccioni, Mondadori, Milano 1969, p. 7.

³⁷ D. Hume, *Della superstizione e dell'entusiasmo*, in Id., *Saggi morali, politici e letterari*, a cura di M. Dal Pra ed E. Ronchetti, UTET, Torino 1974, p. 81.

³⁸ Id., *Trattato sulla natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 2001, p. 805.

tale. Questo “pensiero calcolante” opera una restrizione dell’esperienza, riducendo l’essere a ciò che è misurabile³⁹.

Questa riduzione trova il fondamento nella critica di Heidegger alla tecnica come “imposizione” (*gestell*), che trasforma la realtà in “fondo” (*bestand*)⁴⁰. L’uomo stesso finisce per essere arruolato come materiale umano. L’abitudine gioca un ruolo cruciale in questo: essa è la meccanica di cerniera dove la cultura si sovrascrive alla natura⁴¹. Se l’educazione dell’anima ha il prezioso compito di essere un processo di emancipazione, nella gamification essa diventa un addestramento (*drill*) che mira a eliminare ogni frizione corporea e ogni resistenza critica. Essa, infatti, interponendo uno schermo e una logica a premi tra il soggetto e le conseguenze delle sue azioni, trasforma il nemico in un target, un pixel o un obiettivo da abbattere, negandogli lo status di persona. La distanza non è solo fisica, come in un attacco con droni, ma soprattutto cognitiva.

Rendendo l’interazione simile a un videogioco, si annulla il coinvolgimento emotivo. Se l’azione è percepita come una sequenza di task ottimizzabili per ottenere un *level up*, la sofferenza dell’altro scompare. Quando l’altro è ridotto a oggetto del gioco, il soggetto stesso si trasforma in un ingranaggio. In questa zona di indistinzione il soldato-giocatore agisce per automatismo, l’azione si risolve nel suo effetto pratico, il successo della missione, e si perde la capacità di interrogarsi sul senso etico, poiché la distanza annulla il riconoscimento dell’umano nell’altro. La psicologia della distanza, attraverso una oggettivazione totale, crea un filtro che impedisce alla coscienza di percepire la gravità morale dell’atto.

Come evidenziato da Robert Spaemann, la natura cessa di essere una costituzione originaria per trasformarsi in mero materiale⁴². Il rischio imminente per l’essere umano è l’eclissi della propria unicità nel conformismo sociale; un processo che Hannah Arendt aveva già individuato nella degradazione dell’individuo ad *animal laborans*⁴³, ridotto a mera rotella sostituibile all’interno del processo vitale automatizzato della società moderna.

Il cuore di questa violenza risiede nella riduzione del “chi” – l’identità unica – al “che cosa”, l’aggregato di qualità oggettivabili. Questo processo trova oggi compimento nella gamification: riducendo l’agire umano a input per algoritmi, essa annulla la spontaneità. L’abitudine viene reificata in un sistema di dispositivi tecnologici, dove il soggetto abituato è pre-agito dal suo ambiente. Già Pascal scriveva: “Bisogna che l’intelletto

³⁹ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 401.

⁴⁰ Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976.

⁴¹ Cfr. G. Pezzano, *Umano, post-umano, troppo umano. Verso un’antropologia della tecnica*, in “Lo Sguardo”, 18, 2, 2015, pp. 171-189.

⁴² Cfr. R. Spaemann, *Persone*, cit.

⁴³ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 234-236.

beva nelle stesse sorgenti dell'automa [...] bisogna piegare l'automa, che trascina l'intelletto senza che esso vi pensi"⁴⁴.

La gamification, in questi termini, opera una "degenerazione sistemica" (*bullshitification*) del processo decisionale: il soggetto è guidato esclusivamente da rinforzi estrinseci. Il risultato è una *zombificazione* dell'utente, trattato come un "automa senza senso"⁴⁵. Così come Husserl denunciava la trasformazione dell'uomo in un essere che si limita a funzionare senza interrogarsi sul significato del proprio agire, nella società digitalmente integrata, l'uomo agisce per automatismo – l'abitudine meccanica – perdendo il contatto con il mondo della vita (*lebenswelt*), ovvero lo spazio del senso e della responsabilità. L'uomo, diventato automa, è colui che applica procedure formali – algoritmi, regole di gioco – in modo impeccabile ma cieco. Nei suoi aspetti più estremi, la gamification non è solo un gioco, ma una tecnologia che produce un soggetto svuotato, un automa che non abita più le sue azioni ma le subisce come impulsi tecnici.

Secondo McLuhan, ogni tecnologia è un'estensione del nostro corpo che, per essere utilizzata, richiede un adattamento totale dei nostri sensi. Noi diventiamo servi della tecnologia proprio perché essa è una parte di noi che agisce al posto nostro: "L'uomo diventa, per così dire, il servomeccanismo della propria estensione di sé"⁴⁶. In questo scenario, la distinzione tra attività libera e lavoro svanisce nel "playbour" (gioco-lavoro). La gamification si configura come un dispositivo di decondizionamento culturale che assoggetta la psiche a un "capitalismo limbico"⁴⁷. Quando la tecnologia prevale, l'individuo finisce per essere solo un "dato operativo della macchina"⁴⁸, perdendo la dignità in favore dello "spettacolo del progresso"⁴⁹.

L'esempio dei droni configura quella che può essere definita una "banalità del male 2.0": il soldato gamificato rischia di perseguire punti in un sistema asettico. L'empatia – intesa da Edith Stein come l'atto di riconoscere il vissuto dell'altro – viene annullata. Il nemico diventa un punto sullo schermo, una "non-cosa"⁵⁰ da eliminare. Infatti, mentre la riduzione del "chi" al "cosa" opera ancora in una dimensione fisica – la reificazione

⁴⁴ B. Pascal, *Pensieri*, cit., p. 347.

⁴⁵ Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di W. Biemel, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 79.

⁴⁶ M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, cit., p. 51.

⁴⁷ Cfr. D.T. Courtwright, *L'era della dipendenza. Come le cattive abitudini sono diventate un grande affare*, Minimum Fax, Roma 2020, p. 14.

⁴⁸ G. Simondon, *Del modo di esistere degli oggetti tecnici*, cit., p. 33.

⁴⁹ G. Debord, *La società dello spettacolo*, Baldini & Castoldi, Milano 2017, Tesi 24-25.

⁵⁰ Cfr. B.-C. Han, *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*, tr. it. di S. Aglan-Buttazzi, Einaudi, Torino 2022, p. 5. Dello stesso autore *Infocrazia. Le nostre vite manipolate dalla rete*, tr. it. di F. Buongiorno, Einaudi, Torino 2023.

del corpo –, il passaggio alla “non-cosa” segna la definitiva dematerializzazione del nemico. Nel sistema gamificato, l'altro non è nemmeno un oggetto da distruggere, ma un'interferenza informativa da cancellare. La “non-cosa” è il pixel asettico che sottrae al soldato l'ultima possibilità di empatia: non si colpisce un corpo, si risolve un algoritmo, si colpisce il segnale termico sullo schermo del drone. Il nemico non ha più nemmeno la consistenza di una cosa fisica: è un'icona sullo schermo, un'astrazione digitale all'interno di un'interfaccia ludica che recide l'ultimo legame con la realtà corporea, rendendo il male un'operazione di pulizia informatica priva di attrito morale.

4. Prospettive filosofiche al femminile per tornare all'umano

In risposta alla cosificazione, è possibile rinvenire in alcune prospettive filosofiche femminili una via di resistenza fondata sulla soggettività incarnata. Edith Stein, ad esempio, scardina la visione meccanicistica descrivendo il corpo umano come *durchseelter*, “corpo vivente compenetrato dall'anima”⁵¹. Per la Stein, l'integrità della persona è tale che ogni atto fisico è l'epifania di un centro spirituale interiore⁵². Questa unità impedisce la riduzione dell'uomo a dati, poiché l'anima organizza la materia dall'interno⁵³.

A questa ontologia si sposa la riflessione di Adriana Cavarero, che rivendica l'unicità della “voce” contro l'indifferenziazione moderna⁵⁴. La difesa dell'unicità trova un baluardo anche nell’“attenzione pura” di Simone Weil⁵⁵, che richiede la sospensione dell'Io contro la saturazione della gamification. Sebbene, come noto, la riflessione di Simone Weil preceda cronologicamente l'era digitale, la sua nozione di attenzione pura e senza riserve costituisce oggi un baluardo teorico fondamentale contro le logiche della gamification. Se quest'ultima satura la coscienza attraverso un sistema di stimoli reattivi e premi immediati, l'attenzione weiliana opera in direzione opposta: essa non è uno sforzo muscolare della volontà verso un obiettivo, ma, come già espresso, una sospensione dell'Io. In questo senso, l'attenzione si pone come l'esatto contrario della reattività

⁵¹ E. Stein, *La struttura della persona umana*, tr. it. di M. D'Ambra, Città Nuova, Roma 2000, p. 114.

⁵² Cfr. A. Ales Bello, *Edith Stein. La passione per la verità*, Edizioni Messaggero, Padova, 2003; Ead., *Edith Stein o dell'armonia. Esistenza, pensiero, fede*, Studium, Roma 2005 ed Ead., P. Cheneaux (a cura di), *Edith Stein e il nazismo*, Città Nuova, Roma 2005.

⁵³ E. Stein, *La struttura della persona umana*, cit., p. 125.

⁵⁴ A. Cavarero, *A più voci. Per una filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 15.

⁵⁵ S. Weil, *Attesa di Dio*, a cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 1972, p. 193.

adrenalinica del giocatore; essa è una passività vigile che, rifiutando di ridurre l'altro a un punto su uno schermo, ne preserva l'unicità e la sofferenza, sottraendolo alla banalizzazione del sistema ludico.

Parallelamente, Maria Zambrano richiama la necessità di un legame profondo con il “sacro” della persona per contrastare lo sradicamento prodotto dall'idolatria tecnologica⁵⁶. Per la filosofa spagnola, la crisi della modernità risiede proprio nell'aver dimenticato che l'uomo non è un oggetto di indagine scientifica, ma un mistero che richiede ascolto: “L'essere umano non è soltanto un pezzo di universo, ma è ‘un luogo dove l'universo si fa consapevole’; la persona è quel sacro che non può essere manipolato senza essere distrutto”⁵⁷.

In tale orizzonte di resistenza, può inserirsi anche la visione cristiana della dignità umana come *imago Dei*⁵⁸. L'uomo deve essere riaffermato come *initium* – iniziatore capace di interrompere gli automatismi⁵⁹. Resistere alla deriva nichilista significa trasformare l'addestramento del corpo in un nuovo umanesimo dell'intersoggettività. La sfida non si gioca solo sul piano teorico, ma nella capacità quotidiana di sottrarsi al dominio del “pensiero calcolante”. Se l'essere umano gamificato appare come una “pedina”, la sua salvezza risiede nel riconoscere che, isolato dalle relazioni, egli torna ad essere un “semplice, muto pezzo di pietra”⁶⁰. La resistenza deve farsi pratica di ascolto e prossimità, rompendo la psicologia della distanza.

La vera linea di confine tra l'uomo e l'automa risiede nella genesi dell'abitudine. Mentre l'addestramento tecnologico modella il corpo attraverso una coazione a ripetere dopaminica che bypassa il pensiero, l'uomo come *initium* è colui che trasforma l'abitudine in una seconda natura consapevole. Scegliere le proprie abitudini significa decidere a quale orizzonte di senso appartenere, sottraendo la propria carne (*Leib*) alla catena di montaggio del gioco totale. Resistere significa riaffermare l'uomo come *initium*. Questo atto richiede il coraggio della lentezza e dell'attenzione pura, opponendo alla serialità digitale la forza della voce incarnata. Solo uscendo dal tabellone del profitto l'uomo può smettere di

⁵⁶ Cfr. A.M. Pezzella, *María Zambrano. Educazione, etica, politica tra permanenza e cambiamento*, Fattore Umano Edizioni, Roma 2020 ed Ead., *Maria Zambrano. Per un sapere poetico della vita*, Edizioni Messaggero, Padova 2004.

⁵⁷ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2001, p. 158.

⁵⁸ Sulla dignità umana come limite assoluto alla tecnica cfr. Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, n. 108.

⁵⁹ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 128. Il concetto di *initium* è ripreso da Agostino, *De Civitate Dei*, XII, 20, CCSL 48, pp. 375-377.

⁶⁰ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Libro II, Parte III, Sezione III (*Sui motivi che influenzano la volontà*), a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 436.

essere un dato della macchina, cessare di agire come un attore costretto a recitare in un dramma scritto da un algoritmo, convinto che la maschera che indossa sia l'unica realtà possibile⁶¹.

⁶¹ Cfr. G. Pezzano, *Umano, post-umano, troppo umano*, cit., pp. 171-189. Cfr. anche i saggi di G. Anders, *L'uomo è antiquato. Vol. 1: Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2007 e Id., *L'uomo è antiquato. Vol. 2: Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, tr. it. di M.A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

Ilenia Bruna Marraffa*

Abitudine e autonomia nella spirale mimetica.

Ricoeur tra corpo, racconto e diritto

Abstract

This paper offers a reading of the relationship between habit and autonomy through Paul Ricoeur's model of triple *mimesis*. The thesis is dialectical: habit and autonomy are held together in a productive tension that remains permanently open. Neither opposing terms nor a stable hierarchy, but co-constitutive dimensions of the subject. Through the three mimetic stages – prefiguration, configuration and refiguration – the paper examines this structure at several distinct levels: corporeal, narrative and political.

Keywords

Habit, Autonomy, Narrative Identity, Mimesis, Paul Ricoeur

1. Introduzione

L'abitudine stabilizza: sedimenta l'agire e consente di procedere senza dover rielaborare ogni volta i presupposti del gesto. Eppure, appare spesso come una minaccia all'autonomia: se il soggetto coincide con ciò che compie abitualmente, quale spazio per la scelta, per l'iniziativa, per la rottura?

La filosofia morale ha a lungo indagato la polarità tra questi due termini, trattenendoli in una tensione che, lungi dal dover essere rimossa, costituisce il cuore pulsante dell'agire umano. Dall'*hexis* aristotelica, virtù formata dall'esercizio ripetuto, alla critica illuminista che la qualificava come inerzia del pensiero; dall'*habitus* bourdieusiano come struttura incorporata del sociale, alla sua riabilitazione fenomenologica come condizione dell'esperienza incarnata: il problema ritorna e si riformula, senza sciogliersi.

La posizione assunta è dialettica: non opposti da conciliare né termini da gerarchizzare, ma dimensioni co-costitutive del soggetto pratico, tenute insieme da una tensione che non si risolve e che non dovrebbe risolversi.

* Independent Researcher

Per pensare tale tensione si ricorre a Ricoeur e in particolare al modello della triplice *mimesis*¹. Sebbene il filosofo non tematizzi l'abitudine direttamente, la sua fenomenologia dell'azione e del tempo vissuto offre gli strumenti per restituire all'abitudine la complessità che le appartiene: né pura passività né pura libertà, ma struttura temporale attraverso cui il soggetto si costituisce, si riconosce e – talvolta – si trasforma.

Che la provvisorietà di questa configurazione abbia connotazione negativa o positiva, limitante o arricchente, non è questione da sciogliere in astratto. È, piuttosto, l'interrogativo che vale la pena portare con sé.

2. L'abitudine come prefigurazione: la struttura sedimentata dell'agire

Ogni azione umana ha una preistoria. Prima che il soggetto agisca, ha già una comprensione pratica del mondo in cui agisce: conosce fini, mezzi, agenti, circostanze. Sa – anche senza saperlo in modo esplicito – come ci si muove in una situazione data. Una pre-comprensione che non è teoria, ma pratica sedimentata... abitudine.

È questo il nucleo di ciò che Ricoeur chiama *mimesis I* o prefigurazione. Prima che il racconto inizi, prima che il poeta componga l'intrigo, l'esperienza umana è già strutturata narrativamente. La composizione dell'intreccio – secondo Ricoeur – è radicata in una pre-comprensione del mondo dell'azione, che appartiene tanto al poeta quanto al lettore e che si articola in *semantica*, *simbolica* e *temporalità*². Tradotto nel registro dell'abitudine: essa non è un residuo passivo dell'esperienza passata, ma la forma attiva in cui l'esperienza si organizza e diventa disponibile per il futuro: la pre-comprensione pratica che rende possibile l'agire senza esitazione, senza calcolo, senza deliberazione esplicita. In questo senso, non si oppone all'autonomia, la *rende possibile*.

Non è un'idea nuova. Aristotele aveva già mostrato come la virtù — la disposizione stabile all'agire bene — si formi attraverso la ripetizione degli atti. L'*hexis* non è né innata né puramente scelta: è il sedimento di una pratica prolungata che diventa seconda natura. Come a dire: non si è coraggiosi per natura, ma lo si diventa compiendo atti coraggiosi. L'abitudine è, in tal senso, la condizione della virtù e non il suo opposto³.

¹ P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, vol. 1. *Intrigo e racconto storico*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 2020, in particolare cap. III.

² Cfr. *ivi*, cap. III §. La pre-comprensione si articola su tre assi: una *semantica* dell'azione (la familiarità con i termini che descrivono fini, mezzi, agenti, circostanze), una *simbolica* dell'azione (il sistema di norme e convenzioni che rendono leggibile un comportamento) e una *temporalità* dell'azione (l'intra-temporalità dell'esistenza, il prendersi cura del tempo).

³ Ricoeur riconosce esplicitamente il debito aristotelico: "è Aristotele il primo ad aver avvicinato carattere e abitudine grazie alla quasi-omonimia fra *éthos* (carattere) ed *éthos*

La riflessione ricoeuriana aveva già tematizzato questa intuizione prima di *Temps et récit*, in un contesto apparentemente lontano da quello narrativo. In *Il volontario e l'involontario*, Ricoeur classifica l'abitudine tra le articolazioni dell'involontario – insieme al saper-fare precostituito e all'emozione – intendendola come l'indocilità corporea che il volontario deve continuamente riconquistare. Come messo in luce da Brezzi⁴, in questo testo l'abitudine è, non una sintesi pacificata, ma una tensione viva tra la spontaneità dell'abitudine incorporata e lo sforzo del soggetto che la assume come propria. In tale prospettiva fenomenologica, l'abitudine è prima di tutto corporea: precede la riflessione, abita il gesto prima che il pensiero la governi. Un radicamento somatico che in *Temps et récit* si trasforma, sedimentandosi nella struttura pre-narrativa della prefigurazione, di cui costituisce il substrato incarnato.

Bourdieu⁵ riformula questa intuizione⁶ in chiave sociologica con il concetto di *habitus*: “sistemi di disposizioni durevoli e trasferibili, strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti”⁷. L'*habitus* incorpora le strutture sociali – appunto – nel corpo e nei gesti, rendendo le pratiche spontanee e “naturalì” senza che il soggetto ne abbia consapevolezza esplicita⁸. Fungendo da *storia incorporata*⁹, garantisce la costanza delle condotte nel tempo, rendendo il mondo sociale meno caotico e più leggibile¹⁰. Tuttavia, questa stessa efficacia è ciò che rende l'assoggettamento così profondo e difficile da scardinare. Bourdieu ne sottolinea il lato oscuro¹¹: l'*habitus* riproduce le condizioni della sua produzione, tende alla conservazione e può diventare un meccanismo di assoggettamento invisibile.

(abitudine, costume)”, P. Ricoeur, *Sé come un altro*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano, 2021, p. 210, nota 6.

⁴ Cfr. F. Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari 2006.

⁵ Cfr. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Les éditions de minuit, Paris 1980.

⁶ In esergo al Libro I (contenuto in *Le sens pratique*) Bourdieu cita il passo della *Poetica* in cui Aristotele definisce l'uomo come l'animale più incline all'imitazione, tendenza alla base della conoscenza (ivi, p. 43; tr. mia).

⁷ “[...] systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes [...]” (ivi, p. 88; tr. mia).

⁸ Un processo profondo di interiorizzazione delle strutture sociali in cui può emergere l'assoggettamento come accordo oscuro tra le strutture oggettive e le strutture incorporate.

⁹ “Historie incorporée” (ivi, p. 94; tr. mia).

¹⁰ Cfr. ivi, p. 91.

¹¹ Bourdieu osserva che l'*habitus* ha una forte tendenza alla conservazione e alla riproduzione delle condizioni che lo hanno generato tendendo persino a proteggersi dal cambiamento, filtrando informazioni e favorendo esperienze che confermano le disposizioni già esistenti: “[...] l'*habitus* tend à se mettre à l'abri des crises et des mises en question critiques en s'assurant un *milieu* auquel il est aussi préadapté que possible, c'est-à-dire un univers relativement constant de situations propres à renforcer ses dispositions en offrant le marché le plus favorable à ses produits” (ivi, p. 102; tr. mia).

Ed è qui che Ricoeur introduce con chiarezza una distinzione cruciale non tematizzata da Bourdieu. La prefigurazione non è solo struttura che si riproduce: è anche struttura che contiene in sé la tensione verso la configurazione. L'esperienza umana, scrive Ricoeur, "ha una iniziale narratività che non deriva dalla proiezione della letteratura sulla vita, ma che costituisce una autentica *domanda di racconto*"¹². L'abitudine, vista come prefigurazione, apre invece che chiudere: è il terreno da cui emerge la possibilità del racconto e, quindi, della trasformazione. È proprio questa tensione interna – tra il già dato e il non ancora raccontato – a rendere possibile la mediazione narrativa: senza un mondo già praticamente compreso, nessun intrigo sarebbe intelligibile; senza l'eccedenza di questo mondo rispetto a ciò che è già stato raccontato, nessun intrigo nuovo sarebbe necessario.

La domanda che si apre – e a cui la sola prefigurazione non può rispondere – è: chi configura? Chi prende la struttura sedimentata dell'abitudine e ne fa qualcosa di nuovo? Questa questione è di *mimesis II*.

3. La configurazione come operazione di libertà: l'intrigo contro la pura ripetizione

La configurazione – *mimesis II* – è l'operazione che trasforma una sequenza di azioni in una storia: prende gli accadimenti dispersi e li raccoglie in una totalità intelligibile. Ricoeur la descrive come mediazione "tra gli aspetti prefigurati nel campo pratico e la rfigurazione della nostra esperienza temporale"¹³. È il momento produttivo per eccellenza: non ripetizione di ciò che c'è, ma *sintesi dell'eterogeneo*.

