

PENSARE IL BIOS

B@belonline/print

Rivista semestrale di Filosofia

N. 5 – Anno 2008



**B@belonline/print è la versione a stampa della rivista elettronica
www.babelonline.net**

**Due modalità di esprimere la filosofia oggi che dialogano nell'identità e nella
differenza dei modi e dei contenuti**

Questo numero della rivista è stato realizzato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi Roma Tre.

B@belonline/print

Direzione e Redazione

Dipartimento di Filosofia

Università degli Studi Roma Tre

Via Ostiense 234

00146 Roma

Sito Internet:<http://host.uniroma3.it/dipartimenti/filosofia>

Tel. + 39.06.57338338/57338425 – fax + 39.06.57338340

Direttore: Francesca Brezzi

Comitato direttivo: Patrizia Cipolletta (cipollet@uniroma3.it) e **Chiara Di Marco**

(dimarco@uniroma3.it)

Comitato scientifico: Giuseppe Cantillo, Riccardo Chiaradonna, Claudia Dovolich, Daniella Iannotta, Giacomo Marramao, Elio Matassi, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Stefano Poggi, Beatrice Tortolici, Carmelo Vigna

Comitato di redazione: Mattia Artibani, Francesca Gambetti, Carla Guetti, Davide Maggiore, Sabine Meine, Paolo Mulè

Abbonamento annuale: 25 € (Italia), 30 € (Estero), 20 € (Studenti), 35 € (Sostenitori) da versare sul c.c. n. 38372207, intestato a: Associazione Culturale Mimesis. Spedire fotocopia della ricevuta alla Redazione di B@belonline via fax, o via e-mail, o via posta.

Numeri arretrati: versare 20 € sul c.c. indicato e inviare la ricevuta alla Redazione.

Libri per recensioni, riviste e manoscritti possono essere inviati alla Segreteria di redazione: Claudia Dovolich presso il Dipartimento.

© 2008 – **Mimesis Edizioni (Milano)**

Sede operativa e amministrativa:

Via Mario Pichi 3 – 20143 Milano

Telefono e fax: **+39 02 89403935**

Per urgenze: **+39 347 4254976**

E-mail: **mimesised@tiscali.it**

Catalogo e sito Internet: **www.mimesisedizioni.it**

In copertina: *La Torre di Babele*, Pieter Bruegel il Vecchio, 1563

Elaborazione Grafica di Marco De Meis

B

@belonline/print

Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia



Mimesis

Editoriale

di Francesca Brezzi

Il Tema di B@bel

a cura di Maria Teresa Pansera

Pensare il bios

Presentazione di *Maria Teresa Pansera*

Il contributo della biologia all'antropologia filosofica del '900

Helmuth Plessner

L'uomo come essere vivente

Peter Sloterdijk

L'animale abortito e la "autogenesi" del soggetto

Rossella Bonito Oliva

Immaginazione e sperimentazione. Due casi emblematici: Bolk e Simondon

Franco Bosio,

Natura e vita nel pensiero di Max Scheler

Anna Calligaris

Sloterdijk e l'umanismo, tra antropologia e filosofia

Joachim Fischer

Zur Kompatibilität von Biologie und Menschenwürde. Theorie strategien der Philosophischen Anthropologie

Micaela Latini

L'antropologia eretica di G. Anders. Contingenza dell'umano ed eclissi del senso

Paolo Nepi

Jonas e il fenomeno della vita

Maria Teresa Pansera

Natura e cultura nell'antropologia di Arnold Gehlen

Vallori Rasini

Ambiente e organismo. Plessner, Gehlen e il pensiero biologico di von Uexküll

Giacomo Scarpelli

L'eredità della scimmia



Il bios e la peculiarità dell'umano. Nuove aperture e possibili confronti

Guido Cimino

La specificità dell'umano nella storia delle neuroscienze

Chiara Di Marco

"Corpo io sono e anima". L'ambiguità della biopolitica

Mauro Dorato

Ha senso parlare delle basi biologiche della morale?

Mauro Fornaro

Aggressività tra natura e cultura

Federica Giardini

I neuroni specchio: alcuni antecedenti

Elio Matassi

Il cervello musicale di Mozart. Musica e neuroscienze

Spazio Aperto

a cura di Paolo Nepi

Jean-Marie Schaeffer

Théorie des signaux coûteux, esthétique et art

Ventaglio delle donne

a cura di Maria Teresa Pansera

Francesca Borruso

Scrittura e vita. L'autobiografia di Janet Frame

Laura Percoco

Scrittura di passaggi. Mireille Calle-Gruber lettrice di Assia Djebar

Filosofia e... psicologia

a cura di Beatrice Tortolici

Silvia Brunelli, Isabella Poggi, Sissy Violini

Il pettegolezzo. Curiosità, immagine e coesione sociale

Immagini e filosofia

a cura di Daniella Iannotta

Fabrizia Abbate

*Ortega y Gasset e Pierre Bourdieu.
Immagini letterarie e condizione umana*



Giardino di B@bel

a cura di Claudia Dovolich

Tommaso Ariemma

Persone e cloni. A partire dalla bio-logica di Derrida

Mario Lucio Genghini

La dimensione bio-estetica in Herbert Marcuse

Ai margini del giorno

a cura di Patrizia Cipolletta

Giuseppe D'Acunto

Elogio di Babele.

La parola dell'incontro in Gadamer, Ricoeur, Panikkar

Libri ed eventi

a cura di Chiara Di Marco

Libri...

S. Ciurlia, *Ermeneutica e politica.*

L'interpretazione come modello di razionalità

(Antonio Quarta)

G. Costanzo, Ágnes Heller: *costruire il bene.*

Una teoria etico-politica della giustizia

(Chiara Panetta)

G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*

(Davide Maggiore)

G. Marramao, *La passione del presente.*

Breve lessico della modernità-mondo

(Dario Gentili)

V. Rasini, *L'essere umano.*

Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea

(Simonetta Madussi)

...ed eventi

Paul Ricœur. *L'eredità di un maestro*

(Vanna Gessa Kurotschka/Gabriella Baptist/Anna Maria Nieddu)

I generi della scrittura filosofica

(Anna Stoppa)



di Francesca Brezzi

Il titolo di questo numero di Babelonline/print disegna immediatamente un ambito di ricerca, ma insieme propone alcuni interrogativi e indica un'esigenza: in un tempo di crisi, quale è il nostro, in cui talvolta si nega l'umanità nel profondo e con frequenza si annulla la dignità personale, in un momento di grave alienazione e spaesamento, è significativo per la riflessione mettere a tema l'essere umano, passando attraverso le discipline che lo pongono al centro della loro indagine, e talvolta come loro *telos*, – nel nostro caso – le scienze biologiche, l'antropologia filosofica, ma altresì le neuroscienze .