Nemmeno la configurazione nasce nel vuoto. Il lavoro dell'immaginazione – e qui Ricoeur riprende Kant – "non nasce dal nulla. Esso si rifà in un modo o nell'altro ai paradigmi della tradizione"¹⁴. Ma il rapporto con i paradigmi non è di servile riproduzione: può variare lungo un ampio ventaglio, dai poli dell'applicazione fedele alla devianza calcolata, passando attraverso tutte le forme di "deformazione regolata"¹⁵. Ogni opera è insieme eredità e innovazione: porta in sé la sedimentazione delle convenzioni narrative e, al tempo stesso, le mette alla prova.

Questo è il punto in cui il modello ricoeuriano dice qualcosa di decisivo sul rapporto tra abitudine e autonomia. L'autonomia non è la capacità di agire prescindendo dall'abitudine – come se il soggetto potesse

¹² P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, vol. 1, cit., p. 121 (corsivo mio).

¹³ Ivi, p. 93.

¹⁴ Ivi, p. 116.

¹⁵ *Ibidem*.

collocarsi al di fuori della propria storia e ricominciare da zero – ma, piuttosto, la capacità di configurare diversamente il materiale che l’abitudine ha sedimentato. Non rottura, ma riorganizzazione. Non tabula rasa, ma intrigo e comporlo, scrive Ricoeur, “vuol già dire far nascere l’intelligibile dall’accidentale, l’universale dal singolare, il necessario o il verosimile dall’episodico”¹⁶. L’atto configurante non nega la contingenza dell’abitudine: la assume e la trasforma. È in questo senso che la libertà¹⁷ non si oppone alla necessità, ma emerge dalla capacità di darle una forma nuova.

Vi è però un aspetto ulteriore che la sola configurazione non esaurisce: l’intrigo non si compie nel testo – o nel gesto, o nella norma – ma nel suo destinatario. Ne consegue un interrogativo: chi ha il potere di determinare quali configurazioni sono possibili, quali abitudini sono legittime, quali storie meritano di essere raccontate?

4. La rifigurazione e il potere: l’abitudine come terreno di controllo e resistenza

Mimesis III – la rifigurazione – è il momento in cui l’opera incontra il lettore e ristrutturata la sua esperienza. Non si tratta di una ricezione passiva: il lettore porta con sé una pre-comprensione del mondo che l’incontro con l’opera mette alla prova e trasforma. Ricoeur parla di un’opera che ristruttura il mondo del lettore mettendone a soqquadro le attese, contestandole e rimodellandole. La rifigurazione è dunque il luogo in cui l’abitudine viene posta in questione o confermata e rinforzata.

Emerge così la dimensione politica del problema. L’abitudine non è una struttura neutrale: si forma sempre in un contesto sociale determinato, attraverso pratiche, istituzioni, narrazioni condivise che non sono distribuite in modo equo. Chi ha il potere di determinare quali abitudini sono *naturali*, quali comportamenti sono *normali*, quali pratiche sono degne di essere tramandate, esercita una forma di controllo profondo sul soggetto... tanto più efficace quanto più invisibile, incorporato, non percepito come costrizione.

¹⁶ Ivi, p. 73.

¹⁷ La distinzione tra autonomia e libertà, che il contributo non sviluppa esplicitamente, meriterebbe un approfondimento a sé. In Ricoeur, l’autonomia rimanda alla capacità pratica di configurare diversamente il materiale sedimentato (una competenza radicata nella storia del soggetto, non separabile da essa). La libertà è la dimensione etica che emerge quando quella capacità viene esercitata nella consapevolezza del proprio radicamento e dei propri vincoli. Non si è liberi nonostante le abitudini, ma attraverso di esse e solo nella misura in cui si è capaci di rispondere di esse.

Foucault mostra¹⁸ come le istituzioni disciplinari producano soggetti attraverso la regolarizzazione del tempo e del corpo¹⁹; Bourdieu mostra come l'*habitus* riproduca le strutture di dominio attraverso la loro interiorizzazione²⁰. Ricoeur, pur non ignorando queste analisi, introduce con la rifigurazione una possibilità di resistenza: se l'incontro con una narrazione diversa può mettere in scacco l'abitudine sedimentata, allora il *raccontare altrimenti* diventa un atto politico di liberazione.

In questa luce, offrono un esempio illuminante la consuetudine giuridica e, ancor prima, l'*attuazione spontanea del diritto*²¹: quella "spontanea messa in opera di rapporti di vita a cui si attribuisce per volontaria adesione degli interessati un valore giuridico"²² che non deriva dalla legge, non si impone per coercizione ma nasce dal basso, dalla pratica condivisa, dall'abitudine che una comunità riconosce come giuridicamente vincolante. Questa forma di giuridicità pre-normativa mostra come l'abitudine possa essere non solo strumento di controllo, ma anche forma di autonomia collettiva: una prassi che si autodetermina al di fuori delle strutture formali del potere, che produce normatività dal basso. La rifigurazione, in tal senso, non è solo ricezione passiva di narrazioni imposte: è anche produzione attiva di nuove configurazioni, capace di modificare il campo dell'abitudine stessa²³.

Questa circolarità tra prassi e norma, che Gazzolo²⁴ e Bobbio²⁵ de-

¹⁸ Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976.

¹⁹ L'abitudine, in questa prospettiva, non è l'espressione spontanea di un soggetto libero, ma il risultato di tecniche di normalizzazione che agiscono al di sotto della soglia della consapevolezza.

²⁰ Il dominato collabora alla propria dominazione perché ha incorporato le categorie del dominante.

²¹ Paresce separa il concetto di *attuazione spontanea* dalla *consuetudine* e dagli *usi*. Pur operando entrambe in un ambito giuridico slegato dalla stretta statualità, l'attuazione non coincide con la norma consuetudinaria, di cui rappresenta semmai un possibile presupposto formativo. La distinzione risiede nella *prefigurazione*: mentre la consuetudine si limita a riflettere meccanismi imitativi, l'attuazione spontanea esprime una spinta progettuale che la prassi consolidata non riesce a saturare.

²² E. Paresce, *La genesi ideale del diritto*, Giuffrè, Milano 1956, p. 38.

²³ Non a caso Paresce qualifica come un'apparente contraddittorietà il concetto di *conformità innovatrice* (ivi, p. 93).

²⁴ "La consuetudine – e più in generale ogni forma di normatività che nasce dalla prassi – porta con sé una difficoltà concettuale che Gazzolo ha messo a fuoco con precisione: essa è "qualcosa che non riusciamo a pensare senza passare per contraddizioni, circolarità, aporie" (T. Gazzolo, *La consuetudine origine del diritto?*, in G. Bombelli, P. Heritier, *I molteplici volti della consuetudine*, vol. 1: *Origini*, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 65). Gazzolo, riprendendo gli studi di Pascale, lo descrive come una "ripetizione che genera [...] la credenza che pure dovrebbe giustificarla e che infine verrà effettivamente a giustificarla" (ivi, p. 77): la pratica precede la norma, ma la norma è già presente nell'orientamento della pratica.

²⁵ Il nodo è quello individuato da Bobbio: "la norma consuetudinaria non si costituisce senza l'*opinio*, ma l'*opinio* a sua volta implica una norma già costituita" (P. Di Lucia, *Il mistero della consuetudine. Rileggendo Bobbio filosofo della normatività*, in G. Bombelli, P. Heritier, *I molteplici volti della consuetudine*, vol. 1: *Origini*, cit., p. 40).

scrivono quasi come un'aporia logica²⁶, assume senso nuovo se collocata dentro la struttura della *mimesis* ricoeuriana. Ciò che appare come un circolo vizioso diventa un *circolo mimetico*: la pratica sedimentata contiene già in sé la domanda di configurazione e in questa tensione trova non un'aporia ma una risorsa. È la stessa struttura del circolo ermeneutico²⁷: non un difetto del ragionamento, ma la condizione di possibilità della comprensione. Ricoeur non nega “il carattere circolare della tesi, secondo la quale la temporalità viene portata a parola nella misura in cui il linguaggio configura e rifica l'esperienza temporale”, ma dimostra che “il circolo può essere altro che morta tautologia”²⁸. È precisamente questo che accade anche in Paresce: il processo circolare coscienza-norma-coscienza non si chiude in sé stesso, ma si riapre ogni volta che l'attuazione spontanea porta alla luce qualcosa che la norma non aveva ancora nominato. “L'imposizione di valore”, scrive Paresce, “[...] è *epifania del diritto* nel senso metafisico in quanto il valore si autopone come giuridico, nella guisa o nel piano del giuridico”²⁹ e in questa autoproduzione si svela l'architettura più profonda del diritto. Il vantaggio di questa circolarità mimetica non è solo quello di poter ripristinare un legame con la tradizione, ma anche quello di tenere aperto il dialogo tra prassi, immaginazione e conoscenza. Il circolo non si chiude mai definitivamente e proprio per questo non è tautologia, ma il luogo in cui il diritto si rinnova senza tradire se stesso.

Tuttavia, questa circolarità mimetica appare oggi minacciata da quella che Han definisce *crisi della narrazione*: la proliferazione di informazioni, la velocità dei flussi digitali e la compressione del tempo producono soggetti incapaci di trasformare l'accaduto in racconto. Se l'abitudine, nella prospettiva ricoeuriana, è un terreno fertile che attende di essere configurato, l'ambiente digitale contemporaneo tende invece a produrre una *automatizzazione della mimesis*. Gli algoritmi di raccomandazione non si limitano ad assecondare le abitudini dell'utente, ma le estraggono e le cristallizzano in un eterno presente, privandole di quella *domanda di racconto* che le renderebbe trasformative. In questo contesto, l'abitudine rischia di regredire da *hexis* (disposizione attiva) a mero automatismo reattivo. Se la configurazione viene delegata a un apparato tecnico che anticipa i nostri desideri, viene meno lo scarto tra prefigurazione e rfigurazione: il cerchio si chiude in una tautologia perfetta in cui l'autonomia non ha spazio per emergere come trasfigurazione. La sfida politica del presente

²⁶ La norma presuppone la pratica che la genera.

²⁷ Cfr. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, sul circolo ermeneutico come struttura della comprensione.

²⁸ P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, vol. 1, cit., pp. 93-94.

²⁹ E. Paresce, *op. cit.*, p. 119.

consiste, dunque, nel sottrarre l'abitudine alla sua cattura algoritmica per restituirla alla spirale del racconto, dove la ripetizione può tornare a essere – come suggeriva Deleuze – atto di resistenza. Se l'abitudine corre il rischio di appiattirsi in una ripetizione senza storia, il soggetto rimane intrappolato nell'immediato, incapace di riconoscersi in una traiettoria temporale. La crisi della narrazione è dunque, in termini ricoeuriani, una crisi dell'identità narrativa stessa.

La questione si sposta, così, sul piano della soggettività: chi è il soggetto che resiste a questa inerzia? Quando la ripetizione produce assoggettamento e quando, invece, resistenza? Non esiste una risposta strutturale. Dipende – alla luce degli studi di Ricoeur – dalla qualità dell'intrigo e dalla capacità del soggetto di riconoscersi nella storia che gli viene proposta o di rifiutarla. Ed è precisamente in questo spazio che il diritto rivela la sua funzione più profonda: come osserva Canale, “per quanto il ‘giuridico’ costituisce semplice oggettivazione del sé, esso fornisce al contempo un'immagine della soggettività nella sua ulteriorità etico-politica, offrendosi come luogo di ricomposizione del movimento intenzionale nel suo complesso”³⁰. Il giuridico, in altri termini, non è solo il terreno su cui si depositano le abitudini collettive: è anche lo specchio in cui una comunità si riconosce o si rifiuta. È questa apertura che porta al cuore del problema dell'identità.

5. L'identità narrativa come tensione irrisolta: *idem* e *ipse* tra permanenza e cambiamento

Per comprendere tale tensione nella sua profondità, occorre ricordare che essa non si esaurisce nel registro simbolico. Il carattere³¹ affonda le radici in un corpo che ha già le sue abitudini, i suoi ritmi, le sue resistenze prima ancora che il racconto le assuma. Commentando *Il volontario e l'involontario*, Brezzi definisce l'abitudine come cifra di *indocilità della corporeità*³² che il volere non può semplicemente sopprimere, ma deve assumere attraverso uno sforzo continuo. L'identità narrativa, in altri termini, non fluttua nel puro registro simbolico: porta con sé il peso di un corpo che non si lascia mai del tutto raccontare.

³⁰ D. Canale, *Il soggetto di diritto secondo Paul Ricoeur*, in “Ragion pratica”, 14, 2000, pp. 211-231; 225. Ricoeur supera una visione meramente formalistica del diritto in una prospettiva interdisciplinare che include anche l'antropologia filosofica e che riconnette la filosofia del diritto con la filosofia morale e politica.

³¹ Struttura di disposizioni acquisite che *Soi-même comme un autre* pone come nucleo dell'identità-*idem*.

³² Cfr. F. Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, cit., § II. 2.

Ricoeur distingue l'identità-*idem* e l'identità-*ipse*. La prima designa la permanenza nel tempo: ciò che rimane lo stesso nonostante i cambiamenti, la sostanza, il carattere. La seconda designa la promessa, l'impegno mantenuto: non ciò che non cambia, ma ciò che si mantiene attraverso il cambiamento, la parola data, la responsabilità. L'abitudine, in questo schema, appartiene prevalentemente alla dimensione dell'*idem*: assicura la continuità del soggetto nel tempo, la sua riconoscibilità, la sua coerenza pratica. Il carattere – che Ricoeur definisce “insieme delle disposizioni permanenti *a partire da cui* si riconosce una persona”³³ – si forma attraverso la sedimentazione delle abitudini, delle identificazioni, delle disposizioni acquisite. In tal senso, l'abitudine è letteralmente costitutiva dell'identità: il soggetto è, almeno in parte, le sue abitudini.

Il soggetto, però, non è solo ciò che è diventato: è anche – e forse soprattutto – ciò che fa con ciò che è diventato. È qui entra in gioco l'*ipse*: la capacità di mantenere una promessa, di rispondere di sé nel tempo, di non ridursi alla sola inerzia dell'abitudine. L'autonomia non è assenza di abitudine, ma capacità di assumerla come propria, di riconoscersi in essa, di modificarla e di rispondere di essa.

È l'identità narrativa³⁴ a mediare la tensione tra *idem* e *ipse*: rispondere alla domanda *chi sono io?* vuol dire raccontare la storia di una vita. Ma il racconto non elimina la tensione: la mantiene aperta, la articola nel tempo, la rende vivibile. L'identità narrativa non è né la sostanza inerte dell'*idem* né la volontà pura dell'*ipse*: è la figura mobile che emerge dal confronto tra ciò che si è sedimentato e ciò che si è promesso. L'abitudine è ciò che rende il soggetto riconoscibile a sé stesso nel tempo; la promessa è ciò che lo rende responsabile del proprio cambiamento. Non c'è identità senza continuità – e quindi senza abitudine – ma non c'è identità autentica senza la capacità di rinegoziare quella continuità attraverso la narrazione. Questa tensione è la risorsa principale del modello. Se risolta sarebbe o pura inerzia dell'*idem*, che non conosce cambiamento, o pura volontà dell'*ipse*, che non conosce radicamento. Proprio perché aperta, è generativa: produce identità senza cristallizzarla, consente cambiamento senza dissolverlo.

“La nozione di identità narrativa”, scrive Ricoeur, “mostra ancora la sua fecondità nel fatto che si applica altrettanto bene alla comunità che all'individuo”³⁵. Il problema dell'abitudine non è solo un problema di psicologia individuale, ma un problema politico. Le comunità si definiscono attraverso abitudini condivise, pratiche sedimentate, narrazioni

³³ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 210.

³⁴ Cfr. Id., *Tempo e racconto*, vol. 3. *Il tempo raccontato*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 2007, p. 375: “l'identità del chi è a sua volta una identità narrativa”.

³⁵ Ivi, p. 376.

fondative e le stesse tensioni che attraversano il soggetto individuale – tra permanenza e cambiamento, tra tradizione e innovazione, tra conformità e resistenza – attraversano le comunità.

L'identità narrativa non è una risposta al problema: è il modo in cui rimane aperto senza dissolversi. Non c'è un punto di equilibrio stabile tra *idem* e *ipse*, tra abitudine e autonomia. C'è, piuttosto, una spirale ermeneutica che ritorna ogni volta sullo stesso punto ma a un'altezza diversa³⁶, portando con sé ciò che la rifigurazione ha trasformato.

6. Conclusioni: abitare la tensione

Deleuze scrive che “la ripetizione è la trasgressione. Essa pone in questione la legge, ne denuncia il carattere nominale o generale, a vantaggio di una realtà più profonda e artistica”³⁷. C'è qualcosa di paradossale in questa affermazione: la ripetizione – che è il gesto proprio dell'abitudine – come atto di resistenza alla norma. Eppure, è esattamente ciò che il modello ricoeuriano permette di pensare: ogni ripetizione è sempre anche, potenzialmente, una reinterpretazione.

Il percorso permette di trarre alcune conclusioni provvisorie e la provvisorietà non è una debolezza ma una condizione strutturale del problema.

L'abitudine non si oppone all'autonomia: ne è la condizione. Senza la struttura sedimentata della prefigurazione, il soggetto non avrebbe le risorse pratiche per agire, per scegliere, per deliberare. L'autonomia non emerge dal vuoto, ma dalla capacità di configurare diversamente ciò che l'abitudine ha reso disponibile.

L'autonomia non coincide con la rottura dall'abitudine, ma con la capacità di rifigurarla. La libertà non è assenza di vincoli, ma capacità di assumere i vincoli come propri, di riconoscersi in essi, di trasformarli attraverso la narrazione e la pratica condivisa. In questo senso, l'autonomia è sempre un'opera collettiva, non un achievement individuale.

La tensione tra abitudine e autonomia è anche, inevitabilmente, una tensione politica. Chi ha il potere di determinare quali abitudini sono legittime, quali configurazioni sono possibili, quali rifigurazioni sono autorizzate, esercita una forma di controllo che agisce al livello più profondo dell'identità soggettiva. La resistenza – quando è possibile – passa

³⁶ “[...] una spirale senza fine che fa passare la mediazione più volte per il medesimo punto, ma ad un'altezza diversa” (Id., *Tempo e racconto*, vol. 1, cit., p. 119).

³⁷ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, tr. it. di G. Guglielmi, Il Mulino, Bologna 1971, p. 12: la ripetizione “esprime nello stesso tempo una singolarità contro il generale, una universalità contro il particolare, uno straordinario contro l'ordinario, una istantaneità contro la variazione, una eternità contro la permanenza. Sotto ogni aspetto, la ripetizione è la trasgressione”.

attraverso la capacità di proporre narrazioni alternative, di costruire configurazioni inedite³⁸, di trasformare l'abitudine in prassi.

Vi è infine un livello corporeo³⁹. L'abitudine non è solo struttura narrativa, non è solo strumento politico: è prima di tutto indocilità del corpo, sapere incarnato che precede ogni riflessione e ogni racconto. Questa inerzia somatica non si lascia mai del tutto assumere dalla narrazione: rimane come un residuo, una resistenza che il soggetto non può sopprimere ma solo – faticosamente – negoziare. La tensione tra abitudine e autonomia è dunque, al fondo, anche una tensione tra corpo e racconto, tra ciò che si è sedimentato nella carne e ciò che si sceglie di diventare. In questo quadro, l'identità non si cristallizza mai in una forma definitiva, ma abita la provvisorietà di una configurazione che rinegozia costantemente il peso del già dato con l'apertura del possibile. L'identità narrativa che emerge è spirale aperta, non cerchio chiuso: proprio in questa instabilità risiede la risorsa più autentica del soggetto. Sebbene egli⁴⁰ si riconosca nella storia che racconta di sé, quella storia è sempre esposta alla rielaborazione e alla trasformazione. Ed è tale esposizione il segno più autentico di un'identità viva.

³⁸ Cfr. B.-C. Han, *La crisi della narrazione. Informazione, politica e vita quotidiana*, tr. it. di A. Canzonieri, Nottetempo, Torino 2024. Han riporta frammenti di un racconto di Paul Maar (*Die Geschichte vom Jungen, der keine Geschichten erzählen konnte*) da cui emerge l'importanza di riattivare il circuito narrativo, riattivando la prefigurazione, stimolandola con l'inedito. Il protagonista Konrad vive nel disincanto: tutto è spiegabile e ogni relazione è ridotta alla mera causalità. Servirà un'esperienza del tutto inedita, in grado di sovvertire il suo mondo e renderlo non più fatto di stati di cose obiettivi ma di incidenti che resistono a ogni spiegazione, per re-innescare la necessità del racconto. Si potrebbe affermare che è proprio questa esigenza a permettere la re-instaurazione del circolo mimetico dell'esperienza narrativa.

³⁹ Che la riflessione ricoeuriana porta alla luce già prima di *Temps et récit*.

⁴⁰ Soggetto sia individuale che collettivo.

Marco Piazza*

Abiti e costumi tra imitazione e trasformazione

Abstract

Habits and customs between imitation and transformation. This article explores the philosophical evolution of the concepts of “habit” and “custom”, analyzing their transition from a traditional dichotomy to a modern synthesis. By examining key thinkers such as Aristotle, Montaigne, Hume, and Dewey, this contribution investigates the tension between individual behavioral stability and social transformation. The analysis highlights how imitation and social reproduction often hinder change, creating a “vicious circle of habit”. Finally, drawing on pragmatist perspectives, the paper proposes that human plasticity – particularly in younger generations – serves as a primary catalyst for overcoming social inertia and fostering democratic innovation within collective customs.

Keywords

Habit, Custom, Social Reproduction, Social Transformation, Pragmatism.

1. Abiti e costumi: soluzione di una falsa dicotomia

La riflessione filosofica occidentale sull’abitudine è stata a lungo segnata da un doppio percorso caratterizzato dall’uso di termini diversi per riferirsi agli abiti individuali e a quelli collettivi¹.

Da un lato, si sviluppa, a partire soprattutto da Aristotele, una teorizzazione dell’“abito”, inteso come disposizione stabilmente acquisita, di

* Università degli Studi Roma Tre

¹ Cfr. M. Piazza, *Creature dell’abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, Il Mulino, Bologna 2018; Id. (a cura di), *Abiti individuali e sociali tra azione, cognizione e linguaggio. Prospettive filosofiche interdisciplinari*, Mimesis, Milano-Udine 2025. Questo articolo è il risultato di una ricerca condotta nell’ambito del progetto PRIN 2022 “Habits in (Time of) Crisis (HiToC). Conceptual Tools for Dealing with Disruptive Events” finanziato dall’Unione Europea – Next-GenerationEU – Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR) – MISSIONE 4, SECONDA AREA DI INTERVENTO, INVESTIMENTO 1.1 Fondo per il Programma Nazionale di Ricerca e Progetti di Rilevante Interesse Nazionale (PRIN), CUP: F53D23007330006.

cui nelle opere aristoteliche sono fissate alcune coordinate di fondo che permangono inalterate lungo i secoli, secondo una logica disposizionale che colloca l'abito in una zona intermedia tra la potenzialità e l'attualità, un'opzione semi-deterministica che circoscrive l'azione discendente da un abito entro un campo determinato di condotte possibili e una struttura diacronica, fondata, salvo eccezioni, sulla ripetizione come processo di abituazione che stabilizza l'acquisizione dell'abito stesso. Si tratta sostanzialmente di una teorizzazione mirante a spiegare filosoficamente la natura e i caratteri dell'abito, inteso come qualità dell'anima, dunque come fenomeno proprio di un individuo singolo².

Dall'altro lato, va delineandosi una concezione del "costume" o "consuetudine" di tipo antropologico, fondata sull'osservazione delle tradizioni e delle usanze dei diversi gruppi umani (città, stati, popoli, comunità, gruppi o ceti sociali), in cui l'aspetto della ripetizione e della trasmissione è associato a vincoli di tipo normativo e sociale percepiti come coercitivi o comunque dotati di un valore prescrittivo decisamente cogente, riconducibile nella sua radice a quello sacrale del rito³.

I due tipi di normatività, quello dell'abito e quello del costume, paiono differenti e non pienamente sovrapponibili, in quanto in un caso siamo di fronte a una prescrittività di tipo tecnico-pratico – ad esempio: l'arte del vasaio o la virtù del coraggioso – mentre nell'altro incontriamo una prescrittività di tipo politico-sociale – ad esempio: l'usanza tradizionale di cucinare e mangiare il corpo del nemico battuto e ucciso in guerra o la consuetudine di far pesare di più il voto degli anziani in occasione di una deliberazione cittadina.

Con la modernità assistiamo, in un primo momento, e in particolare con Montaigne, a una rivoluzione copernicana che sovverte la gerarchia – introdotta con i primi pensatori cristiani e consolidata dalla Scolastica – che vede la priorità degli abiti sui costumi (in quanto i primi sono propri dei fedeli che praticano il culto della vera religione mentre i secondi sono propri dei pagani che non godono della grazia discendente dalla fede nell'unica e sola vera divinità): il costume viene ora ad assumere su di sé la funzione di principio regolatore della nostra condotta in precedenza rappresentato dall'abito. In un secondo momento, in specie con il razionalismo cartesiano, l'abito riacquisisce priorità sul costume, ma in forte discontinuità con la tradizione della Scolastica: le potenziali-

² Cfr. F. Farina, *Stati abituali e azioni. Aristotele sugli abiti nelle Etiche e nelle Categorie*, in M. Piazza, (a cura di), *Abiti individuali e sociali tra azione, cognizione e linguaggio*, cit., pp. 71-87; F. Masi, *Habit, Choice, and Action. Aristotle's Analysis of Ethical Virtue*, in "JoLMA", VI, 2, 2025, pp. 57-78.

³ Cfr. M. Piazza, *La 'seconda natura' e la polisemia del 'costume': alle radici della modernità*, in "Paradigmi", XXXVIII, 1, 2020, pp. 39-52.

tà riflessive della nostra ragione ci consentono di praticare processi di contro-abituazione che ci liberano dai condizionamenti degli abiti individuali che si rivelano negativi anche perché irrazionali, lasciando che la nostra condotta sociale si conformi a costumi ispirati alla moderazione e all'equidistanza dagli estremismi (in termini quasi statistici, se così si può dire, di medietà sociale)⁴.

Un momento di svolta avviene nel corso del XVIII secolo, quando, con David Hume, abito e costume diventano termini pressoché intercambiabili o sovrapponibili. Mai prima d'allora l'abitudine aveva rappresentato una chiave di volta così importante nella spiegazione non solo dell'agire ma anche del conoscere: facendo dell'associazione d'idee un elemento cruciale del processo di conoscenza, Hume assegna al principio dell'“*habit or custom*” una funzione determinante allorché esso presiede la logica del nesso causale e regola ogni giudizio fondato sull'esperienza, collocandosi alla radice delle nostre credenze e dei nostri comportamenti. Di qui la sovrapposizione tra abito e costume, dal momento che la nostra condotta, nella prospettiva empirista humeana, non può che essere orientata da valutazioni e giudizi compiuti nel passato da altri, da noi considerati quali modelli di riferimento, valutazioni e giudizi che formano repertori a cui attingiamo di volta in volta quando ci troviamo a prendere decisioni in situazioni analoghe a quelle già vissute da altri. Non che questo ci condanni alla fissità e alla ripetizione: l'uso della riflessività ci consente di criticare le nostre credenze in base a valutazioni fondate sull'esperienza, così come ci permette di giudicare negativamente costumi nostri o altrui sulla base del riconoscimento di quanto è più adeguato alla natura umana, anche qualora si tratti di comportamenti che godono di un sicuro prestigio, come nel caso degli abiti monacali⁵.

A cavallo tra XVIII e XIX secolo, la parabola filosofica del costume toccherà il suo punto più basso, almeno in area francese, per effetto dell'assorbimento del concetto di costume in quello di abito. Per indicare il secondo Maine de Biran si serve della parola *habitude*, che deriva dal latino *habitudō*, una variante di *habitus* che pare mimare il suo complementare *consuetudo*, cioè il termine latino da cui discende il francese *coutume* (costume). Se la struttura dell'abito (*habitude*) e del costume (*coutume*) è la medesima è inutile servirsi di due parole per indicare il medesimo concetto. La dimensione sociale e politica degli abiti collettivi sembra cioè inclusa in quelli individuali: se tutti adottiamo abiti rifles-

⁴ Cfr. C. Dromelet, M. Piazza, *Habit and Custom in the History of Early Modern Philosophy*, in D. Jalobeanu, Ch. Wolfe (eds.), *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*, Springer, Cham 2022, pp. 789-797.

⁵ Cfr. M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, cit., pp. 84-90, 131-141; L. Greco, *L'io morale. David Hume e l'etica contemporanea*, Liguori, Napoli 2008, pp. 216-232.

sivi, frutto di giudizi non assunti passivamente, le ricadute positive non potranno che riflettersi sulla comunità, malgrado un certo disincanto sul perfezionamento progressivo del genere umano, segnato da fragilità e debolezze che giustificano il ricorso a misure politiche ispirate al modello monarchico sia pure in un quadro di riforme sociali miranti a garantire la salute e l'istruzione dei cittadini⁶.

È in questo frangente storico-culturale che i costumi diventano oggetto di studio delle nascenti scienze sociali, sottraendosi alla lente d'ingrandimento della filosofia. Nel momento in cui quest'ultima ritiene di poter tracciare le linee dei progressi futuri del genere umano, i costumi perdono la loro fissità e la loro diversità diventa oggetto di uno sguardo storico ed etnografico guidato da una razionalità che tende a collocarli su una scala diacronica che dalla condizione primitiva porta a quella civilizzata.

Di fatto, però, la filosofia, proprio allorché diventa l'alveo da cui traggono la loro linfa e la loro origine scienze sociali come l'antropologia culturale e la sociologia, anche per effetto degli stimoli teorici provenienti da queste ultime, si trova a porsi nuovamente il problema della conciliazione e della divaricazione tra abiti individuali e costumi collettivi e soprattutto quello dei processi che regolano la trasformazione dei secondi laddove risultano evidenti forze inerziali che presiedono alla riproduzione dei costumi in uso. In altre parole, questi ultimi possono sì essere studiati dagli antropologi che ne classificano la varietà e le specificità presso i vari popoli, così come possono essere analizzati nella loro funzione di riproduttori di forme di vita da parte dei sociologi. Ma il problema del rapporto tra condotte individuali e stili collettivi riaffiora ogni qual volta l'interrogazione filosofica abbraccia questioni che toccano l'etica e la politica.

A fornire elementi per una soluzione del problema è John Dewey, il quale spiega perché è erroneo ritenere che "le istituzioni, i costumi sociali, gli abiti collettivi si siano formati per il consolidamento degli abiti individuali"⁷. Infatti, gli abiti collettivi o costumi possono rappresentare reazioni standard degli individui a situazioni analoghe: la loro uniformità può cioè dipendere dalla similarità di impulsi e di risposte individuali entro determinati contesti ambientali. Ma, ancor più decisivo nel determinare tale uniformità, e soprattutto la persistenza nel tempo dei costumi, è il fatto che "gli individui formano i loro abiti personali nelle condizioni

⁶ Cfr. Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, in Id., *Ceuvres, Tome II, Mémoires sur l'habitude*, a cura di G. Romeyer-Dherbey, Vrin, Paris 1987, pp. 125-290, p. 160, nota; tr. it. parziale di G. Grasso, in Id., *Introduzione all'Influenza dell'abitudine sulla facoltà di pensare*, a cura di G. Grasso, presentazione di M. Piazza, Solfanelli, Chieti 2017, p. 88, nota 20.

⁷ J. Dewey, *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*, Henry Holt and Company, New York 1922; tr. it. di G. Baggio, M. Piazza e C. Silva, *Natura umana e condotta. Introduzione alla psicologia sociale*, Raffaello Cortina, Milano 2025, p. 53.

stabilite dai costumi precedenti”⁸. Se ne può dedurre che se gli abiti collettivi nascono come risposte a bisogni comuni di uno specifico gruppo umano, si mantengono in vita e resistono ai cambiamenti per via della coerenza che esercitano sulle successive generazioni di individui membri di quella comunità. Questo poiché “la natura dell’abito è quella di essere assertivo, insistente, autoperpetuantesi”⁹.

Se in questo modo viene archiviata la presunta priorità ‘genetica’ dell’individuo sulla società a favore di una circolarità ben più convincente, la questione allora si riconfigura nel domandarsi “come quei sistemi di interazione consolidati e più o meno profondamente radicati che chiamiamo gruppi sociali, grandi e piccoli, modifichino le attività degli individui che per forza di cose ne vengono a far parte e di come le attività degli individui che li compongono rielaborino e reindirizzino i costumi precedentemente stabiliti”¹⁰. Richiamando un’intuizione di William James – il quale rielabora elementi già presenti in Léon Dumont –, Dewey suggerisce che ci si debba rivolgere “alla fisica, alla chimica e alla fisiologia piuttosto che alla psicologia” per spiegare lo sviluppo e l’azione degli abiti collettivi sulle menti individuali¹¹. E più i costumi sono rigidi più verranno acquisiti come tali dagli individui sui quali esercitano la loro forza riproduttiva. Anzi, la loro forza risulterà imperiosa e coercitiva, tanto che gli individui avranno difficoltà a metterli in discussione, a sottoporli a critica, preferendo un comportamento conformistico a dispendiose forme di resistenza e di ribellione. Ora, è proprio tale rigidità a risultare inefficace e improduttiva a largo spettro sul medio-lungo periodo in quanto diventa un ostacolo al processo di adattamento continuo all’ambiente non solo dei singoli individui ma anche e nello stesso tempo del gruppo di cui fanno parte e che condivide un certo set di costumi. Come vedremo più sotto, è lo stesso Dewey a proporre una misura atta ad evitare l’irrigidimento degli abiti collettivi che sia capace di far leva sulla plasticità che connota la risposta degli esseri umani rispetto all’ambiente, soprattutto nelle prime età della loro vita.

2. Variabilità individuale tra imitazione e trasformazione

Nella storia del pensiero filosofico occidentale la questione del rapporto tra stabilità dei costumi e variabilità individuale è stata affrontata per lungo tempo da una prospettiva di tipo politico. Ai primi, infatti,

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ivi, p. 54.

¹¹ Ivi, p. 56.

una lunga tradizione ha associato norme e consuetudini tramandate e in parte codificate in leggi, mentre alla seconda comportamenti o intenzioni sovversive o comunque dalle rischiose implicazioni anarchiche e rivoluzionarie. Troviamo traccia di una simile prospettiva nelle *Leggi* di Platone e nella *Politica* di Aristotele, per quanto concerne il pensiero antico, oppure negli *Essais* di Montaigne e nelle *Pensées* di Pascal, a proposito della modernità. Se uno spiraglio resta talora aperto al mutamento, la cautela è l'approccio unanimemente raccomandato. Questo anche perché una concezione universalistica e astorica della natura umana funge da incoraggiamento non solo ontologico ma psico-fisiologico forte per i costumi. Se questi si manifestano nella loro varietà etnografica, poggiano nondimeno su un sostrato comune, naturale, cui guardare allorché si giudicano gli usi collettivi dei popoli o dei gruppi¹².

Con Montaigne, tuttavia, la natura umana viene concepita forse per la prima volta come dotata di una plasmabilità costitutiva tale da modellare ogni sua attività su quello specifico corpo vivente che è la società. Anzi, quest'ultima si configura come un campo soggetto a un continuo dinamismo che lo espone ad alterazioni patologiche rispetto a uno stato di salute che può essere riguadagnato solo se chi amministra e legifera lo fa con lungimiranza e astenendosi dall'impiego di misure rischiose nel sovvertire gli equilibri sociali. Di qui il criterio della durata come sinonimo di bontà dei costumi: è improbabile che un costume buono, adatto dunque a mantenere in salute il corpo sociale, possa perpetuarsi a lungo senza portare alla rovina quella società. Ne deriva un certo conservatorismo politico, mitigato da una sorta di spinta alla massimizzazione del benessere (di tutti i membri) del corpo sociale, per timore del riemergere di antagonismi e intolleranze interne, che perviene fino al rifiuto della tortura e al discredito della pena di morte¹³.

Una combinazione di elementi naturali e progresso storico fornisce a David Hume un criterio di tipo utilitaristico per giudicare il grado di bontà dei costumi. In altre parole, se la natura umana possiede degli impulsi e degli istinti universali su cui si innestano le strutture e i comportamenti storicamente e geograficamente determinatisi lungo l'asse diacronico della storia, un costume è buono se è in accordo con quegli impulsi e istinti e con il progresso che dimostra l'efficacia delle virtù sociali e della giustizia. Ma il potere dell'abito o costume, inteso come principio regolatore della natura

¹² Cfr. M. Piazza, *La 'seconda natura' e la polisemia del 'costume': alle radici della modernità*, cit.; E. Poddighe, *Aristotele e la legge: il tema del mutamento*, in "Quaderni di Storia", XLV, 90, 2019, pp. 29-63; P. Slongo, *Hobbes, Montaigne e la differenza dei costumi*, in "Etica & Politica / Ethics & Politics", XXV, 2, 2023, pp. 341-365.

¹³ Cfr. M. Piazza, *Montaigne e la 'coutume': una rivoluzione relativistica?*, in "Discipline filosofiche", XXXIV, 2, 2024, pp. 191-209.

umana, è tale da rendere difficile uno sguardo riflessivo sui propri costumi che consenta di valutarli alla luce di quel criterio utilitaristico che sottopone a un vaglio razionale ciò verso cui incliniamo per effetto dell'educazione e della socializzazione. Sono dunque relativamente poche le menti capaci di forzare i propri abiti individuali, per i quali Hume si serve del medesimo termine usato da Hobbes, e cioè *manners*, ossia maniere, le quali dipendono dai *customs*, cioè dai costumi collettivi e, nel caso di Hume, sono regolati dal principio stesso dell'*habit or custom*, cioè dell'abito o del costume. Infatti, "per cambiare il nostro giudizio relativo alle nostre maniere (*manners*) e risvegliare i sentimenti di approvazione o biasimo, amore o odio, differenti da quelli con cui la nostra mente è stata resa familiare da un lungo costume (*custom*), ci vuole uno sforzo molto violento"¹⁴.

Una lunga tradizione insiste sulla forza dell'abitudine e sulle difficoltà che si incontrano quando si prova a sottrarsi al suo imperio. Finché è prevalsa una concezione del tempo storico di tipo ciclico, questo modello ha avuto la meglio; quando, tra XVII e XVIII secolo, si afferma una nuova concezione della temporalità storica, fondata dapprima sui progressi nei vari settori dell'attività umana, che in seguito dà vita all'idea stessa di progresso, inteso come singolare collettivo, il pensiero razionalistico produce l'idea di un accrescimento e di un perfezionamento delle conoscenze che non può che avere delle ricadute sul progresso dei costumi. Questi ultimi, tuttavia, non smettono di formare una sorta di zavorra che resiste alle spinte innovative generate dall'incremento della conoscenza. Così, ad esempio, Condillac nel *Trattato sugli animali*, attorno alla metà del Settecento, osserva che se gli animali "ricominciano ad ogni generazione gli stessi studi", gli esseri umani danno vita "a una massa di conoscenze che si accresce da una generazione all'altra" in quanto essi "si comunicano i bisogni, le esperienze, si imitano reciprocamente". Tale accrescimento non riguarda i bisogni connessi alla mera conservazione, rispetto a cui la risposta degli individui è la medesima e non nasce dall'imitazione sociale, bensì i bisogni più complessi, che si aggiungono a quelli fondamentali via via che la struttura della società si fa più complessa. Una complessità che trova la sua ragione proprio nello spirito di imitazione connaturato all'essere umano, capace di generare combinazioni potenzialmente infinite, dal momento che ogni individuo "non si limita a imitare un solo essere umano, imita tutti quelli che lo avvicinano, perciò non rassomiglia esattamente a nessuno". Ne deriva una variabilità individuale che però in genere non intacca a fondo i costumi. Rispetto ai progressi che la conoscenza umana consegue, sono pochi gli individui

¹⁴ D. Hume, *On the Standard of Taste*, in Id., *Four Dissertations*, Millar, London 1757, pp. 203-240; tr. it. di G. Preti, *La Regola del gusto*, in Id., *Opere*, 2 voll., a cura di E. Lecaldano ed E. Mistretta, Laterza, Bari 1971, vol. II, pp. 636-658: 657 (tr. parzialmente modificata).

che li promuovono realmente: la maggioranza è composta da “imitatori servili”, mentre “estremamente rari” sono “gli inventori”, ossia coloro che aggiungono qualcosa di consistente a quanto trovano già istituito o lo modificano in maniera significativa. Tuttavia, malgrado il tasso contenuto d’innovazione messo in circolo da chi spezza il circolo vizioso della mera imitazione passiva, è proprio il “potere d’imitarsi”, insieme al possesso del linguaggio, a determinare negli umani una varietà di comportamenti e un progresso spirituale sconosciuto agli animali¹⁵.

Nello stesso anno in cui Condillac pubblica il suo trattato, Étienne-Gabriel Morelly, nel suo *Codice della natura* si dice convinto che “nell’ordine morale la natura è una, costante e invariabile” e che “le sue leggi non cambiano assolutamente” e “sono, in generale, tutto ciò che produce nelle creature animate inclinazioni pacifiche e tutto ciò che determina questi movimenti”. Ne consegue che quanto “si allontana da queste dolci propensioni è contro natura, ovvero esce dalla natura”, così che

tutto ciò che si può addurre circa la varietà dei costumi (*mœurs*) dei popoli selvaggi o educati, non prova per nulla che la natura vari; ciò mostra, tutt’al più, che per effetto di incidenti che le sono estranei, alcune nazioni sono sfuggite alle sue regole; altre vi sono rimaste sottomesse, per certi aspetti, per pura abitudine (*habitude*); altre, infine, vi sono assoggettate per effetto di alcune leggi ragionevoli che non contraddicono per niente questa natura.¹⁶

Che quest’ultima fattispecie sia quella che una filosofia illuminata debba far propria, è evidente: si tratta, come chiarirà di lì a poco, Claude Adrien Helvétius, di sottoporre a un vaglio razionale leggi e costumi, promuovendo una riforma che parta delle prime e che abbia come fine quella dei secondi, grazie alla quale il legislatore “sopprimerà gli abusi, riformerà i costumi (*coutumes*) barbari, che, può darsi utili allorché furono stabiliti, sono diventati in seguito così funesti”. Costumi

che continuano a sussistere se non per il timore di non poterli abolire senza che i popoli, a lungo abituati a considerare la pratica di certe azioni per la virtù stessa, si sollevino, senza che si accendano guerre lunghe e crudeli, e senza dar vita, infine, a quelle sedizioni che, sempre rischiose per l’uomo ordinario, non possono in realtà essere previste e placate se non da uomini da un carattere forte e da un ampio spirito.¹⁷

¹⁵ E. Bonnot de Condillac, *Traité des animaux*, in *Œuvres philosophiques*, a cura di G. Le Roy, 3 voll., PUF, Paris 1947-1951, vol. I, pp. 339-379; 3568b-360a; tr. it. di G. Viano, *Trattato sugli animali*, in *Opere*, cura di C.A. Viano, UTET, Torino 1976, pp. 577-669: 623-626.

¹⁶ É.-G. Morelly, *Code de la Nature* (1755), Paul Masagna, Paris 1841, pp. 66-67.

¹⁷ Anonime [Claude Adrien Helvétius], *De l’esprit*, chez Durand, Paris 1758, pp. 168-169 (cap. XVII).

Se politici e legislatori illuminati s'impegnano per il progresso dei costumi, questo può realizzarsi soltanto abbattendo la resistenza di coloro che si ostinano a perpetuare forme di vita e di comportamento tradizionali, in nome delle quali sono pronti a mettersi contro ai primi anche con le armi, se necessario, per ripristinare l'assetto sociale preesistente. L'inerzia dei costumi, mescolata con l'attaccamento ai privilegi di casta o di classe, dall'epoca della Rivoluzione francese diventa un tema ricorrente nelle riflessioni sul potere degli abiti e dei costumi, dando vita a un filone della psicologia sociale che è possibile rintracciare in maniera esplicita nelle pagine di Léon Dumont sull'abitudine (1876) così come in maniera implicita in quelle di John Dewey sulla resistenza dei costumi in *Natura umana e condotta* (1922)¹⁸.