Non possiamo affrontare, nello spazio di questo editoriale, un problema interno ad alcune di questi stessi settori di studio, – e pensiamo in particolare alle scienze fisico-matematiche, alle scienze cognitive, alla stessa biologia – , cioè quanto emerge da una panoramica del loro *status*, dalla loro ampiezza di orizzonti: per un verso i prorompenti sviluppi, una metodologia “forte e sicura”, che si vuole contrapporre alle astrattezze filosofiche, quindi alla filosofia del *Totum* (parafrasando Adorno), alla filosofia come metafisica, per rivendicare, mediante una epistemologia aperta, autonomia e indipendenza; per un altro, tuttavia, la presenza di polarità e tensioni, di grandi opposizioni e insanabili contraddizioni, che sono tuttavia un segno di vitalità e non di debolezza teoretica; né va dimenticato che anche la ricerca filosofica *stricto sensu*, ha preso congedo dal pensiero sistematico, dall'onto-teologia, per dirla con Heidegger, e l'ambito della speculazione contemporanea offre un panorama culturalmente frantumato, manifesta vari fermenti, percorso dai sentieri molteplici di una nuova razionalità.

Da qui il plesso teoretico e pratico che oggi ci interessa: ricordiamo le affermazioni di Max Scheler nei lontani anni '20: «Debbo constatare con una certa soddisfazione che i problemi dell'antropologia filosofica sono oggi in Germania al centro di tutta la problematica speculativa e che i biologi, i medici, gli



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

psicologi e i sociologi anche fuori dai circoli specificamente filosofici, lavorano intorno ad una nuova concezione della struttura essenziale dell'uomo», (*La posizione dell'uomo nel mondo*, 1970); circa novant'anni dopo – considerando lo sviluppo intercorso –, ci interroghiamo circa i rapporti tra l'antropologia filosofica e le scienze che a questa si collegano e da questa si dipartono? Gli autori considerati in questo volume appartengono a varie scuole o tendenze, le culture di provenienza sono disparate, i percorsi indipendenti, e questo rappresenta un elemento propulsore e fecondo di ulteriori sviluppi, ma tutti sembrano voler rispondere alla domanda che costituisce un titolo significativo della cultura tedesca degli anni di Scheler – che sono anche quelli di Gehlen e Plessner, di Heidegger, Buber, e Löwith –: *Was ist der Mensch?* di Thomas Haecker.

Leggendo i vari saggi che – come di consueto – manifestano itinerari diversi di pensiero volendo tracciare alcune costanti si può innanzi tutto affermare che l'essere umano – totalità vivente –, non deve essere studiato da una sola scienza o da un unico angolo visuale, sia esso morfologico o fisiologico, psicologico o anche teologico, ma dalla complementarità di tutte; ne segue l'interrogazione che va al cuore del rapporto natura-cultura, il quesito che gli scienziati della mente – ma altresì i filosofi – si pongono negli inquieti tempi che viviamo: quanto dei nostri comportamenti è di origine innata, inciso nel nostro cervello e quanto invece è determinato dalla nostra interazione con il mondo esterno? La risposta può indicare come il radicarsi del soggetto alla natura non si risolva in un piatto naturalismo, ma anzi si offra una possibilità di superare ogni prospettiva meccanicistica, a favore di una visione organicistica.

In secondo luogo si può sottolineare come emerga una valutazione critica e radicale dell'umano, da intendere sia come accettazione di alcune cifre caratteristiche, sia come rifiuto: non solo opposizione nei confronti di una concezione filosofica astratta, o di un *Geist* inglobante le differenze, ma anche critica di ogni atteggiamento di scientismo paleopositivista, per schiudere un quadro più ampio di correlazioni e rapporti pluralistici tra differenti metodi di indagine e vari campi del sapere. Da qui, l'assunzione di un umanismo consapevole, un vero antropologismo, che si occupa degli individui e non delle essenze, dal momento che per le scienze umane l'essere che vale è quello delle esistenze, non una sostanza nell'unità, ma una tensione fra le pluralità.

Se Hans Jonas introduce la sua ampia riflessione sul mutato rapporto uomo-natura con le celebri parole del Coro dell'Antigone «Molte ha la vita forze tremende; eppure più dell'uomo nulla vedi è tremendo» *Antigone* (v. 334), il *pensare il bíos* qui proposto forse delinea l'*umanesimo dell'altro uomo* di cui ha parlato Lévinas, in altri termini la riflessione filosofica lontana dai naturalismi già criticati dalla scuola fenomenologica, ma altresì ugualmente distante da una ebbra filosofia dell'assoluto vuole concorrere alla riformulazione di un moderno – complesso e fragile – umanesimo e quindi aprirsi all'ambito etico e politico.

Francesca Brezzi

A cura di Maria Teresa Pansera

Pensare il bios

Presentazione di Maria Teresa Pansera

Il contributo della biologia all'antropologia filosofica del '900

Helmuth Plessner

L'uomo come essere vivente

Peter Sloterdijk

L'animale abortito e la "autogenesi" del soggetto

Rossella Bonito Oliva

Immaginazione e sperimentazione. Due casi emblematici: Bolk e Simondon

Franco Bosio

Natura e vita nel pensiero di Max Scheler

Anna Calligaris

Sloterdijk e l'umanismo, tra antropologia e filosofia

Joachim Fischer

Zur Kompatibilität von Biologie und Menschenwürde. Theorie strategien der Philosophischen Anthropologie

Micaela Latini

L'antropologia eretica di G. Anders. Contingenza dell'umano ed eclissi del senso

Paolo Nepi

Jonas e il fenomeno della vita

Maria Teresa Pansera

Natura e cultura nell'antropologia di Arnold Gehlen

Vallori Rasini

Ambiente e organismo.

Plessner, Gehlen e il pensiero biologico di von Uexküll

Giacomo Scarpelli

L'eredità della scimmia



- Editoriale
- Il tema di B@bel**
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

Il bios e la peculiarità dell'umano. Nuove aperture e possibili confronti

Guido Cimino

La specificità dell'umano nella storia delle neuroscienze

Chiara Di Marco

"Corpo io sono e anima". L'ambiguità della biopolitica

Mauro Dorato

Ha senso parlare delle basi biologiche della morale?