Per ritrovare una formulazione più matura del problema posto da Condillac a metà del Settecento, circa il rapporto tra variabilità individuale e stabilità dei costumi, ossia tra riproduzione sociale dei costumi e loro trasformazione, dobbiamo spostarci a fine Ottocento, con *Le leggi dell'imitazione* di Gabriel Tarde, il quale descrive "l'uomo sociale come un vero e proprio sonnambulo" che crede di possedere idee spontanee mentre queste gli sono invece suggerite. Nelle sue opere, Tarde, mette a punto una dialettica minuziosa circa il rapporto tra imitazione e invenzione, fondata sul dispositivo della ripetizione, che lo porta a concepire l'invenzione come "una intersezione di raggi imitativi, una combinazione originale di imitazioni"¹⁹. In altre parole, l'invenzione rappresenta il "focolare" da cui s'irraggiano molteplici imitazioni, le quali, attraverso un sistema combinatorio, possono intersecarsi e, in certi casi, dar vita a una nuova invenzione²⁰. Secondo Tarde, "una nuova invenzione non è solo l'imitazione combinata di invenzioni precedenti"²¹: perché sia tale sono necessarie due condizioni: uno specifico e adeguato stato mentale di chi è soggetto alla (o della) combinazione (originale) dei raggi imitativi; una prospettiva diretta sulla realtà esteriore, svincolata dall'ipnosi sociale. Ne deriva che chi dà vita a un'invenzione è (stato) in grado di destarsi dal sonnambulismo in cui è preda la folla che lo attornia²².

¹⁸ Cfr. L. Dumont, *De l'habitude*, in "Revue philosophique", 3, 1877, pp. 609-626; tr. it. di D. Vincenti, *L'abitudine*, a cura di D. Vincenti, con una postfazione di C. Dromelet, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 151; J. Dewey, *Natura umana e condotta*, cit., pp. 89, 94-95, 108, 139.

¹⁹ G. Tarde, *L'invention considérée comme moteur de l'évolution sociale*, in "Revue Internationale de Sociologie", 7, 1902, pp. 561-574; tr. di S. Curti, *L'invenzione come motore dell'evoluzione sociale*, in "The Lab's Quarterly", 26(0), 2024, pp. 1-19: 11. Per un'interpretazione del testo di Tarde si veda: S. Curti, *L'uso controintuitivo dell'esempio e l'invenzione in Gabriel Tarde*, in "The Lab's Quarterly", 26(0), 2024, pp. 1-17.

²⁰ G. Tarde, *L'invenzione come motore dell'evoluzione sociale*, cit., p. 11.

²¹ Ivi, p. 13.

²² Cfr. *ibidem*.

I sonnambuli, cioè la maggioranza, sembrano dunque condannati alla ripetizione non inventiva, mentre “le singolarità e le superiorità individuali” alimentano il “progresso sociale” e “l’avanzare della civiltà”²³. E se “la tradizione, il costume, l’insegnamento, l’educazione consistono in ripetizioni imitative”²⁴, l’accidente rappresentato dall’invenzione individuale, laddove si manifesta entro un contesto favorevole alla manifestazione della diversità, determina conseguenze positive per la “collettività”, garantendo la trasformazione sociale e contribuendo ad accrescere l’inventività stessa, in un circolo virtuoso che per Tarde è insieme garanzia e manifestazione dell’elevatezza della civiltà europea²⁵.

Più vicino a noi, Pierre Bourdieu si confronta nuovamente con questa tematica trattando sia di abiti o costumi di una classe o di un gruppo sia di abiti individuali, per indicare entrambi dei quali si serve del termine latino “*habitus*” – ricavandolo dalla lettura di Mauss e di Panofsky, ma non senza una probabile eco husserliana e merleau-pontyana²⁶. Gli abiti individuali sono concepiti da Bourdieu come sistemi soggettivi “di strutture interiorizzate, schemi comuni di percezione, di concezione e di azione” tali cioè da conferire una specifica unicità all’insieme di disposizioni di ciascuna persona²⁷. In altre parole, ciascun “sistema individuale di disposizioni” rappresenta pertanto “una variante strutturale degli altri”, cioè dei sistemi degli altri membri del gruppo, sistemi omologhi ma diversi per via dello “scarto” che separa ogni stile individuale dallo “stile proprio di un’epoca o di una classe”²⁸. La teoria dell’*habitus* di Bourdieu sebbene cerchi in questo modo di spiegare la dialettica tra abiti individuali e abiti collettivi è stata tuttavia criticata come incapace di dar conto dei fenomeni di trasformazione degli abiti, insistendo soprattutto sui meccanismi di riproduzione sociale. In realtà, Bourdieu nella sua teoria pare garantire un margine di libertà e di innovazione del singolo rispetto agli abiti collettivi: “la libertà condizionata e condizionale che esso [*l’habitus*] assicura è lontana da una creazione di qualcosa di imprevedibilmente nuovo tanto quanto da una semplice riproduzione meccanica dei condizionamenti iniziali”²⁹. Certamente, l’*habitus*, in quanto storia che

²³ Ivi, p. 18.

²⁴ Ivi, p. 2.

²⁵ Cfr. ivi, pp. 18-19.

²⁶ Cfr. M. Piazza, *Creature dell’abitudine*, cit., pp. 217-219; L. Corchia, *La teoria bourdieusiana dell’habitus. Pensare pro e contro Durkheim*, in “Lo Sguardo”, 31, 2020 (II), pp. 99-123; P. Bourdieu, *Sociologie générale. Volume I. Cours au Collège de France (1981-1983)*, Éditions Raisons d’Agir/Éditions du Seuil, Paris 2015; tr. it. di C. Pizzo, *Sistema, Habitus, Campo. Sociologia generale*, vol. 2, Mimesis, Milano-Udine 2021, p. 13.

²⁷ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Minuit, Paris 1980; tr. it. di M. Piras, *Il senso pratico*, Armando, Roma 2005, p. 95.

²⁸ Ivi, p. 96 (tr. parzialmente modificata).

²⁹ Ivi, p. 88 (tr. parzialmente modificata).

si è incorporata e naturalizzata, “assicura così la permanenza nel cambiamento che rende l’agente un mondo nel mondo”³⁰, ovvero è sempre costitutivamente segnato da un “ritardo”, e talvolta da “uno iato” tra “le determinazioni passate che lo hanno prodotto e quelle che attualmente lo interpellano”³¹. In altre parole, l’habitus si configura come un sistema “duraturo” (“ma non statico o eterno”) di disposizioni socialmente costruite e naturalizzate, che “possono essere erose, contrastate, o addirittura smantellate da esposizioni a nuove forze esterne, come dimostrano le situazioni di migrazione e formazione specialistica”³².

3. Circolo vizioso dell’abitudine e strategie di aggiramento

Le teorie che intendono dare ragione del rapporto tra imitazione e innovazione, tra riproduzione e trasformazione paiono dunque insistere maggiormente sul primo elemento a scapito del secondo, vuoi per una certa cautela politica vuoi per una sorta di descrittivismo fenomenologico che rischia di istituire a regola un sistema sociale storicamente dato. Anche quando l’intenzionalità di fondo è animata da un evidente riformismo trasformatore, l’ostacolo che si para davanti al mutamento degli abiti collettivi o costumi sociali è costituito dalla loro resistenza che pare alzare un muro pressoché insormontabile rispetto all’azione innovatrice dei singoli, che non è chiaro da quali risorse potrebbero ricavare gli strumenti e le energie per abbandonare i vecchi abiti e adottarne di nuovi rompendo la catena di trasmissione su cui poggia la riproduzione sociale.

Una questione che si pone con chiarezza Charles Renouvier nell’ultimo quarto del secolo XIX allorché s’interroga su come sia possibile per una società di ampie dimensioni, come quella francese, produrre una trasformazione interna che rappresenti un progresso reale nell’opera civilizzatrice che costituisce il compito assegnato alla sua “classe d’élite”. Una trasformazione, cioè, in grado di non essere arrestata dall’ostacolo formato dalle abitudini della “classe più numerosa”, “radicate con più forza” e “che spesso poggiano su credenze molto più resistenti”³³. In una prospettiva rigorosamente laica e repubblicana Renouvier si dice convinto che

³⁰ Ivi, p. 90.

³¹ L. Wacquant, *Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus*, in “Anuac”, IV, 2, 2015, pp. 67-77: 70.

³² *Ibidem*.

³³ Ch. Renouvier, *L’habitude et les revolutions*, in “La critique philosophique”, V, 40, 1876, pp. 209-221; tr. it. di S. Sandreschi de Robertis, *L’abitudine e le rivoluzioni*, in M. Piazza, S. Sandreschi De Robertis (a cura di), *Le filosofie francesi dell’abitudine di tardo Ottocento. Lemoine, Dumont, Renouvier ed Egger*, Mimesis, Milano-Udine 2025, pp. 171-191: 178.

“l’educazione data in nome dei principi dello Stato è quella privilegiata, sulla quale bisogna contare per agire sulle abitudini delle masse”³⁴. Ma è anche consapevole del fatto che proprio una simile educazione, “capace di elevare la classe inferiore e di condurla al livello morale della parte generosa della classe dirigente”, si rivela ciò “che è più difficile ottenere”³⁵. E questo per via della “cattiva volontà del partito oligarchico”, della “volontà insufficiente o troppo poco illuminata del partito riformista”, della visione antiquata dell’educazione, lasciata ai “preti” e alle “famiglie” e del “pregiudizio economico e politico dell’assoluto *laisser-faire*”³⁶.

Il caso della Rivoluzione francese – riferimento implicito delle argomentazioni succitate di Dumont –, a detta di Renouvier, è utile per comprendere come operare un cambiamento radicale in una società ampia e complessa. Il suo successo è da imputare alla miseria e all’abbruttimento morale delle classi più basse, prodotto dall’egoismo e dalla ristrettezza di vedute delle classi più alte, compresi i monarchi, che così hanno distrutto il proprio prestigio³⁷. Le resistenze al cambiamento non potevano dunque vincere l’urto del movimento rivoluzionario, ma hanno continuato nondimeno ad operare nei decenni successivi, producendo la Restaurazione e i successivi tentativi di ripristinare l’Ancien Régime: la potenza dell’abitudine non era più sufficiente a mantenere le cose nel loro insieme. Essa era solamente abbastanza grande per opporre un ostacolo permanente ai tentativi che venivano fatti in vista di dare stabilità al nuovo regime. Così che, se la Francia ha mantenuto in essere alcune riforme introdotte dalla Rivoluzione, i principi di quest’ultima nel loro complesso sono stati disattesi, in un succedersi di governi che si sono riconosciuti nelle “abitudini che, refrattarie all’idea fondamentale del nuovo, si sono perpetuate in Francia dopo l’*ancien régime*”³⁸. Il caso della Rivoluzione francese è pertanto emblematico del “circolo vizioso” secondo il quale una costituzione statale per sopravvivere e rafforzarsi ha bisogno di cittadini educati alla luce dei suoi valori, in quanto i soli capaci di tenerla in vita, ma questi cittadini dipendono dalle loro abitudini e dalla loro educazione e dunque bisognerebbe che le abitudini e l’educazione stessa fossero già mutate per dar luogo a cittadini impregnati di nuovi valori, in grado di operare o mantenere quei cambiamenti di cui lo Stato ha bisogno³⁹. Di conseguenza Renouvier è portato a chiedersi: “Quali riforme sono possibili o dureture, quando se ne domanda l’iniziativa o la conservazione a coloro il cui

³⁴ Ivi, p. 180.

³⁵ Ivi, p. 181.

³⁶ Ivi, pp. 181-182.

³⁷ Cfr. ivi, pp. 183-184.

³⁸ Ivi, p. 185.

³⁹ *Ibidem*.

spirito avrebbe dovuto essere preventivamente modellato da un'azione prolungata di queste stesse riforme?"⁴⁰. La sua risposta lascia aperto uno spiraglio alla possibilità della trasformazione dei costumi:

Non è impossibile, alla fine, affrancarsi da questo circolo vizioso, facendo affidamento sull'influenza educatrice nazionale di certe circostanze – alle quali, una volta cambiate, non si torna più – su azioni individuali o molto potenti, o numerose e ripetute, e soprattutto sul tempo trascorso in un ambito di rivendicazioni e di infaticabile propaganda.⁴¹

Si può scorgere in filigrana di queste righe una fortunata idea kantiana di matrice prettamente illuministica, ossia che la Rivoluzione francese costituisce uno spartiacque storico che rappresenta un punto di non ritorno rispetto al progresso morale, inteso anche e soprattutto come vetore di maggior giustizia e felicità sociali. In altre parole, malgrado una forza inerziale che è loro costitutivamente propria, i costumi sarebbero suscettibili di un mutamento secondo un finalismo storico che può essere razionalmente guidato, orientandolo verso orizzonti di maggiore libertà e benessere collettivi.

Tuttavia, è lo stesso Renouvier ad operare una serie di distinguo e a precisare meglio il suo pensiero laddove specifica che “quello che parrebbe impossibile, quando è in gioco un cambiamento profondo delle abitudini politiche e sociali, è sfuggire ai movimenti d'azione e di reazione, alle oscillazioni violente, alle rivoluzioni e ai colpi di Stato, alle guerre civili o religiose”⁴², cui va incontro ogni impresa volta al progresso o pure al regresso della nazione. E se la situazione della Francia è decisamente critica, di fronte alla debolezza dei conservatori, il talento e la saggezza degli attuali repubblicani hanno qualche chance di imprimere una svolta al paese, a patto di diffidare “dell'*evoluzionismo* di una scuola che crede il progresso un fatto naturale che si realizza con ogni mezzo e che considera gli uomini come strumenti”⁴³. E soprattutto a patto di conservare “piamente le tradizioni dell'apriorismo morale e politico, escludendo quanto della filosofia del XVIII secolo e della rivoluzione non ha più senso”, oltre che di dare priorità alle “riforme”, all'“educazione” e alla promozione del “suffragio universale”⁴⁴. Solo così “è possibile affrancarsi da questo circolo vizioso dell'abitudine che sembra esigere che il progresso di un popolo sia già compiuto nel suo aspetto più decisivo, prima di divenire realmente possibile”⁴⁵.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ivi, pp. 185-186.

⁴³ Ivi, p. 190.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Ivi, pp. 190-191.

Ponendosi idealmente nella scia di Renouvier, muovendo da premesse filosofiche in gran parte diverse, e cioè quelle della tradizione empirista fatta propria dal pragmatismo americano, Dewey è del parere che se, a causa delle resistenze proprie della natura stessa degli abiti e dei costumi, difficilmente gli adulti potranno introdurre in maniera stabile innovazioni tali da garantire una transizione verso una società più equa e dotata di nuovi costumi in grado di aumentare il tasso di benessere collettivo, essi potranno tuttavia prepararla agendo per così dire sul piano diacronico della storia e del futuro, ovvero affidando ai giovani il ruolo di trasformatori dei costumi dominanti⁴⁶. I giovani sono infatti i più adatti ad assolvere tale ruolo per via della plasticità che li contrassegna, la quale, se da un lato li rende maggiormente ricettivi rispetto all'acquisizione delle abitudini, dall'altra offre loro la possibilità di rivolgere uno sguardo critico sugli abiti sociali in cui sono stati educati e cresciuti⁴⁷. Dewey ritiene che la democrazia – una democrazia a venire e non quella “immatura” del suo tempo⁴⁸ – sia l'unico spazio politico-sociale in cui si possa pensare a un sistema educativo che investa sul ruolo dei giovani come amministratori di una migliore vita umana attraverso l'uso del pensiero riflessivo rivolto contro la rigidità degli abiti sociali, entro un processo da cui dipende il progresso della società⁴⁹.

Se le generazioni adulte si irrigidiscono a custodi dello status quo senza assegnare ai giovani il compito di trasformatori riflessivi degli abiti sociali, soltanto un evento catastrofico come una guerra può, scrive Dewey, sfondare “gli argini del costume”⁵⁰. Ma le rivoluzioni esterne lasciano poche tracce perché sono subito annullate da movimenti di restaurazione dei vecchi abiti o costumi⁵¹. Sono solo le rivoluzioni interne, cioè quelle maturate per effetto di un cambiamento di pensiero sufficientemente diffuso nella società ad avere successo e a portare a trasformazioni stabili e orientate al progresso⁵².

Soltanto dunque facendo leva su un'educazione alla riconfigurazione permanente degli abiti che determini un comportamento collettivo improntato alla riflessività critica nei confronti dei costumi trasmessi e adottati risulterà possibile evitare le conseguenze potenzialmente drammatiche e devastanti dell'irrigidimento dei costumi. Modello la cui attualità non pare per niente scalfita dal secolo che ci separa dalla sua formulazione.

⁴⁶ J. Dewey, *Natura umana e condotta*, cit., p. 109.

⁴⁷ Ivi, p. 57.

⁴⁸ Ivi, p. 59.

⁴⁹ Ivi, pp. 109-111.

⁵⁰ Ivi, p. 90.

⁵¹ Ivi, pp. 94-95.

⁵² *Ibidem*.

Federica Pitillo*

L'abitudine come seconda natura: forme e limiti della libertà in Hegel**

Abstract

This essay examines the concept of habit (*Gewohnheit*) as “second nature” in the philosophy of Georg Wilhelm Friedrich Hegel, focusing on its role in the realization of freedom. In Hegel’s thought, freedom cannot remain a merely reflective or subjective principle, but must acquire stability through embodied practices and shared forms of life. Habit thus functions as a mediation between subjective spirit and ethical life (*Sittlichkeit*), enabling individuals to interiorize norms, dispositions, and social practices. At the anthropological level, habit allows the subject to shape and appropriate the body, transforming natural impulses into embodied capacities. At the ethical and political level, it makes possible the integration of individuals within institutions and forms of communal life, so that ethical norms come to operate as a “second nature.” The essay argues, however, that this process is intrinsically ambivalent. While habit frees the subject from immediate natural determination, it also risks producing conformity and passive adaptation to existing institutions. By highlighting this tension, the paper reconsiders Hegel’s conception of ethical life and engages contemporary interpretations that emphasize the excessive and non-fully institutionalizable character of freedom.

Keywords

G.W.F. Hegel, Habit, Second Nature, Freedom, Ethical Life, Subjectivity.

* Università di Napoli Federico II

** Questo contributo è il risultato di un progetto di ricerca intitolato “Mimesi, abitudine e seconda natura. Prospettive di ricerca a partire dalla filosofia classica tedesca” condotto presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università Federico II di Napoli nell’ambito del progetto PRIN 2022 “L’agire morale tra imitazione e autonomia / Moral Agency between Imitation and Autonomy” finanziato dall’Unione Europea, Next Generation EU, M4C2, Investimento 1.1. – PRIN PNRR 2022, CUP: E53C24003320006.

Le opere di G.W.F. Hegel sono citate da:

Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum, Hamburg 1968 ss., cit. come GW, seguito dal numero del volume, della pagina e della traduzione italiana.

Werke in 20 Bänden, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979, cit. come TWA, seguito dal numero di volume, della pagina e della traduzione italiana. Laddove non altrimenti indicato, s’intende che la traduzione è mia.

1. Com'è noto, nel pensiero di Hegel, il problema della libertà non si esaurisce nella sua definizione come autodeterminazione del soggetto, ma implica la questione della sua effettività: gli esseri umani non sono liberi perché *possiedono* l'idea della libertà, ma perché *sono* questa idea¹. Dunque, per esseri liberi, non basta soltanto conoscere l'idea di libertà, piuttosto occorre essere liberi *effettivamente*. Se la libertà dev'essere reale, essa non può rimanere confinata alla dimensione della decisione riflessiva, ma deve assumere una forma stabile, capace di strutturare il comportamento individuale e il mondo condiviso.

È in questo contesto che il concetto di abitudine (*Gewohnheit*) acquista una densità teorica che eccede di gran lunga la sua collocazione sistematica, ovvero la sezione antropologica dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Ciò che rende interessante il concetto hegeliano di abitudine è che esso, sul piano sistematico, funge da anello di congiunzione tra spirito soggettivo e spirito oggettivo, tra individuo e comunità.

Al livello dello spirito soggettivo, l'abitudine rappresenta il passaggio dalla vita psichica alla coscienza. Tale passaggio non avviene senza soluzione di continuità, piuttosto implica una rottura tra l'essere umano e la sua naturalità, l'irruzione di un potere dinamico nella monotonia della vita meramente naturale che va a costituire la vitalità e la persistenza della soggettività. Attraverso la ripetizione e l'incorporazione, il soggetto si sottrae alla dipendenza degli impulsi e delle sensazioni e produce una disponibilità del corpo che costituisce la condizione di ogni attività ulteriore.

Ma l'abitudine non si limita soltanto a rendere il corpo mezzo di percezione di sé e del mondo, essa è anche quello strumento che consente agli individui di interiorizzare modi di sentire, agire e pensare comuni, ovvero di abitare l'universale etico e riconoscere il mondo come il proprio mondo. Dall'accostamento tra Antropologia e Filosofia del diritto emerge così il nesso profondo che tiene assieme le disposizioni individuali acquisite e le relazioni che i singoli intrattengono tra loro e con gli apparati istituzionali.

Il punto interessante e, al contempo, ambiguo e problematico dell'argomentazione hegeliana è che il concetto di abitudine viene associato a quello di "seconda natura": l'abitudine non è semplicemente un meccanismo di automatizzazione, ma una forma di idealizzazione pratica, nella quale ciò che è stato acquisito si presenta come naturale. Essa non è né pura natura né pura autodeterminazione, ma il risultato di un processo di mediazione che, pur essendo opera dello spirito, non si dà come tale alla coscienza.

¹ Cfr. GW 20, p. 477; tr. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 474.

Analogamente, sul piano della vita etica, le istituzioni non operano primariamente come oggetti di decisione, ma come forme di vita già interiorizzate, che orientano l'agire in un modo che potremmo definire inconscio o preriflessivo. L'eticità presuppone, dunque, che le norme siano diventate seconda natura, che agiscano cioè senza richiedere una costante tematizzazione. La stabilità della libertà oggettiva dipende così da un processo di sedimentazione che eccede la dimensione della coscienza individuale.

In questo contributo, intendo presentare una breve e non esaustiva analisi del concetto hegeliano di abitudine come seconda natura, con l'obiettivo di mostrarne l'intrinseca ambivalenza e opacità. Se da un lato l'abitudine costituisce la condizione di possibilità dell'affrancamento dal mondo istintuale, attraverso una progressiva incorporazione del dato naturale, dall'altro lato essa implica sempre il rischio di una ricaduta nella naturalità e, dunque, di una sospensione della negatività che caratterizza l'autodeterminazione dello spirito (§ 2).

Parimenti, al livello dell'eticità, l'abitudine non appare soltanto come il fondamento della comunità, che struttura comportamenti e modi di pensare condivisi, ma anche come il luogo in cui la libertà rischia di perdere la propria capacità trasformativa ed emancipativa (§ 3). L'analisi dell'ambivalenza e opacità di questo concetto consente non solo di riconsiderare con sguardo critico e autonomo il pensiero di Hegel, ma anche di aprire un confronto con letture contemporanee che insistono sul carattere eccedente e non completamente istituzionalizzabile della libertà (§ 4).

2. Nel sistema hegeliano, l'abitudine occupa una posizione peculiare, al confine tra Filosofia della natura e Filosofia dello spirito. La prima si conclude, infatti, con il medesimo tema da cui prende le mosse la seconda: lo studio dell'anima e delle sue funzioni. La transizione dalla natura allo spirito non rappresenta un mero superamento della dimensione naturale, quanto piuttosto il processo attraverso cui lo spirito si costituisce come *seconda natura*: "l'abitudine è stata chiamata a ragione una seconda natura: *natura*, perché è un'immediatezza dell'essere dell'anima; – *seconda*, perché è un'immediatezza *posta* dall'anima, un modellare ed elaborare la corporalità, che spetta alle determinazioni del sentimento come tali, e alle determinatezze della rappresentazione e del volere, in quanto corporizzate [*verleiblichten*]"².

In più occasioni, Hegel non manca di riconoscere che la trattazione dell'abitudine è «un punto difficile nell'organizzazione dello spirito»³. La difficoltà è data dal fatto di dover tenere assieme elementi incompa-

² Ivi, p. 416; tr. it., p. 412.

³ *Ibidem*; tr. it., p. 411; tr. it., p. 411.

tibili: per un verso, l'abitudine è spirituale in quanto modella il corpo a partire da uno scopo soggettivo; per l'altro, è qualcosa di meccanico e ripetitivo, che la soggettività compie in modo inconsapevole, col rischio di cadere vittima di automatismi che possono mettere in discussione la sua dimensione cosciente e, dunque, la sua libertà. Si tratta ora di esaminare questi due poli presenti nel concetto di abitudine per comprendere il carattere *artificiale* del rapporto che l'essere umano intrattiene col mondo.

Per Hegel, l'abitudine è *seconda* natura perché è la dinamica mediante cui il soggetto si riappropria del proprio corpo: le "determinatezze della rappresentazione e del volere" sono somatizzate, tradotte cioè in forma corporea. Attraverso la *Gewohnheit* l'uomo trasforma il proprio corpo, lo modella e rende fluido, fino a farlo diventare strumento dell'anima. Dalla posizione eretta alla mimica sino al linguaggio, l'abitudine abbraccia l'intera sfera dello spirito umano: "all'espressione umana appartiene [...] in genere il portamento eretto, in particolare la formazione della mano come strumento assoluto, della bocca, riso, pianto ecc., e il tono spirituale diffuso sul tutto, il quale manifesta immediatamente il corpo come l'aspetto esterno di una natura più alta"⁴.

Gli scopi posti dall'idealità spirituale trasformano il corpo fisico (*Körper*) nel corpo di un soggetto (*Leib*). Hegel insiste molto sulla necessità di addestrare il corpo: mentre negli animali il corpo, obbedendo agli istinti, compie tutto ciò che è necessario, l'essere umano, invece, "deve prima rendersi padrone del suo corpo attraverso la sua attività. All'inizio, l'anima umana penetra nel corpo solo in modo molto indeterminato. Affinché questa compenetrazione diventi determinata, è necessaria l'educazione [*Bildung*]"⁵.

L'abitudine implica, dunque, una prassi trasformativa, che modella e apre il corpo al mondo esterno. L'individuo sembra non doversi più opporre a ciò che viene dall'esterno, poiché impara progressivamente a volere ciò che accade. Così, un cambiamento imposto dall'esterno viene interiorizzato fino a diventare abitudine, ovvero si trasforma in una disposizione che si esegue meccanicamente dall'interno⁶.

Dal punto di vista ontologico, l'abitudine è quel processo in cui l'accidentale diventa essenziale, ovvero un processo in cui un elemento contingente, proveniente dall'esterno e ripetuto più volte, è superato nell'universalità di una disposizione essenziale del soggetto. Non si tratta semplicemente di introdurre un'instabilità in ciò che, altrimenti, continuerebbe a sussistere sempre allo stesso modo, quanto piuttosto di un

⁴ Ivi, p. 418; tr. it., p. 413.

⁵ TWA 7, p. 190.

⁶ Cfr. F. Ravaisson, *De l'habitude*, Fayard, Paris 1984, p. 10.

cambiamento nella disposizione interna del soggetto, il quale si conserva *in e attraverso* questo cambiamento⁷.

L'abitudine, però, rimane *natura*, anche se seconda, perché è sempre sul punto di dissolversi nella naturalità: “sebbene l'uomo, da un lato, diventi libero attraverso l'abitudine, dall'altro, essa lo rende suo *schiaivo*; certamente essa non è una natura *immediata*, *prima*, governata dalla particolarità delle sensazioni, ma piuttosto una *seconda natura*, *posta* dall'anima, ma pur sempre una *natura*, un qualcosa di *posto* che assume la figura di un *immediato*, un'idealità dell'essente ancora essa stessa affetta dalla forma dell'essere, di conseguenza qualcosa che non corrisponde allo spirito libero, qualcosa di meramente *antropologico*”⁸.

Il processo di liberazione messo in atto dall'abitudine non può cancellare del tutto l'origine naturale dell'anima. L'essere umano resta, infatti, sottoposto alla necessità naturale e alla tirannia degli stimoli esterni. Che l'abitudine rimandi a “qualcosa di meramente *antropologico*” significa che i suoi scopi si realizzano nella forma dell'automatismo, senza riflessione. Rimane quindi un'opacità, che caratterizza l'abitudine e più generalmente l'intera sezione antropologica dell'*Enciclopedia*.

Tuttavia si può sostenere che tale opacità rappresenti il carattere più proprio del concetto hegeliano di abitudine: per un verso, infatti, è forma spirituale (ma sarebbe più corretto dire *meccanismo spirituale*⁹) necessaria che si oppone alla prima natura, è riflessività non-cosciente che plasma l'individuo in reazione al mondo esterno; per un altro verso, però, tale forma spirituale appare manchevole, perché le sue connessioni non sono autonome, vale a dire dettate da ragioni, bensì dalla sua esistenza naturale e, dunque, non libera, in cui l'abitudine rischia sempre di ricadere.

In altre parole, ogni tentativo di costituire il soggetto come istanza di agire autonomo sulla base della sola legge propria richiede, al contempo, che tale legge assuma la forza esterna dell'abitudine nei confronti della natura interna; altrimenti, questa finirebbe per travolgere

⁷ Cfr. C. Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, Paris 1996, p. 108.

⁸ TWA 7, p. 189.

⁹ In tal senso, nella *Scienza della logica*, si legge: “i termini, che si riferiscono tra loro nello spirito, rimangono estrinseci reciprocamente e rispetto allo spirito stesso. *Maniera meccanica d'immaginarsi, memoria meccanica, abitudine, operazione meccanica* significano che in quello che lo spirito comprende o fa manca la particolare penetrazione e presenza appunto dello spirito. Benché il suo meccanismo teoretico o pratico non possa aver luogo senza la sua spontaneità, senza un impulso e una coscienza, pur tuttavia vi manca la libertà dell'individualità, e siccome essa non vi appare, un simile operare si mostra come un operare puramente estrinseco” (GW 12, p. 133; tr. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2004, vol. II, p. 808).

il soggetto, come accade, ad esempio, nel caso della follia¹⁰. La tesi di Hegel è che il soggetto, “come alcunché di *naturale* ed *esistente*, è suscettibile di follia”¹¹, ovvero può a tal punto fissare e calcificare un contenuto particolare da non riuscire più a sublimarlo attraverso la sua attività conscia.

La possibilità della follia rende visibile, in forma patologica, una dinamica già all’opera nell’abitudine: la tendenza alla fissazione di contenuti che, una volta incorporati, possono sottrarsi alla rielaborazione riflessiva del soggetto. E tuttavia – e questo punto è di grande interesse per comprendere la tensione interna al concetto di abitudine – soltanto un’anima che è «suscettibile di questa malattia» può diventare libera¹². La libertà non è assenza di vincoli, ma capacità di lavorare su contenuti che possono irrigidirsi e condurre la soggettività a forme distorte di esercizio della libertà.

3. Abbiamo mostrato come, attraverso l’abitudine, le determinazioni spirituali siano somatizzate e il corpo diventi mezzo di percezione di sé e del mondo. Tale processo, però, non si realizza pacificamente, piuttosto implica una rottura tra l’essere umano e la sua naturalità, che si complica nello sviluppo della coscienza: «il compimento della natura nella cultura, dell’appartenenza al genere nella statalità non è per Hegel un processo armonico, ma richiede spaccature, negazioni ed emancipazioni dall’essere naturale dell’uomo»¹³.

È proprio su questa rottura che dobbiamo ora focalizzare l’attenzione, spostando l’analisi dal piano individuale a quello sociale. Come accennato in apertura, nella prospettiva hegeliana, la libertà non ha la forma dell’ideale astratto o di un universale che si impone nella forma del dovere, piuttosto si configura come “la realtà di un mondo, riceve la *forma della necessità*”. Ciò significa che il suo contenuto, depurato da particolarità e accidentalità, si presenta “come abitudine, modo di sentire e carattere di esso, è l’ethos o il *costume* [Sitte]”¹⁴.

Nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel accosta esplicitamente l’eticità all’abitudine: “nella semplice *identità* con la realtà degli individui l’ethos appare, inteso come l’universale modo di agire dei medesimi – come *costume* –, l’*abitudine* dell’ethos come una *seconda natura*, che è posta in luogo della prima volontà meramente naturale, e che è anima

¹⁰ Su questo si veda S. Žižek, *Discipline Between Two Freedoms: Madness and Habit in German Idealism*, in M. Gabriel, S. Žižek (a cura di), *Mythology, Madness, and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, Continuum, London-New York 2009, pp. 95-121.

¹¹ GW 20, pp. 412-413; tr. it., p. 407.

¹² Cfr. *ibidem*.

¹³ L. Siep, *La filosofia politica di Hegel*, in “Verifiche” 20, n. 3-4, 1991, pp. 219-242: 226.

¹⁴ GW 20, pp. 478-479; tr. it., pp. 473-474.

pervasiva, significato e realtà del loro esserci, lo *spirito* vivente e sussistente come un mondo, lo spirito la cui sostanza è in tal modo per la prima volta come spirito”¹⁵.

Attraverso l'abitudine, gli individui interiorizzano modi di sentire, di agire e di pensare comuni. L'universale etico non si limita a plasmare le facoltà naturali dell'essere umano; esso è seconda natura perché integra questo dare forma alla naturalità dell'umano all'interno di un mondo storico-sociale, che appare al soggetto come il *suo* mondo. Dunque, l'eticità come seconda natura non si oppone alla prima natura del soggetto, piuttosto la sovradetermina, nella misura in cui norme e convenzioni sono per l'individuo il prodotto dell'elaborazione storica e sociale della prima natura.

L'individuo si è tradotto nell'eticità. Il suo sapersi come libero e autonomo coincide con la capacità di aderire ai nessi etici e di abitarli mediante un processo riflessivo. In tal senso, il rapporto degli individui con il mondo etico sarebbe di identificazione e riconoscimento. Particolare e universale – questa una delle critiche classiche rivolte a Hegel – sarebbero *già* da sempre mediati, così che, sul piano dell'eticità, non sembrerebbe esserci spazio alcuno per l'azione del singolo che si oppone al mondo e vuole cambiarlo. L'eticità si limiterebbe piuttosto a riprodurre in modo affermativo la realtà sussistente¹⁶.

D'altra parte, Hegel sembra riconoscere che il contesto etico di riferimento può, talvolta, non corrispondere alle istanze espresse dalla soggettività e che ciò può dar luogo a una crisi: quando, nella storia, i singoli – come nel caso di Socrate o degli Stoici – cercano nella propria interiorità il fondamento del giusto e del bene, ciò rivela che l'eticità vigente ha ormai cessato di offrire un orientamento adeguato. In questi casi, il mondo esterno sembra inadeguato o ingiusto, e quindi l'individuo smette di seguire le norme comuni per cercare dentro di sé un senso di armonia che non trova più nella realtà¹⁷.

Tuttavia, dagli esempi riportati, emerge che Hegel non ha in mente le società moderne, quando pensa alla possibilità di una presa di distanza del singolo dalle norme vigenti, in quanto non più razionali, ovvero fondate su principi capaci di essere universalizzati. Dal suo punto di vista, nella modernità, l'individuo non può non riconoscere la razio-

¹⁵ GW 14.1, p. 141; tr. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio con le Aggiunte di Eduard Gans*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 137.

¹⁶ Cfr., tra gli altri, C. Taylor, *Hegel e la società moderna*, tr. it. di A. La Porta, Il Mulino, Bologna 1984; M. Theunissen, *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*, in D. Henrich, R.-P. Horstmann (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, pp. 317-381.

¹⁷ GW 14.1, p. 121; tr. it., p. 118.

nalità incorporata nelle pratiche e nelle norme etiche. Nella comunità, in quanto struttura oggettiva, egli supera l'immediatezza e la determinatezza finita che lo caratterizza, così che l'abitudine dell'*ethos* diviene una *seconda natura*.

È questa la ragione, per cui, in un modello etico così concepito, non c'è spazio per la virtù. Hegel non sostiene che la deliberazione della volontà non sia necessaria o che l'individuo non debba pensare da solo in ambito morale, piuttosto ritiene che un sistema di doveri adeguatamente strutturato dovrebbe rendere meno comuni i "casi difficili", ovvero i casi in cui fare appello alla virtù individuale. Anzi, a rigore, in una comunità in cui i nessi etici sono pienamente realizzati e sviluppati, parlare di virtù sarebbe nient'altro che "vuota declamazione"¹⁸.

La certezza soggettiva della libertà assume un contenuto di verità soltanto nella misura in cui si colloca nell'*ethos*. L'appartenenza del soggetto all'eticità fa sì che le sue leggi posseggano "un'autorità e potenza assoluta, infinitamente più stabile che non l'essere della natura"¹⁹. Tuttavia ciò che è storico rischia così di diventare più naturale della stessa natura²⁰. Proprio come l'immagine della talpa shakespeariana tanto amata da Hegel, la dimensione secondo-naturale appare più cieca delle leggi immutabili della natura. Riaffiora qui quell'opacità che abbiamo visto all'opera nell'accezione antropologica di abitudine e che è all'origine della ricaduta dello spirito nella pura naturalità.

Dunque, l'esigenza hegeliana di tenere assieme l'inserimento degli individui entro istituzioni che sono espressione di norme e la convalida soggettiva di queste norme non si realizza sempre pacificamente, piuttosto appare come "un calvario costellato di putrefatte interiorità"²¹. Rimane, perciò, una tensione al cuore della soggettività hegeliana: per un verso, l'individuo può contrapporsi in modo velleitario alla comunità, generando forme patologiche di isolamento che derivano da un esercizio distorto della libertà; per un altro verso, l'individuo può aderire alle istituzioni del mondo etico, può abitare lo spazio sociale, plasmando le istanze soggettive sulle norme comuni, ma ciò non esclude il rischio di una perdita del potenziale emancipativo, quando non anche quello di conformismo e di passiva accettazione dello stato di cose presente. Nello Stato, nell'eticità

¹⁸ Ivi, p. 140; tr. it., p. 136.

¹⁹ Ivi, p. 138; tr. it., p. 134.

²⁰ Come ha rilevato Adorno, "lo spirito come seconda natura è la negazione dello spirito, e proprio tanto più fondamentalmente quanto più la sua autocoscienza diventa cieca di fronte alla propria incontrollata naturalità. Ciò si compie in Hegel. Il suo spirito del mondo (*Weltgeist*) è l'ideologia della storia naturale" (T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, tr. it. di C.A. Donolo, Einaudi, Torino 1970, p. 322).

²¹ G. Lukács, *Teoria del romanzo*, tr. it. di G. Raciti, SE, Milano 2004, p. 56.

compiuta, la libertà soggettiva perderebbe così ogni ruolo attivo e si dissolverebbe in rapporti oggettivo-sostanziali.

Da qui si dipana un ulteriore livello argomentativo, che ha a che fare con la specificità del modo attraverso cui Hegel prospetta il rapporto fra individuo e sostanzialità etica. Tale rapporto si realizza come conoscenza o, meglio, come autoconoscenza. Hegel non può riproporre né la certezza preriflessiva propria dell'eticità ingenua né il dualismo di teoretico e pratico caratteristico delle cosiddette filosofie della riflessione, a cui aveva rivolto le sue critiche sin dagli anni jenesi. La sostanzialità etica è sapere, sapere di sé, si conosce in senso compiuto *in* e *attraverso* l'individuo.

Tuttavia sorge qui il problema di come “evitare che il soggetto singolo come forma finita dello *spirito*” entri in contraddizione “con sé stesso come forma *finita* dello spirito”. Hegel risolverebbe il problema, per un verso “attraverso una formalizzazione del concetto di libertà”, per l'altro “attraverso una sistematica separazione del soggetto conoscente da quello agente”²². Così, plasmandosi su un modello autoreferenziale, derivante dall'impianto logico hegeliano, il concetto di libertà subirebbe un processo di eccessiva formalizzazione, che, di fatto, tenderebbe a fagocitare l'azione del singolo in quanto caratterizzata da differenza e finitezza.

4. La ricostruzione del concetto hegeliano di abitudine come seconda natura ha consentito di mettere in luce la sua funzione decisiva all'interno dell'economia complessiva del sistema, quale punto di snodo tra dimensione soggettiva e ordine etico oggettivo. L'abitudine non si configura, infatti, come un semplice fenomeno psicologico o come un meccanismo di ripetizione privo di spessore teorico, ma come il processo attraverso cui la libertà si radica nella corporeità e nella prassi, acquisendo quella stabilità senza la quale resterebbe confinata all'astrattezza della pura autodeterminazione. In tal senso, essa rappresenta la condizione di possibilità dell'effettività della libertà: solo in quanto incorporata, sedimentata e resa *disposizione*, la libertà può strutturare l'agire individuale e il mondo condiviso.

Tuttavia, proprio nel momento in cui rende possibile questa incarnazione della libertà, l'abitudine ne rivela anche il carattere ambiguo e problematico. Il suo essere seconda natura implica infatti una forma di immediatezza mediata che tende a sottrarsi alla trasparenza della coscienza: ciò che è stato prodotto dall'attività dello spirito si presenta come dato non più discutibile. Ne deriva un'opacità che attraversa tanto il piano antropologico quanto quello etico-sociale. Se, da un lato, l'abitudine libera

²² R.-P. Horstmann, *Subjektiver Geist und Moralität. Zur systematischen Stellung der Philosophie des subjektiven Geistes*, in D. Henrich (a cura di), *Hegels philosophische Psychologie*, “Hegel-Studien” Beiheft 19, Bouvier, Bonn 1979, pp. 191-199: 196-197.

l'individuo dalla dipendenza immediata dagli impulsi naturali, dall'altro lo espone al rischio di una nuova forma di dipendenza, quella degli schemi incorporati che possono limitare la sua capacità critica²³.

Questa ambivalenza emerge con particolare evidenza nel passaggio dall'individuale al sociale. Sul piano dell'eticità, infatti, l'abitudine rappresenta il medium attraverso cui le norme e le istituzioni diventano effettive, trasformandosi in modi di sentire e di agire condivisi che orientano il comportamento senza richiedere una continua deliberazione. L'universale etico si realizza così non come imposizione esterna, ma come forma di vita interiorizzata, nella quale l'individuo si riconosce. E tuttavia, proprio questa interiorizzazione può tradursi in una forma di adesione approblematica al dato storico, in cui la razionalità delle istituzioni viene presupposta più che costantemente verificata.

È un tratto fondamentale della disposizione etica quello di conservare al proprio interno un momento irriflesso di datità: "se si considera l'eticità dal punto di vista oggettivo, si può dire che l'essere etico sia non-cosciente di sé. In questo senso Antigone proclama che nessuno sa donde vengono le leggi: esse sono eterne. Cioè, esse sono la determinazione essente in sé e per sé, sgorgante dalla natura della cosa"²⁴. Analogamente nella *Fenomenologia dello spirito*, a proposito del conflitto fra Antigone e Creonte, leggiamo che "la legge umana procede da quella divina; la legge che vige sulla terra viene fuori da quella degli inferi; ciò che è consapevole procede dall'inconsapevole; la mediazione dall'immediatezza; e tutto ritorna là donde era venuto"²⁵. Nella prospettiva hegeliana, l'essere etico conserva un irriducibile elemento di naturalità, che esprime la datità delle leggi e che, perciò, non può essere pienamente riconosciuto come razionale.

Dalle considerazioni svolte sin qui emerge, dunque, come il concetto hegeliano di abitudine in quanto seconda natura, lungi dall'esaurirsi entro i confini del sistema in cui è formulato, apra uno spazio teorico che consente di ripensare il rapporto tra libertà e prassi sociale. Se, infatti, esso chiarisce in che modo la libertà debba necessariamente incarnarsi in pratiche e istituzioni per essere effettiva, al tempo stesso lascia emergere una dimensione di non coincidenza tra soggetto e forme della sua oggettivazione.

²³ "L'essere umano muore anche d'abitudine, cioè quando egli si è affatto abituato alla vita, è divenuto spiritualmente e fisicamente torpido ed è diletta l'opposizione di coscienza soggettiva e attività spirituale, giacché l'essere umano è attivo soltanto finché non ha raggiunto qualcosa e vuole prodursi e farsi valere in relazione con esso. Quando questo è portato a compimento, diletta l'attività e vivezza, e l'assenza d'interesse, che allora subentra, è morte fisica o spirituale" (TWA 7, p. 302; tr. it., p. 331, trad. modificata).