Mauro Fornaro

Aggressività tra natura e cultura

Federica Giardini

I neuroni specchio: alcuni antecedenti

Elio Matassi

Il cervello musicale di Mozart. Musica e neuroscienze

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

ALLE RADICI DEL BÍOS

L'uomo si è da sempre posto la domanda sulla propria natura, alla ricerca di quella immagine di sé, complessiva e unitaria, che solo attraverso conoscenze filosoficamente strutturate spera di poter raggiungere. «È molto improbabile che noi, che possiamo conoscere, determinare e definire l'essenza naturale di tutte le cose che ci circondano, di tutto ciò che non siamo, possiamo mai essere in grado di fare lo stesso per noi: sarebbe come scavalcare la nostra ombra»¹. Così si esprime Hannah Arendt riferendosi agli esseri umani come a coloro che si trovano a loro agio nel conoscere le cose esterne e in grande difficoltà quando cercano di conoscere veramente se stessi, come se non fossero in grado di superare una sorta di inafferrabilità, di insondabilità, di impenetrabilità della natura umana più profonda. È quindi molto difficile per l'uomo individuare quegli aspetti che lo caratterizzano, lo identificano e lo differenziano da tutti gli altri viventi, dando così una risposta alla domanda di fondo: esistono elementi specifici ed essenziali che caratterizzano gli esseri umani e senza i quali la loro umanità verrebbe meno?

Già Kant arrivò a far convergere le sue tre domande, «Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa mi è lecito sperare?», nella domanda conclusiva che le comprende tutte: «Che cosa è l'uomo?». Tuttavia Foucault ha sostenuto che solo a partire dal secolo XVIII si è cominciato a porre in occidente questo genere di domande, in particolare con la nascita delle cosiddette scienze umane; ed è giunto ad affermare che «l'uomo è un'invenzione recente»². Bisogna poi tener conto, in particolare dopo la rivoluzione darwiniana, della prospettiva naturalistica e biologica del tutto nuova con cui si è affrontato il problema antropologico, fino allo straordinario sviluppo attuale delle neuroscienze. In sostanza non esiste più nessun aspetto o elemento umano, sia esterno che interno, visibile o invisibile, che non sia oggetto di minuziose analisi, indagini, osservazioni.

Il riferimento alla biologia diviene quindi un motivo fondamentale per cercare di dare una risposta alla questione del vivente, divenuta essenziale per gli studiosi del XX secolo. Tutto ciò si manifesta nella espressione di Plessner che attribuisce ad ogni epoca la “propria parola redentrice”.

1 H. Arendt, *The Human Condition*, University Press, Chicago 1958; tr. it. *Vita activa. La condizione umana* (1964), Bompiani, Milano 1991³, pp. 9-10.

2 M. Foucault, *Les mot set les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; tr. it. *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967, p. 13.

«La terminologia del XVIII secolo culmina nel concetto di Ragione, quella del XIX nel concetto di Evoluzione, l'attuale nel concetto di Vita. Ogni epoca indica in questo modo qualcosa di diverso. La Ragione mette in risalto ciò che è senza tempo e vincola ogni cosa; l'Evoluzione ciò che diviene e si sviluppa senza sosta; la Vita il gioco demoniaco e la creazione inconsapevole. Eppure tutte le epoche vogliono catturare la stessa cosa, e usano il significato delle parole come un mezzo, se non come uno schermo, per rendere visibile quell'ultima profondità delle cose senza la cui consapevolezza ogni impresa umana rimane priva di uno sfondo e di un senso»³.

Il *bios*, la vita diviene quindi il concetto rappresentativo del XX secolo, una formula vincente in cui molti intellettuali dell'epoca trovarono il punto di partenza per rendere conto dell'essere umano e della sua complessità. «In questa parola l'epoca sente la sua peculiare forza, il suo dinamismo, la sua giocosità, la sua gioia per il demoniaco nel futuro sconosciuto; e la sua particolare debolezza, la sua carenza di originarietà, di dedizione, di capacità di vivere»⁴.

Di fronte alla crisi dell'idealismo vi furono due diverse reazioni: o si cercò di ristabilire la ragione in stretto collegamento con le scienze della natura, come nel neokantismo e nell'empirismo logico; o ci si affidò a questa categoria piena di contrasti, la "vita", presentata come il nuovo e immanente strumento che, opponendosi al rigore del dogmatismo razionalistico e alla rigidità del positivismo meccanicistico, collocava nella pienezza e nelle potenzialità del vitale la dimensione più originaria della filosofia. Già Schelling aveva introdotto la volontà che, in quanto libertà e spontaneità dell'agire, si opponeva al determinismo della natura e alla necessità del diritto. Schopenhauer nei due concetti di volontà e rappresentazione evidenzia la distinzione tra la capacità rappresentativa dell'intelletto e l'immediatezza fenomenica dell'esperienza. Nietzsche poi sottolinea l'irriducibilità del vivente alle leggi fisico-chimiche per permettere alla vita di andare oltre se stessa e incrementare la propria potenza. Diversa è la posizione di Bergson, secondo il quale per comprendere i processi evolutivi occorre riferirsi ad una forza detta "slancio vitale" che è in grado di condurre la materia verso mete superiori continuamente rinnovate.

Questa situazione in cui si venne a trovare il pensiero filosofico rappresentò una sfida per quei pensatori che non accettarono la dicotomia tra filosofia della ragione e filosofia della vita, ma cercarono di tenere insieme entrambi i modi di intendere e descrivere l'uomo. Delusi dal crollo dell'idealismo, ma al tempo stesso affascinati dalle filosofie della vita, essi cercarono di riportare la categoria di spirito all'interno della categoria di vita, riannodando i fili di un discorso che implicava una nuova impostazione della filosofia.

Ponendosi in questa prospettiva, un gruppo di filosofi e di scienziati tedeschi nella prima metà del '900 hanno tentato di analizzare l'uomo in prospettiva biologica, sia per differenziarlo dall'animale, ricercandone così la specificità, sia per ricomporre in unità

3 H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, De Gruyter, Berlin 1928, ora in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura di G. Dux/O. Marquand/E. Ströker, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980-85, tr. it. a cura di V. Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati-Boringhieri, Torino 2006, p. 27.