²⁴ Ivi, p. 293; tr. it., p. 329, trad. modificata.

²⁵ GW 9, p. 249; tr. it. di G. Garelli, *Fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 305.

È proprio su questo scarto che si sono innestate alcune interpretazioni contemporanee di questo concetto. Menke ha acutamente osservato che “le pratiche etiche conservano un momento irrisolvibile di seconda natura poiché esse non possono ottenere una forma completamente autonoma nella partecipazione appropriativa dei soggetti. Nella teoria dell’eticità di Hegel non è chiaro perché *debba* essere così”²⁶. Le norme etiche non diventano mai del tutto naturali per gli individui: anche quando vengono interiorizzate, permane un elemento che non si lascia integrare completamente. La libertà avrebbe un carattere eccedente e non completamente istituzionalizzabile, che non si risolve nelle forme di vita etica, ma si manifesta originariamente come “forza” (*Kraft*), cioè come capacità di iniziare qualcosa di nuovo che non può essere interamente inglobato nelle norme e nelle istituzioni²⁷.

Questa prospettiva teorica consente di riaprire lo spazio per una soggettività che non coincide mai del tutto con i ruoli e le norme che la costituiscono, ma conserva una capacità di scarto, di deviazione e di trasformazione. È questa la posizione di Rebenisch: “soltanto se possiamo – sempre di nuovo – separarci dalle nostre determinazioni, possiamo essere determinati; soltanto così si dà la possibilità dell’(auto)critica e soltanto così è possibile distinguere la riaffermazione del nostro vecchio sé (del vecchio principio) dal puro conformismo. La differenziazione di sé, che è sempre latente e solo occasionalmente anche esplicita, è quindi la condizione di possibilità per un’appropriazione o un cambiamento della prassi sociale, che è sempre già determinata”²⁸. In questo quadro teorico, la libertà non si esaurisce nella partecipazione all’eticità, ma si esprime nella capacità di distanziamento critico e trasformazione delle pratiche sedimentate.

In ultima analisi, il concetto hegeliano di abitudine come seconda natura non appare mai completamente appropriabile, ma conserva al proprio interno un margine di opacità che rende possibile l’esercizio della critica. La tensione individuata al cuore di questo concetto configura certamente un limite del modello sistematico hegeliano, ma può essere interpretata anche come l’indizio di una concezione della libertà intrinsecamente eccedente rispetto alle sue realizzazioni storiche – una libertà che, proprio perché si costituisce attraverso processi di incorporazione

²⁶ C. Menke, *Autonomia e liberazione. Studi su Hegel*, tr. it. di G. Andreozzi, Guida, Napoli 2024, p. 40.

²⁷ Cfr. C. Menke, *Diritto e violenza*, a cura di F. Mancuso e G. Andreozzi, Castelvechi, Roma 2022.

²⁸ J. Rebenisch, *La moralità dell’ironia. Hegel e la modernità*, tr. it. di F. Pitillo, Inschiboleth, Roma 2019, p. 99.

e sedimentazione, non coincide mai del tutto con le forme in cui si dà, mantenendo aperta la possibilità della loro trasformazione. In tal senso, il pensiero di Hegel non sopravvive come identità, ma rappresenta piuttosto una traccia, un campo di riattivazione, una matrice che eccede sé stessa, producendo, talvolta, effetti imprevisti nei contesti contemporanei.

Recensioni

Marco Barbieri

Elena Paola Carola Alessiato, *La situazione digitale del tempo*, Bibliopolis, Napoli 2026, pp. 336

Osservare con occhio critico la situazione in cui ci si muove, cercando di coglierne le tendenze di ampio respiro e le implicazioni profonde, è operazione tutt'altro che semplice. Esige un vero e proprio sforzo, che va al di là della descrizione di questo e quel fenomeno da una fantomatica prospettiva neutrale; implica, piuttosto, una presa di coscienza che è già il principio di una prassi trasformatrice. Solo così l'ovvietà del contesto nel quale si è immersi manifesta, per la prima volta, tutta la sua problematicità e il suo poter-essere-altrimenti. Ciò è colto lucidamente da Karl Jaspers nel saggio *La situazione spirituale del tempo* del 1931 ed è anche il principio a cui si ispira Elena Alessiato, citando espressamente il filosofo tedesco (p. 16) nel suo ultimo studio: *La situazione digitale del tempo*, recentemente edito dai tipi di Bibliopolis.

Digitale, a seguire l'assunto del libro, è il carattere fondamentale della nostra civiltà attuale ed è dunque da qui che se ne può cogliere il funzionamento complessivo. Il sottotitolo del testo è non meno significativo: attorno a questa situazione si tratta di svolgere alcune "perlustrazioni filosofiche". Ciò non è affatto scontato. La filosofia è solo una tra le molte discipline con cui analizzare l'attualità, forse non quella a cui si pensa in prima istanza: altre, dalla sociologia al diritto, passando per le scienze politiche, sembrano più attrezzate a tal fine. L'Autrice mostra che non è necessariamente così, senza per questo suggerire una (d'altronde sterile) superiorità del punto di vista speculativo sugli altri. Al contrario, la prospettiva di Alessiato è molto attenta al confronto con gli altri saperi, e soprattutto si avverte sempre un senso di viva curiosità per i meccanismi tecnologici e informatici menzionati di volta in volta. Resta però la convinzione di una specificità del contributo filosofico. Là dove problemi insormontabili e soluzioni estemporanee, progressi spettacolari e non meno clamorose smentite sembrano susseguirsi senza alcun filo logico, la filosofia può forse fare ancora qualcosa. Rispetto all'intrico in cui ci si trova, essa reca uno specifico soccorso: quello di un kantiano dare orientamento (p. 45) Questo il senso del discutere filosoficamente le questioni sollevate dall'uso delle nuove tecnologie, chiamando in causa come fa

Alessiato nomi illustri quali Husserl e Socrate, Aristotele e Fichte: non certo affinché scioglano al posto nostro i nuovissimi dilemmi, ma perché la loro inattualità può cogliere qualcosa che per chi vive nella situazione rimane celato. Danno la *chance* di un salutare distanziamento.

Il testo è corposo e molteplici sono i temi trattati, in un percorso che rimane chiaro dall'inizio alla fine. Nell'impossibilità di ricostruire ciascuno di essi, ci pare più sensato osservare la struttura complessiva dello studio e da qui procedere ad alcune considerazioni. Tre sono le parti dell'opera, precedute da una introduzione consapevolmente, con le parole dell'Autrice, "impressionistica" (p. 14). In essa sono messe in fila alcune osservazioni a partire dall'esperienza immediata e quotidiana, ricettiva della "molteplicità di impulsi e novità a cui siamo sottoposti in una società sempre più capillarmente strutturata per mezzo delle infrastrutture di tecnologia digitale" (p. 15). Dopo questa iniziale esposizione la prima parte, la più breve e in parte ancora introduttiva, mira a presentare i principali *Caratteri della civiltà digitale*: civiltà, letteralmente, del dito, scandita secondo la triade di uomo, tastiera e schermo (p. 56), nella quale non solo i nostri singoli comportamenti, ma l'intera natura umana risulta trasformata. Se è vero, infatti, che "la tecnica non solo appartiene *alla* storia dell'uomo ma è *storia dell'uomo*" (p. 64), e dunque non rappresenta in sé alcuna novità, i cambiamenti degli ultimi decenni hanno prodotto uno scarto inedito con qualsiasi civiltà del passato e alla luce di tale carattere *epocale* (p. 67) vanno indagati.

La seconda parte della ricerca è dunque dedicata a una fenomenologia delle *Qualità digitali*. Per svolgere adeguatamente lo scandaglio, l'Autrice si lascia ispirare, tra gli altri, da John Locke. Questo riferimento, a nostro avviso, è una delle prove più convincenti a favore del contributo dei grandi classici per le discussioni odierne. Così come Locke distingue tra qualità primarie e qualità secondarie, "tra ciò che compete alle cose per come sono fatte [e] ciò che compete loro in via riflessa e relazionale, condizionato dall'interazione che esse intrattengono con un soggetto" (p. 72), Alessiato differenzia le "qualità infra-strutturali" dalle "qualità meta-strutturali" delle tecnologie digitali. Le prime "afferiscono all'infra-struttura digitale in quanto tale"; questi tratti sono certo emersi dopo un processo storico di lungo periodo nel quale spicca il ruolo della rivoluzione scientifica seicentesca, ma "caratterizzano in modo inequivocabile ed essenzialmente diverso rispetto al passato le strumentazioni digitali" (pp. 72-73). Corrispondono alla matematizzazione, alla virtualizzazione, alla numerabilità e alla smaterializzazione dei dispositivi e delle loro componenti. Il livello meta-strutturale, invece, indica gli "aspetti costitutivi della tecnologia digitale *per come essi incidono* sulla nostra percezione di noi e del modo in cui noi interagiamo con noi stessi, con la tecnologia e [...] con il mondo" (p. 73). Molteplici i fenomeni qui discussi, dal movimen-

smo (l'avvertita esigenza di essere sempre più veloci nello svolgimento di qualsivoglia operazione) a quella che l'autrice chiama "multità", associata a un "principio di cattura": l'idea, cioè, di una pervasività del digitale – si pensi alla sua immersività e multimedialità – alla quale non possiamo mai del tutto sfuggire. Prima ancora di una discussione critica, di ciascuno di questi aspetti l'Autrice offre innanzitutto una chiara presentazione, utile al lettore meno avvezzo a tali tematiche.

Particolarmente interessante è il fenomeno di naturalizzazione dei dispositivi, qualità non a caso posta al termine della discussione; in una formula, la macchina diviene "seconda natura" (p. 201). Attorno a questo delicato punto si svolge la terza e ultima parte, intitolata *Civiltà tecnologica? Le due sezioni che la compongono indagano dunque un tema certo non nuovo, quello del rapporto tra la macchina e l'uomo, nell'inedito contesto della civiltà digitale; la prima dal punto di vista del corpo e la seconda da quello della mente. In fondo, queste pagine – o forse l'intero testo – potrebbero essere ricondotte a una (rinnovata) tradizione di antropologia filosofica. Per quanto riguarda il corpo, si tratta di aggiornare la lezione speculativa – spesso fenomenologica, da cui si riprende la distinzione tra *Körper*, corpo fisico-materiale oggetto di studio scientifico, e *Leib*, corpo vivo e luogo di sensazioni (p. 217) – e riconoscere la diversa esperienza della corporeità nel suo costante contatto con i dispositivi tecnologici. Questi fungono da vera e propria *protesi*, nel senso più radicale dell'espressione: sono potenziamento (p. 214) ma anche ormai componente imprescindibile del corpo stesso (p. 217). Mutamenti altrettanto profondi avvengono per quanto riguarda la mente e in modo più ampio la nostra soggettività. Il destino di quest'ultima nella civiltà digitale è incerto: complessivamente, rimane dubbio se stia svolgendo un'auspicabile evoluzione o non piuttosto una de-evoluzione dell'umano (p. 254). Un rischio, tra i tanti, spicca: quello di adottare una definizione riduttiva di intelligenza, intesa come nient'altro che la capacità di risolvere problemi, e da qui finire per porre le macchine a modello – peraltro ineguagliabile – da imitare e a cui adeguarsi, invece di guidarne attivamente gli sviluppi (pp. 268-270).*

Questi sono solo alcuni degli snodi emergono dalla lettura. Il libro di Alessiato, lo si è scritto, attraversa un gran numero di temi e nel farlo dà molto a pensare. Con un certo spirito illuminista, convinto che alle discussioni importanti debba partecipare un pubblico ampio (idealmente la cittadinanza tutta), invita al confronto tanto lo specialista dei temi trattati quanto il lettore desideroso di saperne di più. Al proposito, l'impostazione in parte didattica è esplicitamente menzionata (p. 50). In ciò, la "perlustrazione" di Alessiato ci pare guidata da una convinzione nemmeno troppo implicita: l'idea che scandagliare i caratteri del digitale significhi avviare un'interrogazione su di sé, in quanto individui e in

quanto membri della società (se non di una comune *Menschheit*). Si tratta certo di meditare su tempi e modalità delle nostre pratiche tecnologiche, ma da qui anche sul nostro carattere più profondo, sull'insuperabile problema della natura umana. In una domanda: che ne è dell'umano nella situazione digitale in cui "la tecnologia non *si fa* ma siamo *noi a farla*, e insieme è lei che *ci fa*" (p. 68), in una reciproca influenza dove non è più chiaro chi guida e chi è guidato, chi impone i propri criteri e chi li subisce passivamente?

La questione, lo si vede bene, è a un tempo descrittiva e prescrittiva. All'Autrice preme mostrare la gamma di interpretazioni possibili; così la presentazione oscilla tra lo spettro della perdita di senso esistenziale e la speranza di una maturità intellettuale, da acquisire anche attraverso l'impiego delle strumentazioni digitali. La bibliografia stessa, abbondante, menziona tanto chi scorge una realtà distopica dove lo strapotere tecnologico è sinonimo di disuguaglianze e di alienazione, quanto coloro che pongono l'accento sulle opportunità di crescita prospettate dai nuovi dispositivi. Sta poi al singolo lettore, questo ci pare il messaggio di Alessiato, la responsabilità di prendere posizione ed esercitare criticamente il proprio giudizio, stabilendo la postura corretta. Ad esempio, si tratta di "difendere" la nostra unicità? E in caso affermativo, in che modo – "incrementando" le facoltà esclusivamente umane, o "aggiornando" il concetto stesso di umano, in modo tale da cogliere una nuova differenza rispetto ai dispositivi?

Su questioni affini termina anche il testo di Alessiato. Dopotutto, si è detto, osservare (filosoficamente) la propria situazione è già compiere il primo passo per trasformarla in un modo e non in un altro; la storia, Sartre e lo stesso Jaspers lo insegnano, è una totalizzazione incompleta, sempre aperta e sempre in divenire. Nulla in essa è deciso, né in un verso né nell'altro. Con riferimento dal sapore di nuovo kantiano, le ultime pagine valgono allora ed esplicitamente da "morale conclusiva provvisoria". Al proposito, Alessiato indica tre "piani di intervento" su cui sempre vi sarà da lavorare: quello civico e morale, definito come "la formazione di sensibilità coscienziiose rispetto ai problemi oltre che alle soluzioni"; quello della formazione, dalla scuola all'Università, dove le conoscenze e le abilità si integrano vicendevolmente e acquisiscono riflessività; e quello politico, dove tutto ciò raggiunge "la sintesi della scelta, della previsione e della progettualità" (p. 316).

La sfida è certo impegnativa e nessuno dei tre livelli è sufficiente da solo, rileva l'Autrice. Siamo d'accordo, e tuttavia ci chiediamo se quello politico non sia il livello davvero cruciale, al quale rivolgere attenzioni (e critica) ulteriori, in quanto punto strategico dal quale si innervano tutte le articolazioni principali della civiltà digitale. Come rilevano molti studiosi (pensiamo ad esempio a Pierre Dardot e Christian Laval), siamo cioè

collocati in una ancora più ampia “situazione” politico-economica assai peculiare, comunque la si voglia giudicare: quella del neoliberalismo contemporaneo, che è a sua volta atmosfera (o “ragione-mondo”) vissuta in maniera irriflessa e che in realtà orienta i nostri valori, le nostre pratiche, la nostra stessa soggettività. Anche il rapporto con i dispositivi digitali, in tutte le relative implicazioni, ne è compreso. Al proposito, considerando la sensibilità di Alessiato per il pensiero politico moderno (l’angolo dal quale ha analizzato tra gli altri Fichte e la sua ricezione novecentesca, Jaspers e Thomas Mann), sarebbe assai interessante sapere dove l’Autrice si colloca. Un posizionamento esplicito sarebbe stato incongruente con l’intento di questo libro, ma sforzi successivi potranno forse essere rivolti in tale direzione. In ogni caso, che ciò faccia o meno parte dei progetti futuri di Alessiato, *La situazione digitale del tempo* ci pare contributo da accogliere con favore in un tempo, quello odierno, così disperatamente bisognoso di chiarificazioni e di occasioni di riflessione.

Maria Teresa Pacilè

Giacomo Maria Arrigo, *Filosofia della religione*, Corriere della Sera, Milano 2026, pp. 156

L'esperienza religiosa costituisce una delle dimensioni strutturanti l'esistenza, sia che la si accolga come una verticalità in grado di dare senso e pienezza alle relazioni quotidiane, sia che la si rifiuti, scegliendo di seguire diversi percorsi identitari. Chi si apre al mistero religioso è consapevole di muoversi in una dimensione che è *oltre* la ragione, ma non necessariamente *contro* di essa; affronta i limiti dell'intelletto e del linguaggio umano, vive lo sforzo di comunicare ciò che resiste a ogni tentativo di piena dicibilità. Come accostarsi a ciò che Rudolf Otto ha definito *Das Heilige*, il "sacro", che attrae e inquieta allo stesso tempo, *mysterium tremendum* e *fascinans*? Soprattutto, esiste un'esperienza religiosa che si possa definire "universale", al di là dei culti e delle confessioni in cui storicamente si è articolata? È una relazione autentica con la Trascendenza, o solo la pretesa di ingabbiare filosoficamente ciò che alcuni definiscono mere superstizioni, da abbandonare dopo il nietzschiano crepuscolo degli idoli, altri deridono come vacue illusioni, necessarie per acquietare l'angoscia di un'esistenza mortale, priva di senso?

Questi sono alcuni degli interrogativi che mettono in discussione il lettore mentre attraversa le pagine di *Filosofia della religione*, edito presso il Corriere della Sera (2025), diciassettesimo volume della collana "Lezioni di Filosofia", curato da Giacomo Maria Arrigo. Una ricerca che si inserisce con singolare eleganza e raffinatezza d'analisi all'interno di questioni attuali, stando dentro l'antico intreccio tra religione e filosofia, e ancor più tra esperienza religiosa e identità etica e politica, che oggi diventa decisivo nella definizione delle strategie di potere in uno scenario geopolitico incerto.

Negli *Spunti di riflessione*, posti nelle ultime pagine del libro, si possono leggere alcune domande: "La religione è solo un prodotto della mente umana o rivela qualcosa di veramente trascendente?", "Esiste una verità religiosa universale, o ogni credenza è solo il frutto di una particolare cultura e di una determinata epoca storica?", "la fede è compatibile con la ragione?", "quale è il ruolo della spiritualità – se ne ha uno – nel mondo moderno?", "la fede ha bisogno di prove?" (pp. 147-149). Questioni

rivelative della profonda passione e del rigore con cui l'autore si è accostato alla stesura del lavoro, oltre che della partecipazione esistenziale ai temi trattati. Domande che devono essere contestualizzate nella realtà multiculturale di oggi, quella condizione contemporanea in cui, come scrive Arrigo, "la monodimensionalità è incrinata, se non addirittura spezzata" (p. 7), le identità sono molteplici, differenti i modi di vivere e di pensare, ma in cui la religione continua a costituire un fattore identitario fondamentale, poiché "la religione concerne l'idea di verità, custodisce ciò che consideriamo i valori e offre una direzione alla nostra esistenza individuale e collettiva" (pp. 8-9).

È possibile riscontrare diversi atteggiamenti nei confronti dell'esperienza religiosa: l'adesione fervente a una specifica confessione; l'indifferenza atea e sprezzante delle questioni spirituali; la difesa agnostica della lucidità e dei limiti della ragione. A partire dall'eterogeneità del nostro vissuto, emergono allora alcune questioni filosofiche: come far convivere la pretesa di verità assoluta, che è propria di ogni religione, e il pluralismo delle confessioni? Affrontando il weberiano "disincantamento del mondo", il compito di una *filosofia della religione* – come propone Arrigo – è di delineare una terza via, un solido percorso teorico tra due alternative tendenze: il relativismo e il fondamentalismo. È necessario evitare, infatti, sia che dalla molteplicità degli orizzonti di senso si origini uno scetticismo su ogni prospettiva di fede, da cui dedurre l'infondatezza ontologica della verità religiosa, sia l'assolutizzazione di una delle *Weltanschauungen*, considerando le altre "false" e "pericolose". Il percorso proposto da Arrigo, avviando "una navigazione tra Scilla e Cariddi" (p. 14), a equa distanza dalle posizioni precedenti, cerca di saggiare un diverso itinerario, attraverso una differente presa d'atto: "la grande diversità del religioso è prova della *non relatività* del fenomeno religioso, e la sua fattuale diffusione globale è garanzia della sua reale universalità" (p. 145).

A partire da tali presupposti critici, la prima sezione del volume – *Di che cosa parliamo quando parliamo di filosofia della religione* – delinea i contorni metodologici della disciplina, riconoscendone una peculiarità di indagine che la distingue da altre ricerche sul religioso (come la teologia filosofica, l'antropologia delle religioni o la sociologia delle religioni). La filosofia della religione, come afferma Arrigo, "affronta la religione sotto il profilo della sua *verità*: si interroga sull'autenticità, attendibilità ed esattezza delle asserzioni religiose, nonché sulla natura del fenomeno religioso, sulla sua sorgente e realtà" (p. 21). Non *una* religione (per quanto storicamente il cristianesimo sia stato l'interlocutore privilegiato della filosofia occidentale), ma *il fenomeno religioso* in quanto tale, inteso come *esperienza umana originaria* (universalmente diffusa, pur con declinazioni storico-geografiche diverse) e non derivata da altri fenomeni ritenuti più autentici.

Proprio in questa prospettiva, la seconda e la terza sezione del volume – *La filosofia della religione e la sua storia* e *La filosofia della religione oggi* – ricostruiscono accuratamente il modo in cui queste grandi questioni si sono articolate nel tempo, tracciando alcuni significativi itinerari che dall'Antica Grecia giungono sino all'avvento del Cristianesimo, approdando alla riflessione patristica, apologetica e scolastica medievale. Ma è solo nella modernità che nasce l'esigenza di una *philosophy of religion*, citata per la prima volta da Ralph Cudworth nella prefazione a *The True Intellectual System of Universe* (1678): solo dopo il terremoto devastante che ha scosso la mentalità europea e messo in discussione l'universalismo del cristianesimo – segnato simbolicamente da alcune date: la Caduta di Costantinopoli (1453), la scoperta dell'America (1492), la Riforma protestante (1517) – la religione diviene oggetto di uno studio filosofico. Nel momento in cui, a fronte di una crescente consapevolezza della *pluralità* di prospettive spirituali presenti nel mondo, si tenta di indentificarne un'essenza *universale* al di sopra delle differenze storiche e culturali (p. 23).