4 Ivi, p. 28.

la scissione tra elemento organico ed elemento spirituale, tra corpo e psiche, tra natura e cultura, in quanto la difficoltà di dare un senso a questa duplice essenza è stata avvertita da una parte del pensiero occidentale. Ci riferiamo non solo a quegli autori considerati a tutti gli effetti come filosofi, quali Scheler, Gehlen, Plessner, Jonas, Anders, Sloterdijk, ma anche a quei biologi che hanno strettamente dialogato con loro, come Bolk, Portmann, Versluys, Uexküll, von Weizsäcker.

La svolta “verso il mondo della vita”, la “svolta verso la natura” sono compiute da questo gruppo di “antropologi-filosofi” contemporanei, che cercano di abbandonare un’astratta e dualistica visione dell’uomo per una nuova immagine di un essere collocato nel suo concreto mondo naturale, sociale e culturale. «Fu proprio la *posizione particolare* di questo “animale” che ha fantasia, agisce e lavora, e che “sa dire di no”, di questo specialista della non-specializzazione, che vuole nello stessa misura svelarsi e nascondersi, a divenire il tema centrale di tutto il gruppo»⁵.

S’identifica in tal modo una corrente filosofica che si caratterizza per un’evidente attenzione rivolta alla questione antropologica e che imposta in modo nuovo il problema-uomo, cercando di dare ad esso una risposta attraverso innovativi indirizzi di ricerca che comportano un più stretto legame con le scienze e non attraverso una logica deduzione da sistemi filosofici già costituiti. Questa esigenza connota la specificità dell’antropologia filosofica contemporanea, la quale da un lato avverte la necessità di ricomporre un’immagine globale dell’uomo attraverso una sintesi filosofica, ma dall’altro non può ignorare i risultati delle indagini scientifiche e i continui progressi da esse compiuti. «Si potrebbe dire che l’antropologia filosofica è una riabilitazione dell’idea di microcosmo alla luce delle condizioni della modernità» (Fischer).

Da questo retroterra culturale prende le mosse la prima parte del nostro tema, “Il contributo della biologia all’antropologia filosofica del ’900”, con scritti che analizzano i rapporti molteplici e le diverse intersezioni tra alcuni filosofi interessati alle scienze e le ricerche dei biologi che analizzano la sfera umana. Se per Darwin l’uomo conserva nella sua struttura corporea il segno indelebile della sua origine da una forma inferiore e quindi non può rifiutare quell’eredità che i primati gli hanno trasmesso (Scarpelli), alquanto diversa è la posizione di altri scienziati e filosofi, che nei primi decenni del ’900 si sono concentrati sullo studio dell’articolazione della vita umana, del rapporto corpo/psiche in interazione con l’ambiente circostante.

Max Scheler fu il primo a cercare di fondare un’antropologia filosofica su basi biologiche e quindi ad aprire le porte al dialogo e alla collaborazione tra scienziati e filosofi. Egli è riuscito a delineare una fisionomia umana unitaria e coerente, cercando di realizzare un’aggregazione e una sintesi delle conoscenze settoriali e parziali che provengono dalle diverse scienze empiriche dell’uomo. Per Scheler l’inorganico, il materiale non può essere conosciuto indipendentemente dalla natura vivente; materia e vita operano in un’indissolubile sinergia, ma la comprensione dei fenomeni vitali esige modelli diversi da quelli meccanicistici dell’evoluzionismo, in quanto l’essere umano è radicato nelle stesse sorgenti istintuali ed emozionali della vita. La filosofia della conoscenza, perciò, affonda

5 K.S. Rehberg, *L’antropologia filosofica dal primo dopoguerra agli anni quaranta e in prospettiva odierna*, in «Iride», 2003, n. 39, p. 270.

le sue radici in una metafisica della vita, dove il *Geist* e il *Drang* giocano il loro ruolo dialettico in un reciproco incontro/scontro alla ricerca di un'ultima armonia (Bosio).

Anche per Jonas la teoria evoluzionistica, come descrizione di tutti i passaggi in cui si realizza la grande catena dell'essere, non è sufficiente da sola a rendere comprensibile la totalità del divenire, a spiegare il senso di quel processo che si conclude con il salto dalla materia alla vita. Ed è proprio attraverso la riflessione sulla categoria di vita che Jonas cerca di fondare una nuova ontologia come base dalla quale dedurre l'imperativo etico di una nuova responsabilità per l'uomo della civiltà tecnologica (Nepi).

In questa prospettiva acquista un valore paradigmatico la teoria di Lodewijk Bolck, il quale, partendo dagli studi di anatomia, giunge a formulare l'ipotesi della "neotenia" o prolungamento dello stato fetale, attraverso cui definisce la costituzione propria dell'uomo. L'importanza di questi studi, ma anche delle più o meno coeve indagini di Adolf Portmann sullo sviluppo umano e sulla conseguente "tipicizzazione della prematurità", di Otto Schindewolf sulla "proterogenesi" e di Jakob von Uexküll sulla correlazione tra organismo e ambiente, rappresenta la cifra su cui si basano le indagini di molti antropologi-filosofi del tempo, volte a studiare l'essere umano nella sua globale complessità, superando però sia le concezioni dell'evoluzionismo classico sia i riferimenti a principi spirituali o a differenze ontologiche e di essenza.

Arnold Gehlen si riferisce agli studi dei biologi del suo tempo per avvalorare la sua personalissima concezione di una linea evolutiva parallela a quella dei primati, che conduce direttamente all'uomo e segue un percorso che conserva il carattere primitivo, ancora fetale, arcaico, non specializzato degli organi e delle funzioni, ma che sviluppa enormemente le facoltà psichiche, consentendo un adattamento a molteplici ambienti (Pansera).

Helmuth Plessner, da parte sua, considera von Uexküll come uno dei fondatori della biologia intesa come "scienza del comportamento dell'essere vivente". Nell'ottica della reciprocità tra organismo e ambiente, si realizza un "mondo funzionale" specifico di ogni vivente: il senso del mondo esterno si determina sulla base delle necessità del soggetto e quindi dell'interrelazione che si stabilisce con l'ambiente. Ma ciò che più interessa Plessner, all'interno di questa interazione reciproca, è il configurarsi di due modalità di azione, una passiva e l'altra attiva, su cui basa la distinzione tra la "forma aperta" e la "forma chiusa": la prima è rappresentata dal regno vegetale, la seconda da quello animale. All'interno di quest'ultima il "grado umano" costituisce il livello più elevato della "legge posizionale", la riflessività totale che viene raggiunta esclusivamente dall'uomo, il quale può prendere le distanze da sé e mettere fine al dominio incontrastato della "centralità" (Rasini).

Gilbert Simondon, inoltre, stabilisce una stretta relazione tra memoria genetica, individuo e comunità, che interagiscono in ogni possibile configurazione dell'uomo. Egli rivede la teoria bolckiana in direzione di una maggiore plasticità e diversificazione dell'individuazione umana, rifacendosi all'energia potenziale dell'uomo, basata sulla duttilità e sulla plasticità cerebrale, sostenute da Portmann (Bonito Oliva).

Günther Anders e Peter Sloterdijk, infine, si oppongono entrambi alle premesse dell'antropologia filosofica, in quanto, essendo la contingenza la cifra che l'esistenza dell'essere umano, niente giustifica quello statuto privilegiato che l'antropologia filosofica fino ad ora voleva attribuirgli (Latini).

Sloterdijk vuole scrivere una nuova antropologia che renda testimonianza di ciò che

l'uomo è realmente, senza incorrere negli errori di quei filosofi che presuppongono una certa immagine dell'uomo e poi cercano di verificarla con l'aiuto delle scienze. L'idea di fondo è l'irrisolta natura dell'uomo, che non si è mai liberato della sua componente bestiale, ma ha sempre cercato di "addomesticarla" attraverso ritorni all'umanismo, alla *Lichtung* heideggeriana ed anche all'umanesimo classico. Sloterdijk, invece, cerca di stabilire quali siano le condizioni fisiche, neurologiche e tecniche che possono portare a pianificare l'evoluzione umana alla luce di un suo particolare concetto di *humanitas*, secondo cui l'uomo non sarebbe che il prodotto di tecniche di "addomesticamento", di addestramento e di educazione altamente selettive. Oggi si può addirittura ipotizzare che una nuova tecnologia possa arrivare a pianificare e a progettare le caratteristiche dell'umanità, fino al punto di cancellare il fatalismo e la causalità e di sostituirli con la nascita opzionale e la selezione prenatale (Calligaris).

Negli ultimi anni, infatti, la filosofia si è confrontata con una soglia antropologica che investe direttamente non solo la categoria di "individuo", elaborata dalla modernità, ma anche la nozione stessa di "umano", che accompagna sin dalle origini la vicenda dell'umanismo occidentale. L'uomo risulta essere "antiquato" sotto molteplici aspetti: rispetto alla potenza della tecnica, in rapporto alla quale sembra aver accumulato notevoli ritardi; rispetto alle forze incontrollate che lo muovono (il potere, l'economia, le pulsioni "acquisitive o identitarie", i fondamentalismi, i vincoli della tecnopolitica); rispetto alla tecnologia che lo "abita" (organi artificiali o *chips* impiantati direttamente nel corpo umano); rispetto alla scoperta del genoma umano, che ha trasformato radicalmente l'immagine del nostro organismo in una sorta di "testo codificato". Fino a che punto, quindi, deve spingersi la revoca dei principi portanti dell'antropocentrismo umanistico? Sono ancora pensabili un'etica e una politica dopo il venir meno delle classiche distinzioni tra naturale/artificiale, corpo/mente, libero arbitrio/determinismo, autonomia/eteronomia?

Per rispondere a questi interrogativi, nella seconda parte "Il *bíos* e la peculiarità dell'umano", il discorso si amplia verso altre prospettive che lo arricchiscono e lo articolano anche rispetto ad alcune tematiche di grande attualità, come lo sviluppo delle neuroscienze e i loro rapporti con la tipicità propriamente umana (per esempio nella musica e in talune manifestazioni dell'affettività e del riconoscimento) ed anche la questione del *bíos* nella sua relazione con gli eventi socio-politici che più hanno scosso le nostre coscienze.

La storia degli studi sul sistema nervoso e delle riflessioni sul rapporto mente-cervello (Cimino) serve di base per affrontare le problematiche in cui filosofia e scienza interagiscono proficuamente per cercare di dar conto di alcuni aspetti propriamente umani del comportamento, fino a fondare una "neurocultura" in cui la comprensione dei processi cerebrali lancia un ponte tra le scienze naturali, che guardano al mondo fisico, e le scienze umane rivolte alla sfaccettata natura della nostra esistenza. Possiamo, quindi, ricercare i fondamenti neurobiologici dell'etica (Dorato) e dell'aggressività (Fornaro), oltre a individuare nell'attività musicale (Matassi) una finestra privilegiata sull'organizzazione cerebrale di comportamenti peculiari della natura umana.

Le moderne tecniche di neuroimmagine, come la risonanza magnetica funzionale o la tomografia ad immissione di positroni, che durante lo svolgimento di funzioni mentali consentono di identificare, momento per momento, le millimetriche strutture cerebrali coinvolte, cominciano a delineare nel nostro cervello i circuiti dedicati al riconoscimento

affettivo, come nel caso dei neuroni specchio (Giardini), o all'esperienza musicale. Nei neonati, durante l'ascolto musicale, si attivano precise strutture del cervello, ed anche nelle madri, di fronte all'immagine del figlio, si evidenziano determinate aree cerebrali preposte all'empatia relazionale ed emotiva, mentre le stesse aree non si attivano nelle madri anaffettive.

Queste tematiche sono di particolare interesse e stimolo per i filosofi, in quanto il problema del *bios* rimane al centro di tutte le traiettorie etiche e politiche del nostro tempo. Il concetto stesso di bio-politica (Di Marco), nel suo duplice riferimento alla vita e al vivente da una parte e al loro governo dall'altra, si estende dalle discipline medico-biologiche fino ai più recenti sviluppi della politica, volti ad ottenere la gestione del patrimonio genetico di uomini, animali e piante. L'uomo, stretto tra dimensione biologica e spazio politico, si trova a dover fare i conti con le nuove possibilità tecnico-scientifiche di manipolazione genetica e biotecnologica, le quali permettono di gestire, amministrare e controllare il corpo, la vita e la morte.