La religione ha una propria verità e autonomia o deve essere hegelianamente “superata” – come proporranno in modi diversi sia il positivismo, sia i cosiddetti Maestri del sospetto, Marx, Nietzsche, Freud – per liberare finalmente l'uomo da un sistema di credenze consolatorie e “anestetiche” dell'angoscia esistenziale? Tra queste due radicali alternative si è mossa l'avventura moderna della filosofia della religione, i cui passaggi nodali sono tracciati con rigore, per giungere poi agli approdi contemporanei: la filosofia continentale, caratterizzata da un'analisi storico-filosofica, fenomenologica ed ermeneutica del fenomeno religioso; la filosofia analitica, segnata dall'interessante parabola che, a partire dal netto rifiuto della significatività delle “pseudoproposizioni” del linguaggio religioso, ha riscoperto i dibattiti sulla natura e gli attributi di Dio, sulla libertà dell'uomo e sulla teodicea.

La riflessione di Arrigo si distingue per la serietà con cui delinea peculiarità e limiti della filosofia della religione, chiarificandone i tratti distintivi: nel tentativo di riscoprire l'*universalità* del fenomeno religioso nella *molteplicità* delle sue credenze, lo sguardo filosofico ne interroga la dimensione di senso. Ha la consapevolezza della finitezza del proprio linguaggio e della parzialità del proprio metodo, dell'esigenza che la multiprospettività del religioso sia indagata attraverso un dialogo con altre discipline. Lo studioso deve, perciò, assumere un punto di vista critico, che vada oltre l'ateismo come posizione assiomatica forte o la prospettiva strettamente confessionale, nella consapevolezza che, come scrive Pascal, citato in quarta di copertina: “il primo atto della ragione è di riconoscere che un'infinità di cose sono al di là di essa; sarebbe ben debole, se non riconoscesse questo”.

Come parlare, dunque, della Trascendenza, che è sempre ciò che eccede il pensiero e il concetto? Come dire l'indicibile? Tali interrogativi delineano un compito etico e politico per costruire un terreno comune di discussione tra le religioni e per affrontare le sfide della post-secolarizzazione, il ritorno del religioso in nuove forme, la sua strumentalizzazione nella vita pubblica. Nell'età del disincanto e del pluralismo, l'esercizio critico sulla religione non scompare, ma può rinnovarsi, riattualizzando una delle etimologie del termine "religione", quella citata dal *De Natura Deorum* di Cicerone: *relegere*, "considerare con diligenza", rivitalizzare la riflessione critica sull'esperienza di fede e, accanto a essa, vivificare quella che Karl Jaspers ha definito la "fede filosofica". Essa è da intendere come un atto di fiducia nella ragione, nella sua capacità di vivere il limite come soglia e come ciò che spinge *oltre*, verso un'unità sotterranea tra le diverse prospettive spirituali: un Mistero che, nascosto in profondità, può solo esser intravisto, o udito – come propone l'Autore – nella consapevolezza che "si può 'intendere' profondamente senza 'comprendere', come accade ad esempio nella musica. E quel che nella musica è traducibile in concetti, non è più musica" (p. 117).

Un buon libro, come una buona opera musicale, deve essere in grado di porre domande più che offrire soluzioni: l'argomentazione di Arri-go riesce a cogliere nel segno, rimettendo al lettore la responsabilità di un'ulteriore chiarificazione esistenziale su ciò che, in ultima istanza, non è mai pienamente dicibile, ma evoca una "mancanza", la cui origine dimora in ciò che Max Horkheimer ha definito la "nostalgia del Totalmente Altro". Di cosa è testimone tale desiderio? Forse di una *residualità* che ci costituisce, un'*ulteriorità* che chiede di esser custodita.

Alessandro Fiore

Antonino Falduto, *Autonomia e libertà individuale.*

Etica concreta ed educazione alla libertà, Carocci,

Roma 2025, pp. 200

Il dibattito relativo al valore euristico della storiografia filosofica rispetto alla teoresi pura rappresenta una costante del pensiero occidentale, come mostra ad esempio la discussione sulla possibilità di considerare gli autori passati come *epistemic peers*, ossia interlocutori al nostro pari per competenze e conoscenze, e quindi in grado di offrirci qualcosa nel presente (tesi che, ad esempio, Hanno Sauer nega). Il volume *Autonomia e libertà individuale. Etica concreta ed educazione alla libertà* di Antonino Falduto, docente di Filosofia morale presso l'Università degli Studi di Ferrara, si potrebbe inserire in questo quadro, dimostrando ancora una volta come i classici del passato possano costituire chiavi ermeneutiche ancora attuali per la comprensione dell'essere umano. L'opera si configura come sintesi del percorso di ricerca dell'autore, dedicato ai temi dell'antropologia, dell'autonomia e della libertà in ambito kantiano (cfr. A. Falduto, *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*, de Gruyter, 2014 e altri saggi dedicati al tema), proponendo una transizione dall'astrazione o formalismo morale ad una forma pragmatica di pedagogia filosofica a partire dall'Illuminismo tedesco.

Il saggio si articola in tre parti, nelle quali l'autore introduce anzitutto i lemmi sopra citati, presentando il "dualismo" irrisolto insito nella definizione kantiana di essere umano (1); utilizza poi le riflessioni di Friedrich Schiller per ricomporre questa cesura antropologica, al fine di creare un progetto educativo di tipo estetico (2); propone, infine, una rilettura critica e positiva dell'Illuminismo tedesco, basata su principi più inclusivi in tema di genere e di diversità (3). Di seguito verranno ripercorsi, senza pretesa di esaustività, i nuclei tematici di queste tre parti.

Nella parte prima, intitolata *Autonomia, libertà e corpo*, Falduto discute, all'interno del *corpus* kantiano, i concetti di autonomia, libertà e corpo (*Leib*), appunto, a partire da una concezione della libertà che ruota attorno al concetto di *corpo libero*. La libertà, concepita come *autonomia individuale*, significa vivere e rendere viva una legge morale universale, ma è nella *corporeità viva* che l'essere umano trova l'*hic et nunc* per essere un soggetto morale: la corporeità è luogo di scambio, di comunicazione,

di etica della relazione. Una riflessione sorge allora spontanea nel lettore: ci si potrebbe interrogare sulle proprie condizioni di esistenza qualora gli esseri umani non fossero vincolati dalla “durata limitata e della brevità dell'utilizzo della ragione” (p. 61). Si potrebbe inoltre interpretare la moralità e il rispetto come conseguenze indirette, come punti di cedimento della razionalità, dovuti al timore della morte, derivante non solo dai processi naturali ma, in modo ancor più significativo, anche dall'azione degli altri. L'essere soggetti morali diventa allora “pressante poiché il tempo dell'azione è scarso e la scelta diventa necessaria: diventa necessaria la libertà di essere razionali” (p. 67). Questa finitezza, tuttavia, rende possibile l'emergere di valori etici quali il rispetto e la compassione. L'autore sottolinea come vi sia una propensione dell'umanità ad un “amore di sé”, sia in senso stretto che in senso relazionale ed empatico, da cui deriva la paura dell'oppressione ad opera di altri. Ne consegue l'esigenza di un contratto sociale fondato su leggi razionali e coercitive. In questo ambito, infatti, l'Altro non è mai considerato solo un oggetto fenomenico, ma come un *Io proprio* (*eigentliches Selbst*), un “come se” che assicura la dignità della relazione tra i soggetti.

È nella *sympatheia* che troviamo, tra le altre, le ragioni del vivere insieme, che vengono mediate dall'intreccio tra i liberi esseri umani. Di fronte a questo limite conoscitivo, presente nella relazione con l'Altro e posto nella distinzione kantiana tra *homo phaenomenon* e *homo noumenon*, l'*Io penso*, nell'agire pratico, si “proietta” su quell'*Io proprio*: il sé dell'Altro non è mai un qualcos'altro, ma piuttosto un “*als ob*”, un *Io invisibile* (*das unsichtbare Selbst*). Questo, però, non restituisce un Kant esclusivamente “fenomenico”. Anzi, come afferma lo stesso Falduto: “Essere umani, nell'espressione più alta, implica realizzare la natura razionale e la personalità noumenica, mentre la natura animale sensibile deve da quest'ultima dipendere” (p. 92).

Ciò, però, non può rimanere qualcosa di astratto, e proprio per questo Falduto muove dalla parte fondativa della morale ai “mezzi per affinare l'efficacia della morale nel mondo” (p. 107), attraversando quindi prima l'*Antropologia pragmatica* kantiana e, successivamente, le riflessioni sull'educazione estetica di Friedrich Schiller. Come sottolinea infatti Falduto: “Il concetto cosmopolitico della filosofia è quello che esprime l'idea secondo la quale la filosofia riguarda qualcosa che interessa ciascuno di noi in quanto esseri umani, che è la possibilità di essere autonomi attraverso un atto di libertà. Conoscere noi stessi in quanto esseri umani, nella nostra natura esperibile, è essenziale per affinare il raggiungimento del nostro interesse umano nella libertà e nell'autonomia, che ci mostra la nostra destinazione morale” (ibidem).

È con il passaggio all'antropologia filosofica che avviene anche, di pari passo, quello ad una pedagogia filosofica. Proprio per questo, nella par-

te seconda intitolata *L'essere umano nella sua interezza*, Falduto effettua uno slittamento teorico da Kant a Schiller, per creare quel ponte che conduce da un progetto “teorico-conoscitivo” ad un progetto “pratico-attuativo” di un’educazione morale. Schiller, infatti, appare strettamente necessario, nel quadro di insieme, a ricomporre la frattura tra la parte sensibile e quella intelligibile dell’essere umano, tra *homo phaenomenon* e *homo noumenon*. La sua formazione “pre-kantiana” in medicina svolge un ruolo fondamentale nella elaborazione di una concezione *olistica* e *armonica* dell’essere umano.

Lo iato tra lato sensibile e lato intelligibile, per Schiller, può essere colmato soltanto attraverso lo studio e l’esperienza della bellezza, mentre è con il *sublime* che l’essere umano, nonostante gli affanni quotidiani, riscopre la sua autonomia di fronte alla natura e al destino. Si potrebbe quindi obiettare che Schiller tenda a lasciare “poco” spazio alla morale, e la sua soluzione parrebbe così inefficace. È pur vero che anche Kant riconosce come il compiere volentieri un’azione morale e la felicità che ne consegue (la *Selbstzufriedenheit*) siano un “effetto collaterale” della disposizione d’animo morale.

Tornando al testo di Falduto: l’*intersoggettività* e la *sympatheia* diventano centrali nella trattazione proprio perché “le ‘anime belle’ [...] sono in quest’opera [le *Lettere sull’educazione estetica dell’uomo*] non cittadini ideali, ma piuttosto cittadini di uno Stato estetico” (p. 134). Il fallimento della Rivoluzione francese, presentato da Schiller nella sua più celebre opera filosofica, consiste proprio nello squilibrio e nella perdita della ragione da parte dei violenti. Cittadini educati, invece, raggiungono *estetivamente* quel livello di armonia tale da non aver “bisogno di agire sotto il giogo della costrizione, ma formano il carattere abituati al libero gioco tra sensibilità e intelletto in maniera tale che l’agire non è loro faticoso e l’istruire, il mostrare all’altro l’agire corretto diventa spontaneo e non legato ad un odioso obbligo” (p. 136). La “lezione” kantiana tratta dall’opera *Sul detto comune*: “questo può essere giusto in teoria ma non vale per la pratica” è centrale nelle *Lettere* di Schiller.

A questo punto della trattazione, la parte terza, intitolata *Illuminismo ed educazione*, sposta l’attenzione dall’educazione così come è concepita da Schiller ad un progetto di più ampio respiro, nell’alveo culturale tedesco: quello riscontrabile nella transizione dal concetto di *Erziehung* a quello di *Bildung*. Il lungo *excursus* storiografico che presenta il confronto tra le due grandi tradizioni del XVIII secolo nei territori di lingua tedesca, ossia tra il *Pietismo* e l’*Illuminismo* tedesco, alla luce dell’influenza del pensiero pedagogico di Rousseau, ha due finalità principali: dimostrare l’importanza del legame tra educazione e filosofia al fine di creare un progetto comune di educazione etica; mostrare soprattutto che, nonostante le critiche contemporanee alla sua (apparente) natura escluden-

te in termini etnici e di genere, le fondamenta del progetto illuminista sono in realtà intrinsecamente volte all'inclusione e all'emancipazione del genere umano. In tal senso diventa centrale, nel capitolo *L'Illuminismo come progetto educativo*, il concetto tedesco di *Bestimmung*: Falduto non manca di indicare, non solo attraverso il pensiero di Kant, ma anche, tra gli altri, quello di Herder, Holst e Mendelssohn come la *formazione* dell'essere umano sia il vero punto di cominciamento, seppur necessitato da un processo di continuità, per il compimento della destinazione dell'essere umano e dell'umanità intera.

Lo sforzo di Falduto è soprattutto quello di mostrare che, sebbene la "lettera" dell'Illuminismo sembri, ad uno sguardo contemporaneo, non essere andata in questa direzione, soprattutto rispetto al tema dell'emancipazione delle donne, il suo "spirito" poggiava invece su basi più inclusive di quanto si pensi.

Nelle ultime pagine della *Conclusione*, emerge un intento tanto nobile quanto meritevole di ulteriori sviluppi di tipo pragmatico, che risulterebbero preziosi per ogni docente: restituire al concetto di Illuminismo quel significato di progetto, tanto caro a Kant ed espresso nel celeberrimo saggio *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, di moto interiore del soggetto che lo spinge a passare da uno stato di minorità ad un uso autonomo della propria ragione. Come sottolinea l'autore: "L'educazione potrà contribuire a radicare l'Illuminismo nei singoli soggetti, rafforzandoli nella loro autonomia e dando sostegno alla loro propensione a pensare liberamente, cosa che si ripercuoterà fin nei principi del governo, favorendo il progresso dell'umanità attraverso un avanzamento pratico-politico" (p. 177).

Le *Conclusioni* del testo, infatti, non sono una semplice apologia dell'epoca storica in questione. Falduto ci mostra "ciò che è vivo e ciò che è morto" di un periodo straordinario che, ancora oggi, ha molto da dire ed insegnare.

Giulia Battistoni

Alessia Farano, *Il giudice e la buona scienza. L'istituzione del fatto scientifico in giudizio*, Giappichelli, Torino 2024, pp. 162

In un contesto storico e geopolitico segnato da crisi globali che mettono in discussione le categorie tradizionali del diritto, emerge con forza la necessità di ripensare i rapporti tra sapere scientifico e decisione giuridica. Basti pensare, ad esempio, al contenzioso climatico, in cui anche categorie consolidate – come quella di responsabilità e il nesso naturalistico-causale – devono essere ripensate alla luce di fenomeni complessi, quali gli effetti diffusi e spesso differiti nel tempo dell'agire umano. In questo scenario, il recente volume di Alessia Farano, dedicato al modo in cui la “buona scienza” entra nel processo e viene utilizzata dal giudice nell'accertamento e nell'*istituzione* dei fatti, si impone per attualità e urgenza.

L'opera si inserisce coerentemente in un percorso di ricerca che l'autrice conduce da anni, già avviato con *La responsabilità giuridica alla prova delle neuroscienze* (2018), e proseguito attraverso contributi in cui il tema della responsabilità è affrontato al crocevia tra diritto e morale e in cui Farano insiste sulla necessità di recuperare una dimensione di razionalità pratica nell'attività giudiziaria, chiamata a confrontarsi con saperi scientifici sempre più complessi, che non possono essere recepiti passivamente ma devono essere sottoposti a vaglio critico (cfr. A. Farano, *Legal Responsibility between Morality and Mind*, «Rechtsphilosophie. Zeitschrift für die Grundlagen des Rechts» 11, 1/2025, pp. 21-32).

Ciò che caratterizza il lavoro dell'A. è l'uso rigoroso degli strumenti e della terminologia filosofica per analizzare questioni senz'altro giuridiche, ma dotate di profonde implicazioni morali ed epistemologiche. In questo senso, il volume non si limita a esaminare l'istituzione del fatto scientifico in giudizio, ma affronta anche questioni di rilievo metaetico ed epistemologico, quali il rapporto tra autofondazione ed eterofondazione della normatività e il ruolo dell'epistemologia nel ragionamento giuridico. Ne emerge un contributo che si colloca pienamente nell'ambito della filosofia del diritto, capace di dialogare tanto con i giuristi quanto con i filosofi. Nel seguito si presenteranno, senza pretesa di esaustività, i contenuti principali dell'opera, al fine di ricostruirne le linee argomentative fondamentali.

Il volume si articola in sei capitoli, preceduti da un'introduzione.

L'introduzione chiarisce che il volume si concentra sul rapporto tra scienza e diritto, in particolare sul ruolo degli esperti nel processo e sul contributo epistemico che possono offrire al giudice nell'accertamento dei fatti. L'interrogativo centrale riguarda la "buona scienza", la funzione del giudizio come ricerca della verità e le intersezioni tra razionalità giuridica e scientifica. La tesi dell'A. è esposta con chiarezza già dalle prime pagine: «che il giudizio sia luogo di istituzione del fatto scientifico, che si giova del canone della buona scienza – esponendosi a una contaminazione metodologica tra i saperi coinvolti – per affermare, consolidare o negare attese di "giustizia"» (p. XI). Tale impostazione è sviluppata attraverso una «genealogia alternativa della perizia» (ibid.). Pur muovendosi in una prospettiva giuridica, sostenuta anche dal riferimento a diverse sentenze, il lavoro assume al contempo una dimensione metaetica, offrendo riflessioni sul processo di accertamento dei fatti e sulle sue implicazioni etiche e giuridiche.

Il primo capitolo, *L'istituzione giuridica del fatto scientifico*, esamina il rapporto tra epistemologia giudiziaria ed epistemologia generale, soffermandosi sul ruolo della "buona scienza" nella ricostruzione della *quaestio facti*. Centrale è il riferimento alla sentenza *Daubert* (1993), che introduce criteri per la selezione e l'uso della conoscenza scientifica nel processo. L'A. distingue tra un modello argomentativo, fondato sulla probabilità e sulla ragion pratica, e un modello dimostrativo, centrato sulla logica, mostrando così l'intreccio tra dimensione epistemica e normativa: i fatti non sono semplicemente accertati, ma *istituiti* attraverso regole e prassi. Ne deriva una rilettura del rapporto tra *quaestio facti* e *quaestio iuris*, evidenziando la dipendenza della prima dalla seconda. La genealogia del "fatto scientifico", ricostruita attraverso gli studi di Barbara Shapiro, ne mostra l'origine nel modello giudiziario del *matter of fact*, confermando la reciproca influenza tra scienza e diritto. In questo quadro l'A. colloca anche Francis Bacon, interpretato come figura di giurista-scienziato che trasferì categorie e pratiche giuridiche nel metodo scientifico. L'analisi conduce alla concezione costitutiva di Hans Kelsen, secondo cui è l'imputazione a rendere conoscibile il fatto in giudizio, fino agli approcci ermeneutici e istituzionalistici, che ne sottolineano il carattere interpretativo e istituzionale, insieme alla funzione generativa e performativa del diritto. Ne segue che il ricorso alla "buona scienza" può produrre "effetti di realtà", ma anche il rischio di far passare scelte normative come dati naturali, sottraendole al controllo della razionalità argomentativa.

Il secondo capitolo, *Storie e modelli di esperti in giudizio*, ricostruisce il ruolo degli esperti come snodo centrale nell'istituzione giuridica del fatto scientifico, evidenziando come la loro presenza derivi da una progressiva contaminazione tra saperi che ha inciso anche sulla funzione del giudice.

Già nel Trecento, con l'ingresso dei *sapientes* – soprattutto medici – nel processo, emerge il problema del valore giuridico del sapere esperto, inizialmente legato più all'autorità sociale che al suo statuto scientifico. Nel tempo, il processo contribuisce allo sviluppo delle scienze – in particolare della medicina – rafforzando l'intreccio tra dimensione epistemica e normativa. Questo rapporto si consolida nel Seicento con Paolo Zacchia, che contribuisce alla nascita della medicina legale. Antonio Maria Cospi difende poi un modello di giudice capace di valutare criticamente il sapere esperto, preservando l'autonomia del giudizio. In età contemporanea, pur in presenza di un ruolo formalizzato degli esperti, permane la discrezionalità del giudice, che decide sul loro impiego e sulla loro attendibilità. Ciò riapre il problema del *iudex peritus peritorum* e mette in luce due rischi opposti: la deferenza totale verso il sapere tecnico o, al contrario, la sua esclusione. Alcuni casi emblematici mostrano come un uso distorto o assente della scienza possa condurre a decisioni fondate su forme di pseudo-scienza. Ne emerge la persistente problematicità del rapporto tra giudice ed esperti e, più in generale, dell'uso della “buona scienza” nel processo.

Il terzo capitolo, *La costruzione giudiziaria della buona scienza*, affronta il problema dell'idealizzazione della scienza come fonte di verità certa, che può generare atteggiamenti acritici verso gli esperti ed escludere forme di conoscenza non pienamente dimostrative. L'A. ricostruisce la genesi del “mito della buona scienza”, contrapposta alla *junk science*, sviluppatosi negli Stati Uniti negli anni Novanta. Centrale è il contributo di Peter Huber, che attribuisce al giudice il ruolo di custode del metodo scientifico (*gatekeeper*), impostazione recepita nella sentenza *Daubert*, nel solco di *Frye* e delle *Federal Rules of Evidence*. Il giudice è così chiamato a valutare la scientificità delle prove secondo criteri come testabilità, *peer review*, tasso di errore e accettazione generale, introducendo nel processo il problema della demarcazione tra scienza e pseudo-scienza. Tuttavia, il riferimento a modelli epistemologici come il verificazionismo di Carl Hempel e al falsificazionismo di Karl Popper risulta problematico, poiché difficilmente applicabile in ambito giudiziario: i giudici sono investiti del ruolo di *gatekeeper*, ma privi di adeguati strumenti epistemologici. In questo contesto si inserisce la critica di Sheila Jasanoff, che mette in discussione sia il “mito della buona scienza” sia quello “della trascrizione”, secondo cui il diritto dovrebbe recepire passivamente i criteri scientifici. Al contrario, attraverso la nozione di “co-produzione”, propone un costruttivismo debole che evidenzia l'interdipendenza tra scienza e diritto: il sapere scientifico influenza il giudizio, ma è a sua volta modellato dalle pratiche giuridiche riconoscendo così la dimensione giudizialmente costruita del fatto scientifico.