Le moderne tecnologie, dunque, non sono più rivolte soltanto verso il dominio della natura esterna, ma anche verso la manipolazione della natura umana, della stessa sfera del *bios*. La vita umana è un ibrido tra *physis* e artificio, tra natura e cultura. Scienza e tecnica mettono oggi a grave rischio il nostro legame con la natura, minacciato dall'incontrollata espansione di sempre nuove e più invasive tecnologie. L'uomo «sembra posseduto da una sorta di ribellione contro l'esistenza umana come gli era stata data, un dono gratuito proveniente da non so dove, che desidera scambiare, se possibile, con qualcosa che lui stesso abbia fatto»⁶. Nascita e morte, che apparivano come due limiti non valicabili dell'esistenza umana, possono essere modificati da interventi della scienza, che cerca di sostituirsi alla natura nel prolungare o abbreviare la vita e nell'impedire o permettere la nascita. L'uomo, descritto da Sofocle come l'essere più inquietante, nel senso di colui che esercita la violenza per uscir fuori dai limiti che la natura gli impone e piegarla così alle sue necessità e ai suoi progetti, sembra ormai in grado di liberare il *bios* umano dai limiti della *physis*. Di qui la necessità per i filosofi, che si occupano di antropologia, ma anche di etica e di politica, di ricercare la possibilità di una "riconfigurazione" dell'umano, in cui si mantenga l'equilibrio tra l'aspetto artificiale (cultura e tecnica) e quello naturale (*physis*), entrambi costitutivi del *bios* umano ed indispensabili per vivere bene, per condurre un'esistenza fornita di qualità etica.

6 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 2.

*Il contributo della biologia
all'antropologia filosofica del '900*

Helmuth Plessner

L'UOMO COME ESSERE VIVENTE¹ (1967)

La formulazione del tema può essere fraintesa. La mia analisi non riguarda dati di fatto anatomici, fisiologici o paleontologici, non riguarda cioè quei dati di fatto che inseriscono il fenomeno umano nel mondo fisico. Piuttosto, voglio tentare di mettere in rapporto le caratteristiche che gli danno la possibilità di distinguersi da tale mondo e di considerarsi, di fronte a esso, un essere spirituale. Se nondimeno cerco di cogliere biologicamente questa posizione particolare, di rappresentare il monopolio della natura umana come non-natura (*Un-Natur*) naturalmente condizionata, non professo alcun tipo di biologismo, né combatto contro qualche forma di spiritualismo. Cerco di evitare entrambe le interpretazioni, per cogliere coerentemente la singolare pluridimensionalità del fenomeno umano, senza uniformarla in favore dell'alternativa monista o di quella dualista. Non cerco alcuna riduzione, sia essa sul piano del comportamento o di quello dell'esistenza, bensì l'ambito più ampio per l'esposizione delle possibilità umane. E l'ambito è quello dell'uomo come vivente.

Innanzitutto l'uomo è un essere parlante. Il linguaggio non si esaurisce nella comunicazione, che conosciamo anche presso le api e le formiche, nei delfini e verosimilmente in tutti gli animali a vita sociale, le cui forme di segnalazione e di intesa ci sono ancora per lo più sconosciute. Come l'eccitazione e l'espressione, la concomitante eccitazione del partner siano reciprocamente connesse mediante l'espressione e la segnalazione, come l'una componente condizioni l'altra, è probabilmente soggetto a grande variabilità e non deve essere interpretato in maniera antropomorfa, cioè secondo la particolare struttura della comunicazione linguistica.

Parlare è anzitutto dire, cioè dire qualcosa. Perché gli animali non parlano? Humboldt risponde: perché non hanno nulla da dire. Già Aristotele lo sapeva, nel definire l'uomo *zoon logon echon*. *Logos* è stato tradizionalmente tradotto con "ragione"; in latino con "ratio", ma il termine lascia chiaramente intravedere il suo legame con *legein* (dire, parlare). E nella lingua olandese questo legame è espressamente mantenuto: la ragione infatti si chiama

1 H. Plessner, *Der Mensch als Lebewesen. Adolf Portmann zum 70 Geburtstag*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980-85, vol. VIII, pp. 314-327. Presentiamo questa nuova traduzione del saggio di Plessner poiché ormai da anni la traduzione comparsa all'interno della raccolta *Filosofi tedeschi d'oggi*, a cura di A. Babolin, il Mulino, Bologna 1967, non è più disponibile.

“Rede”.

Naturalmente, nella facoltà di dire è inclusa la capacità di *astrazione*, che si manifesta nella formazione dei concetti. Gli animali sono capaci di una certa astrazione; ad esempio possono affrancarsi da una singola impressione e cogliere forme, figure e ritmi. La vecchia rappresentazione secondo la quale l'animale sarebbe abbandonato al caos delle impressioni ha perduto ogni credibilità con i progressi delle ricerche sul comportamento. Ma proprio perché è loro negata l'astrazione concettuale che si aggancia alla formazione di parole essi abbisognano di un tipo di orientamento diverso rispetto al tipo di orientamento nell'ambiente in forza dell'articolazione linguistica, il quale in fatto di velocità di reazione, finezza olfattiva, comprensione complessiva è spesso superiore al nostro, e deve esserlo.

Il linguaggio verbale si articola nelle parole e nelle loro serie. Le parole sono perciò da considerare come piccoli ceppi con un nucleo di significato che non è rigidamente fissato e si adatta alle serie, e che tuttavia, nonostante l'elasticità e la dilatabilità, conserva una certa rigidità. Le parole, infatti, vogliono dire qualcosa; esse cioè si riferiscono a una entità isolabile, che può essere verificata sensibilmente oppure no. Il linguaggio verbale ha perciò una struttura granulare. Il singolo granello, la parola, punta verso qualcosa a cui si riferisce. In esso diviene possibile cogliere ciò che chiamiamo obiettivazione, oggettivazione, cosalizzazione. Grazie alla verbalizzazione, la presa sulla cosa intesa guadagna in stabilità e manipolabilità, consentendo la creazione di strutture sintattiche di forma lineare. In tale modo, il parlante non solo ottiene una incomparabile autonomia dalla situazione in cui di volta in volta si trova, ma ottiene altresì autonomia da ogni tipo di legame situazionale, a cui egli, in quanto corpo, è tuttavia consegnato.