Il quarto capitolo, *L'idealizzazione della scienza in giudizio*, ruota attorno al “mito della trascrizione”, mostrando come il diritto recepisca spesso in modo acritico gli assunti scientifici, affidandosi agli esperti secondo un “separatismo deferenzialista”. Ciò emerge, ad esempio, nell'uso delle neuroscienze forensi, talora accolte senza un'adeguata verifica della loro attendibilità, con il rischio di una deriva scienziata; dall'altro lato, vi è il dubbio che la mediazione tra giudice ed esperto garantisca davvero l'ingresso della “migliore scienza” nel processo. La genealogia di tale deferenza viene ricondotta al XIV secolo, con il ricorso del diritto alla medicina, segnando una progressiva perdita di autonomia. Si delineano così due atteggiamenti opposti: fiducia nell'oggettività scientifica e timore della sua egemonia. Ne deriva una tensione tra funzione “aletica” del processo e il valore democratico della verità, da un lato, e la sua delega agli esperti. Tra i modelli alternativi emergono, da un lato, l'auto-sufficienza del giudice, dall'altro la valorizzazione della perizia, pur nel riconoscimento dei limiti epistemici della scienza. Infine, anche alla luce delle analisi di Michel Foucault, viene messo in luce l'intreccio tra verità e potere, mentre la prospettiva “naturalistica”, sviluppata da Brian Leiter sulla scia di Willard Van Orman Quine, propone una lettura empirica e predittiva del ragionamento giuridico.

Il quinto capitolo, *Giustizia epistemica e saperi esperti*, affronta il rapporto tra dimensione normativa ed epistemica da una prospettiva di genere. L'A. mostra come diritto e scienza, letti alla luce dell'epistemologia femminista, abbiano storicamente operato come strutture di dominio maschile, contribuendo a consolidare gerarchie di potere anche nel processo. Fin dal XIII secolo, nei procedimenti per stupro emerge il ricorso a esperti del corpo femminile, mentre si sviluppano stereotipi – come quello della donna isterica o infanticida – dovuti ad un malsano intreccio tra diritto e psichiatria. Tali schemi persistono anche in casi recenti, talora sfociando in decisioni censurate dalla CEDU per vittimizzazione secondaria. Analogamente, il ricorso a teorie prive di adeguato fondamento scientifico ha contribuito a rafforzare modelli di genere asimmetrici. In questi contesti, il sapere esperto non corregge i pregiudizi, ma li consolida, intrecciandosi con le “massime di comune esperienza”. L'A. interpreta tali fenomeni attraverso la categoria dell'ingiustizia epistemica, in particolare nella forma dell'ingiustizia testimoniale elaborata da Miranda Fricker, per cui ai soggetti marginalizzati è attribuito un “deficit di credibilità”, mentre agli esperti un eccesso di autorità. Questa dinamica incide anche sulla produzione stessa di conoscenza. In tale prospettiva, vengono richiamati i “diritti aletici” di Franca D'Agostini, tra cui il diritto alla giustizia testimoniale. Infine, l'A. discute criticamente l'epistemologia femminista: se, come sottolinea Elizabeth Anderson, essa consente di smascherare i pregiudizi del sapere, non è esente dal rischio di nuove

forme di essenzialismo, come osserva Susan Haack. Ne deriva la proposta di integrare questa prospettiva nella pratica scientifica, promuovendo pluralità di punti di vista e un accesso più equo al “mercato della credibilità”, in vista di una giustizia epistemica e democratica.

Il sesto capitolo, *La scienza incerta nell'istituzione del fatto scientifico*, affronta il problema dell'incertezza scientifica nel processo, mostrando come essa richieda al diritto di elaborare criteri sia epistemici che normativi. Emblematica è la sentenza Cozzini (2010) sull'amianto, in cui la Cassazione interviene sull'uso del sapere incerto: il giudice, quale *peritus peritorum*, deve adottare un metodo razionale, evitando sia la ricezione passiva sia la creazione arbitraria di leggi scientifiche, e può fondare la decisione su conoscenze non certe ma dotate di elevata credibilità razionale, entro il limite del ragionevole dubbio. Ne emerge un fatto scientifico “istituito” nel processo, dinamica evidente nel contenzioso climatico, dove il diritto contribuisce alla produzione di conoscenza. Centrale è il ruolo dell'Intergovernmental Panel on Climate Change nella definizione della “migliore scienza” disponibile nell'ambito, mentre l'incertezza residua è gestita attraverso il principio di precauzione. Tale logica si ritrova in altri casi quali il terremoto dell'Aquila, dove la responsabilità degli esperti riguarda soprattutto la gestione e la comunicazione del rischio. Riemerge così la problematicità dell'uso dei saperi esperti, anche alla luce del ricorso a perizie controverse.

Il volume restituisce una comprensione del rapporto tra scienza e diritto più consapevole e feconda per il lettore – non solo giurista, ma anche filosofo e scienziato: il fatto scientifico giuridicamente rilevante emerge infatti come “istituito” nel processo, e non come dato neutro e autonomo rispetto al diritto. La ricostruzione del modo in cui il sapere esperto entra nel giudizio, inoltre, mostra come gli stessi *sapientes* siano chiamati a un esercizio di riflessività critica, che li avvicina alla figura del filosofo: non semplici detentori di conoscenze, ma soggetti capaci di interrogare i presupposti, i limiti e le implicazioni del proprio sapere – operazione che, come mostra l'A., è tutt'altro che scontata, anche a causa di pregiudizi e stereotipi radicati.

Da questo punto di vista, il volume offre anche – forse non come esito esplicitamente rivendicato, ma certamente come risultato significativo – un contributo rilevante alla riflessione sul ruolo della filosofia oggi. Non solo nella formazione dei filosofi, ma come risorsa metodologica e critica imprescindibile per le scienze e per il diritto, in grado di fornire strumenti concettuali e capacità di problematizzazione sempre più necessari in contesti caratterizzati da elevata complessità epistemica.

In questa prospettiva, risuonano ancora attuali le parole di Georg Wilhelm Friedrich Hegel, che nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821) affermava che «la scienza del diritto è una parte della filosofia» (§ 2): un

richiamo che, lungi dall'avere valore meramente storico o retorico, invita a riconoscere la perdurante centralità della riflessione filosofica nella comprensione e nella pratica del diritto contemporaneo; in tal senso, il contributo dell'A. risulta oggi particolarmente rilevante, illuminando il nesso tra scienza, diritto e verità nel processo e restituendo alla filosofia un ruolo essenziale in tale riflessione.

Chiara Magni

Jean-François Kervégan, *De la violence à l'institution*.

Philosophie juridique de Hegel, Vrin, Parigi 2025, pp. 196

Potrebbe risultare ardito dedicare uno studio alla “filosofia giuridica” di Hegel, dal momento che per lungo tempo la riflessione hegeliana è stata interpretata in chiave statualistica. Questa prospettiva ha alimentato l’idea di uno Hegel “antigiuridico” – con le parole di Michel Villey –, più interessato alla potenza dello Stato che alla tutela delle forme giuridiche e dei diritti soggettivi. Tuttavia, una simile lettura è stata ampiamente sconsigliata: si è infatti consolidato, soprattutto nel contesto della ricezione francese, un crescente interesse per la rivalutazione del ruolo del diritto nel pensiero hegeliano, come testimoniano studi quali *Hegel penseur du droit*, a cura di J.-F. Kervégan e G. Marmasse (CNRS Éditions, 2004) e *Hegel et le droit*, a cura di É. Djordjevic (Éditions Panthéon-Assas, 2023), che si collocano in aperta continuità con l’orizzonte interpretativo inaugurato da Jean-François Kervégan.

Il presente volume si iscrive nel solco di questa tradizione, dando conto di una linea di ricerca pluriennale: esso raccoglie infatti una serie di saggi dell’autore apparsi in riviste francesi o internazionali e qui opportunamente rielaborati al fine di ripercorrere, attraverso il pensiero hegeliano, l’itinerario insidioso – ma fondamentalmente ineludibile – che lega violenza e diritto. Tale rapporto è alla base di annose questioni che concernono la relazione tra stato e individuo, e che sul piano giuridico riflettono lo storico dibattito tra giusnaturalisti e giuspositivisti. Alla luce di un confronto caratterizzato tradizionalmente da registri dicotomici, la proposta hegeliana, a parere di Kervégan, riuscirebbe invece a salvaguardare la conquista post-rivoluzionaria della centralità dei diritti soggettivi, senza cadere nella logica anti-istituzionalista tipica della coscienza individualista: in quest’ottica, infatti, non è l’istituzione a essere antitetica alla libertà, bensì “la violence déréglée, anémique, autrement dit ce que la philosophie classique nommait l’état de nature” (p. 30). Il perno fondamentale attorno a cui ruota la tesi dell’autore è il peculiare concetto di libertà alla base dell’idea hegeliana di diritto, trasponibile nella configurazione dialettica dell’“essere presso di sé nell’altro [*Beisichsein im Anderen*]”, secondo cui la libertà non è una proprietà ontologica del soggetto,

ma coincide con il suo processo di autodeterminazione: essa comporta inevitabilmente il confronto attivo con il negativo – sia esso la necessità naturale (sul piano dello spirito soggettivo) o la struttura normativa del vivere sociale (sul piano dello spirito oggettivo).

L'analisi, da questo punto di vista, è orientata da una precisa scelta ermeneutica, dichiarata dell'autore nella prefazione: se da un lato l'elemento esegetico è ampiamente presente – onde evitare proiezioni intempestive o anacronismi –, il volume si configura come un tentativo di indagare l'eredità o la potenziale attualità della prospettiva hegeliana per la filosofia contemporanea del diritto. Tanto più che quest'ultima vive “à l'ombre de l'utilitarisme” (p. 22), e potrebbe invece beneficiare di un orizzonte del tutto inusuale per ripensare i cortocircuiti teorici a cui danno origine gli schematismi tipici della disciplina, oggetto di una comprensione che Hegel definirebbe intellettualistica (o astratta).

Il volume è costituito da sei capitoli centrali, a cui si affiancano una prefazione, un'introduzione e una sezione conclusiva. Nel primo capitolo l'autore affronta il tema della complessa relazione tra violenza e diritto, muovendo dalla consapevolezza della serietà del problema della *Gewalt*, ben presente nella riflessione di Hegel, motivo per cui egli “n'a pas écrit, contrairement à Walter Benjamin, une *Critique de la violence*” (p. 58). Il termine tedesco *Gewalt* racchiude tanto il significato di “potere” (legittimo o meno) quanto quello di “violenza” (il cui esercizio avviene al di fuori/contro le norme del vivere insieme) – una polisemia che sembra effettivamente restituirne l'ambivalenza intrinseca. Tuttavia, Kervégan sostiene che la concezione hegeliana di “potere”, inteso come *Macht*, differisca profondamente dalla violenza, in virtù delle mediazioni attraverso cui opera, che ne consentono la ricomprensione entro la sfera della razionalità. Ciò si riflette, ad esempio, in una delle forme più note di disciplinamento giuridico del ricorso alla forza, ovvero il potere punitivo: la seconda coercizione (*Zwang*), per Hegel, non è da intendere come una forma di violenza imposta dall'esterno (ad opera della società) su una volontà empirica recalcitrante, ma come un'esigenza interna di conformazione del volere al proprio concetto – al punto che la pena è definita addirittura come un “diritto posto nel delinquente” (Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 100). In tale prospettiva, laddove Benjamin concepisce il diritto in termini di riproduzione della violenza fondatrice, Kervégan, sulla scia di Hegel, ne valorizza invece la funzione di tutela della/e libertà, pur riconoscendone la costitutiva impurità: lo spazio giuridico, necessario per fuoriuscire dallo stadio della violenza anomica, non ne cancella ingenuamente ogni traccia, che resta anzi “présente aux marges du droit, en-deçà et au-delà de l'ordre normatif qu'il institue” (p. 49). Per salvaguardare la pretesa di validità del diritto, sfuggendo al contempo al “cercle mortifère que décrit Benjamin” (p. 39), l'autore richiama

infatti il significato paradigmatico di finzioni strumentali come il “diritto del primo occupante”, traslato da Hegel nel “diritto degli eroi”, in base a cui il sistema giuridico viene effettivamente ancorato a ciò che lo nega radicalmente: ciò non funge da principio di legittimazione, ma costituisce un momento ineludibile della sua origine fenomenica.

Il secondo capitolo è dedicato a ripercorrere la genesi teorico-concettuale sottesa all'idea hegeliana di *Sittlichkeit* – a partire dalla fase giovanile, in cui è predominante il modello politico della città antica, fino a giungere alla *Fenomenologia dello spirito*, punto di svolta di questo percorso, in cui il conflitto tra la “legge umana” e la “legge divina” segna il tramonto di un orizzonte incapace di accogliere sistemi normativi differenti, se non nella loro reciproca dissoluzione. Per quanto sia forse eccessivo sostenere che nello Hegel degli *Scritti giovanili* la nostalgia per la “bella totalità” greca coincida a tutti gli effetti con un'idealizzazione utopica, è incontestabile la sua avversione per la forma legale dello stato moderno, di cui denuncia la tendenza disgregante: tale giudizio sarà poi rettificato negli scritti della maturità, i quali, “empreints d'un souci de réconciliation (non exempt de distance) avec l'état présent du monde” (p. 70), restituiranno valore al ruolo dell'individualità. L'autore sottolinea come, per Hegel, l'affermarsi del principio soggettivo abbia ricevuto un impulso determinante ad opera di Kant: questi, infatti, consolida definitivamente il ruolo della coscienza morale soggettiva, irrimediabilmente scissa dal tessuto etico, ma elevata ormai dallo stesso Hegel a “principio superiore dei tempi moderni”. Per Kervégan, è la tragedia dell'*Antigone*, e, nello specifico, l'azione della sua protagonista, a costituire hegelianamente il “momento critico” che porta alla luce le contraddizioni del modello dell'eticità antica, facendo emergere la necessità di una prospettiva “moderna” in grado di accogliere la pluralità delle configurazioni normative e di definire, per ciascuna di esse, un particolare “mode de coordination” (p. 82) con i diversi piani dell'agire (giuridico, morale, sociale e politico).

Il terzo capitolo prosegue sulla linea aperta dalla sezione precedente, soffermandosi sulla “sacralizzazione” post-rivoluzionaria dei diritti dell'uomo e sviluppando parallelamente una riflessione originale sulle traduzioni inglesi del titolo dell'opera *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. A differenza delle lingue germaniche e romanze, infatti, l'inglese introduce una distinzione concettuale rilevante nella resa di *Recht*, articolandola nel binomio “law”/“right” – il primo riferito al diritto in senso oggettivo, il secondo al diritto soggettivo. Per Kervégan, tale distinzione riflette e accompagna una “reconfiguration du champ juridique” (p. 92), in cui la legge tende a porsi al servizio delle prerogative individuali – ciò che Luhmann ha descritto come una colonizzazione della sfera giuridica da parte della morale, in virtù della natura asimmetrica e universalmen-

te attivabile dei diritti soggettivi. In questo contesto, la scelta pressoché unanime dei traduttori inglesi di adottare il titolo *Philosophy of Right* rivelerebbe un implicito orientamento interpretativo volto a valorizzare l'impostazione *right-based* della filosofia hegeliana del diritto, a scapito dell'opzione *duty-based*. Secondo l'autore, invece, Hegel, ben consapevole del duplice significato di *Recht* – su cui insisteva anche la letteratura giurisprudenziale a lui coeva –, è orientato a superare tale rigida alternativa. Ne dà testimonianza l'idea di “convertibilité” di diritti e obbligazioni, “qui tend même vers leur identité fondamentale” (p. 114) e che trova la sua espressione più compiuta sul piano della *Sittlichkeit*: qui il loro rapporto non è tanto di “complementarietà”, quanto di autentica “concomitanza” – come confermato da un'attenta analisi quantitativa delle occorrenze e dei significati del termine *Recht* nelle *Grundlinien*.

Il quarto capitolo è volto ad analizzare il concetto di *Gerechtigkeit* e quello che potremmo definire con Kervégan il residuo “tragico” della filosofia hegeliana del diritto. L'uso parsimonioso di questo sostantivo – in parte riconducibile, a parere dell'autore, alla progressiva positivizzazione del diritto naturale e al rifiuto di subordinare il diritto alla morale – non comporta, in Hegel, la rinuncia a un fondamento razionale dell'ordine giuridico e politico, e dunque un'adesione al relativismo storico (come testimonia la sua serrata polemica con Hugo e Savigny). Al tempo stesso, però, la giustizia è definita negativamente, a detrimento di qualsiasi soluzione essenzialista: in un certo senso, infatti, Hegel sembra avanzare l'idea che “l'existence de l'injustice précède l'essence de la justice” (p. 129). Tale impostazione, che evidenzia la distanza della teoria hegeliana della pena rispetto alle riforme inaugurate dai giuristi illuministi – i quali avevano moralizzato il piano giuridico attraverso il linguaggio dell'emenda o del bene superiore della società –, avrebbe forse beneficiato di un'interpretazione che andasse oltre la logica del retributivismo classico, a sua volta esposta a derive moralizzanti. Una simile lettura, infatti, tende a oscurare un punto decisivo, già tematizzato negli *Scritti giovanili* (su un piano ancora “vitalistico”) e ribadito nei *Lineamenti*, secondo cui “[la] volontà essente in sé (il diritto, la legge in sé) è ciò che non esiste esteriormente [*äußerlich*] e che, pertanto, non può essere leso” (*PhR*, § 99). In ogni caso, è innegabile che la logica di Hegel aderisca a una concezione correttiva della giustizia, la cui attuazione richiede la depersonalizzazione dell'atto di restaurazione del diritto mediante l'intervento di un terzo imparziale, il giudice. Come nota giustamente Kervégan, questa soluzione rimane esposta a un'aporia di fondo che coinvolge la determinazione della misura afflittiva – aporia che forse non dipende tanto dall'irreparabilità della lesione, quanto dalla necessità di riprodurre esteriormente (a livello fenomenico) l'“identità interna” del crimine e della pena. A parere dell'autore, Hegel risponde a questa difficoltà con un postulato

decisionista moderato, conferendo alla *Gerechtigkeit* il ruolo di “boussole normative”, destinata a rammentare costantemente all’ordine giuridico positivo l’importanza di essere “consistant, efficace et, autant que faire se peut, juste – ou, du moins, non-injuste” (p. 140).

Il quinto e il sesto capitolo mostrano come l’idea hegeliana di costituzione non si limiti alla sua estensione giuridica e come la *Sittlichkeit* non si lasci ridurre alla sola dimensione politica. Secondo Kervégan, infatti, la costituzione non va intesa, in Hegel, come un semplice dispositivo normativo che organizza i poteri dello Stato, ma come una vera e propria “forme de vie” (p. 144). Essa esprime il processo attraverso cui una comunità storica si auto-istituisce in conformità al proprio *Volksgeist*, cioè all’insieme dei costumi e delle rappresentazioni collettive. Tale dinamica si estende anche ai livelli pre-politici della *Sittlichkeit*, in particolare alla società civile, evidenziando il radicamento delle istituzioni politiche nelle pratiche sociali e culturali. Sul piano teorico, questa concezione “parajuridique” (p. 162) si colloca oltre il giusnaturalismo e lo storicismo positivista, definendo la costituzione come un campo dinamico in cui norme e azione, soggettività e oggettività, individuo e comunità si plasmano reciprocamente. L’interpretazione istituzionalista della *Sittlichkeit* hegeliana, di cui Kervégan è uno dei principali promotori – come testimonia il suo ormai classico lavoro *L’effectif et le rationnel. Hegel et l’esprit objectif* (Vrin, 2007) – mette in luce proprio questa struttura ricorsiva: la partecipazione alle istituzioni contribuisce alla formazione dell’ethos politico degli individui; la disposizione etica, a sua volta, vivifica e rinnova le istituzioni stesse. L’autonomia propria della modernità non è quindi un dato immediato, ma presuppone l’inserimento dell’individuo in un tessuto di appartenenze istituzionali e l’interiorizzazione, mediata culturalmente, delle norme che le sottendono. Tuttavia, tale interiorizzazione non implica un’adesione passiva: la libertà può anche manifestarsi come rottura rispetto a istituzioni divenute storicamente inadeguate. In questo senso, l’istituzionalismo hegeliano risulta compatibile con l’eredità dei principi del 1789, mettendo in discussione la sua interpretazione tradizionale in chiave conservatrice.

In conclusione, il volume invita a riconsiderare il senso ampio che il concetto hegeliano di filosofia del diritto veniva assumendo in un contesto, quello dei primi decenni dell’Ottocento, in cui l’espressione stessa non era ancora codificata e prevaleva il lessico del diritto naturale. In Hegel, infatti, il *Recht* non è riducibile al diritto in senso stretto, ma si estende all’insieme delle articolazioni dello spirito oggettivo, nella misura in cui esse costituiscono determinazioni della libertà: rientra così nel suo ambito tutto ciò che concerne la trama delle condizioni istituzionali dell’agire, in virtù delle quali il cittadino moderno è allo stesso tempo un soggetto morale, una persona giuridica e un attore socio-politico. In tale

prospettiva, l'accento posto sull'elemento istituzionale – inteso in senso più ampio e flessibile rispetto all'estensione semantica tradizionale del termine – consente non solo di cogliere la specificità della filosofia hegeliana del diritto, ma anche di sottrarre tale motivo a superficiali letture conservatrici. Lungi dall'esaurirsi in una giustificazione dell'esistente, l'istituzionalismo hegeliano si presenta come una teoria dinamica di differenziazione funzionale della normatività oggettiva, capace di illuminare tanto il radicamento socio-politico delle pratiche individuali, quanto il ruolo vivificante della soggettività, quale “condition d'effectivité” (p. 187) dell'elemento etico. È proprio in questa tensione che la filosofia hegeliana del diritto mostra ancora oggi la sua rilevanza teorica.