Anche gli animali, nel loro ambiente, conoscono il carattere della stabilità e dell'instabilità; si affidano “correttamente” ai mezzi del loro ambiente “naturale”; in un *milieu* non familiare imparano a comportarsi conformemente a ciò che vi si trova. Essi possono e devono padroneggiare un simile genere di adeguamento pratico-abituale alle cose. La pantera si prepara al balzo con una certa valutazione della distanza che la separa dalla sua preda. Gli uccelli trovano il loro nido. Le api riconoscono il posto in cui si trovava il loro alveare, spostato nel frattempo anche di poco. Ma tutto ciò non ha nulla a che fare con l'oggettivazione delle cose dell'ambiente. Certamente equivale a un comportamento adeguato – che ne sarebbe altrimenti degli animali? –, ma non è la stessa cosa. Solo un essere vivente dotato di linguaggio è in grado di oggettivare.

Per inciso, si ricordi che la verbalizzazione, mentre aiuta l'oggettivazione e con ciò l'emancipazione dell'uomo da ogni vincolo situazionale, influenza in maniera contrastante l'espressione umana, cioè le sue esternazioni immediate, come pure il pensiero, reso possibile proprio attraverso la presa di distanza consentita dal linguaggio. La struttura granulare della verbalizzazione, cioè il suo essere consegnata a parole, la cui elasticità, in quanto portatrici di significati, ha pur sempre i suoi limiti, ostacola una stimolazione continua non meno del flusso dei pensieri, delle sensazioni e delle intuizioni che, come ben sappiamo, non si lasciano cogliere in parole, benché al medio della verbalizzazione siano debitori. Anche gli animali sono stimolati da paura, ostilità, spavento, gioia, simpatia, brama. Ma la profondità del sentimento, ad esempio nell'amore o nell'odio, si forma solo dove le stimolazioni trovano il mezzo di contrasto del linguaggio verbale. Nulla contro la genialità di questo strumento; ma esso è tale da richiedere di essere amministrato, e anche

al miglior maestro in quest'arte impone una camicia di forza, lo imprigiona in trappole, gli pone limiti, al di là dei quali può accennare, se mai, tacendo. Il dicibile getta l'ombra dell'indicibile. Ogni lingua è una grata attraverso le cui sbarre, come prigionieri, guardiamo un fuori illusorio. Ogni traduzione è un tradimento dell'originale: «traduttore traditore»².

L'etologia si è sforzata di documentare una forma di linguaggio verbale quanto meno negli antropoidi, ma non è mai giunta al di là della determinazione di un inventario di suoni specifici. Diversi studiosi³ hanno intrapreso la via sperimentale, quella cioè di allevare piccoli di scimpanzé e piccoli d'uomo nello stesso *milieu* al fine di individuare i limiti dell'influenzabilità tramite lo sviluppo umano. Ne è risultato che il piccolo d'uomo, già molto presto, gioca con suoni che lui stesso produce; mentre il piccolo scimpanzé non barbuglia mai e non giunge mai alla formazione autonoma di parole, che invece nell'uomo inizia intorno all'anno e mezzo. Soprattutto in un *milieu* familiare, divenuto familiare anche acusticamente, il cucciolo di scimpanzé reagisce a semplici parole che fungono da segnale. Ma oltre questo stadio non si è andati. L'ecolalia, la capacità di riprodurre per imitazione i suoni uditi e di giocare con essi, gli manca; non dispone cioè di quel circuito acustico interiore tra suoni uditi e prodotti in cui già Herder ipotizzava l'origine del linguaggio. D'altro canto, in alcune specie di uccelli (ad esempio pappagalli, merli) questa ecolalia è nota. Sarebbe totalmente sbagliato vedere la chiave del problema dell'origine del linguaggio nella scoperta della valenza motoria dei suoni uditi; ma a questo riguardo il precoce barbuglio del bambino e l'assenza di un simile gioco vocale nel piccolo di scimpanzé sono tuttavia differenze significative. Ad ogni modo, la linguistica ha da lungo tempo messo il problema delle origini *ad acta*. L'origine della verbalizzazione rimane oscura, poiché essa è equivalente alla simbolizzazione, che s'incontra ovunque qualcosa possa essere preso per qualcos'altro, per qualcosa che esso stesso non è ma significa. Una sirena o un richiamo indicano un pericolo minaccioso o la disponibilità del partner all'accoppiamento, ma non li "significano". Dire significa accennare a qualcosa, non semplicemente indicare o segnalare. Si realizza sempre e soltanto in un modo particolare, cioè attraverso parole e costrutti verbali che ci vincolano a una sintassi e a uno spazio linguistico categoriale. Ma questo vincolo è al contempo il modo in cui l'uomo diviene libero.

Anzitutto – cominciamo così – l'uomo è un essere parlante. Grazie a questa facoltà, egli può risparmiarsi molte prestazioni corporee. Il linguaggio virtualizza e rimpiazza l'azione corporea in una quantità difficilmente calcolabile di casi. Per questo si può parlare a ragione di un principio di eliminazione degli organi⁴, che naturalmente dipende dalla cerebralizzazione specificamente crescente dell'uomo. Al contempo, egli rimane però in mille modi legato all'azione corporea, a cui ora si aggiunge una illimitata capacità di manipolazione – per questo è decisivo lo scoprimento del campo occhio-mano grazie

2 In italiano nel testo.

3 Si vedano le ricerche dei coniugi K.J. e C. Hayes, *The Cultural Capacity of Chimpanzee*, in G.W. Lasker (a cura di) *Human Biology. A Record of Research*, Wayne State University Press, Detroit (Michigan) 1954, pp. 288-303; e di J.J. Buytendijk, *Mensch und Tier. Ein Beitrag zur vergleichender Psychologie*, Rowohlt, Hamburg 1958; tr. it. *Psicologia umana e psicologia animale*, Garzanti, Milano 1962.

4 Cfr. P. Alsborg, *Das Menschenrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung*, Sybille Verlag, Dresden 1922.

alla stazione eretta – poiché egli concepisce il suo corpo come uno strumento e ne trae una capacità di modulazione motoria affatto singolare. Anche per questo l'uomo spezza gli ostacoli posti all'animale, al quale può essere superiore nelle molteplici possibilità di movimento caratteristiche della sua specie. Naturalmente, per qualunque organismo dotato di movimento autonomo si presuppone un comportamento di strumentalizzazione del proprio corpo. Nell'uomo, tuttavia, questo stesso comportamento diviene un mezzo, poiché egli si coglie anche come un tutto “dall'esterno”. Così come usa e guarda il proprio linguaggio come un mezzo – attraverso la sua griglia – manipola il proprio corpo e al contempo si comprende attraverso esso.

Forse il lettore si è stupito di non avere sinora sentito nominare la coscienza e che si sia parlato delle capacità linguistiche e motorie dell'uomo senza alcun riguardo per la sua autocoscienza. Di fatto, l'uomo – l'unico tra gli esseri sulla terra, secondo Kant – può dirsi un “io”; ma quale effetto abbia per lui come essere vivente questa possibilità di un punto interiore, con i concetti di coscienza e autocoscienza viene piuttosto nascosto che svelato. Il bambino scopre la propria egoità relativamente tardi, si chiama con il proprio nome e si separa dal suo ambiente umano e cosale solo gradualmente, riesce inoltre solo lentamente a distinguere tra persone e cose inanimate, così che in genere si ha l'impressione che proprio al piccolo egoista – che sperimenta sé, e ovviamente anche il proprio ambiente, come centrato su se stesso – si nasconda la prospettiva dell'io. La prospettiva dell'io e l'egocentrismo non hanno pertanto, almeno in questa fase, niente a che fare l'una con l'altro. Si potrebbe piuttosto dire che *la scoperta dell'egoità toglie all'egocentrismo la sua innocenza*. La compattezza del correlare tutto a sé viene in senso proprio crivellata. L'“io” è un'apertura verso l'“interno”.

Senza dubbio si tratta di un'immaginaria apertura a un aspetto interiore privo di luogo, che tuttavia ci permette di comprendere il termine “qui” con una precisione incredibile. Dove sono “io” non può essere nient'altro. “Io” sono nel punto zero, a partire dal quale tutto, anche il mio corpo, si trova “là”, vicino o lontano. Poiché occupo il qui, vivo il mio corpo come un rivestimento, o me stesso in esso come in un fodero. In questo modo ottengo da esso una distanza che è risparmiata all'animale. Il carattere rigido delle reazioni animali – penso qui al combattimento tra lo spadaccino e l'orso descritto nel *Marionettentheater* di Heinrich von Kleist⁵ – si fonda sul fatto che l'animale è una cosa sola con la propria corporalità. L'animale è la propria corporalità e la “ha” solo in rapporto a specifiche esigenze motorie, come nella cattura della preda o nel superamento di difficoltà insolite. Su questo si fonda la limitata motricità, connessa alla relativa specie. La strumentalità delle sue possibilità motorie non gli si presenta neanche quando le utilizza. Per l'uomo le cose stanno altrimenti: per via della sua sistemazione in un fodero, del suo essere inserito in un corpo, questo è per lui il mezzo immediatamente disponibile, lo strumento su cui suona.

Con lo sviluppo dell'egoità si dà poi la *riflessività*, che con riguardo al vivere comune dell'uomo è stata denominata «reciprocità delle prospettive» (Theodor Litt). Ogni io ne ha un altro a fianco o di fronte. Anche a partire da qui l'egocentrismo primitivo viene minato.

5 H. von Kleist, *Aufsatz über das Marionettentheater*, in «Berliner Abendblätter», 1810, tr. it. di L. Traverso, *Il teatro delle marionette*, il nuovo melangolo, Genova 2005.

Nell'altro l'uomo esperisce l'altro da sé, "perché" egli è anche l'altro. Questo non significa un'identificazione con esso – benché la cosa venga con ciò resa possibile –, ma una semplice peculiarità del vivere comune, radicata nella egoità. Solo gli uomini possono stare insieme in questo senso dato dalla reciprocità delle prospettive. Le comunità animali, le compagnie e i legami di singoli individui sono presumibilmente così diversi, nella stabilità e nella fuggevolezza (a prescindere dal condizionamento istintuale e dalla rispettiva dipendenza da specifici fattori ormonali), perché manca loro l'elemento di mediazione e distanziamento della riflessività. Solo questo rende possibile la relazione con se stessi. Se ciò manca, come negli animali, non si dà alcuna identificazione con la propria immagine speculare. Tentativi di rispecchiamento eseguiti con pesci, cani e anche scimpanzé mostrano chiaramente o l'indifferenza dinanzi all'immagine nello specchio o reazioni specifiche come in presenza del partner della stessa specie. I resoconti dei coniugi Hayes secondo i quali un piccolo di scimpanzé allevato nella loro famiglia avrebbe tentato di estrarsi un dente con una pinza dinanzi allo specchio, testimoniano a favore della conoscenza della propria immagine; ma non sono confermati. Naturalmente, l'animale avrà visto una situazione simile e tentato di imitarla. Non si può desumere da questa osservazione casuale se sia stata la sua immagine o soltanto la superficie dello specchio come accessorio a guidare il complesso dell'intera situazione. D'altro canto, anche nell'uomo, nei casi di spersonalizzazione, è nota la demolizione della capacità di riconoscersi allo specchio. Nonostante ciò, lo specchio non deve sempre sembrare una parete dietro la quale guardare, come accade alle scimmie.

Riflessività e interiorità, cioè l'essere nella propria corporalità, sono radicate nell'egoità dell'essere vivente uomo. Egli perciò ha un doppio rapporto con la propria esistenza fisica: è un esistente e ha un'esistenza. Egli la vive, una cosa che si può certo supporre anche per ogni animale. Questo non ha però nulla a che fare con il "come ci si sente". La propria corporalità viene vissuta con piacere, dolore, soddisfazione, gradevolezza. Ma, ad ogni modo, queste modalità mediali si rovesciano nell'uomo nelle modalità specifiche dell'avere un corpo, ovvero dell'essere posseduti dal corpo. Anche questo rovesciamento, che rappresenta il presupposto per qualunque genere di dominio del proprio corpo, è familiare agli animali. Ma per essi non ci si separa dal relativo legame con un determinato motivo. Solo per l'uomo il mutamento dovuto all'avere il corpo diviene disponibile; gli si rivela la strumentalità della propria corporalità così data.

Come strumento, il corpo si presenta da fuori, cioè un'immagine motoria precede la rispettiva coordinazione motoria come suo progetto. Questo essere qualcosa di esterno a se stesso, se così si può dire, questo sapere di avere un lato esterno potrebbe avere avuto conseguenze antropologicamente significative nel bisogno di ornamenti e abbigliamento. Il divenire dell'uomo e la consapevolezza della sua nudità sono ormai strettamente uniti. Come sostiene il fenomenologo della religione van der Leeuw: nell'abito sta tutta l'antropologia. Come terzo carattere della corporeità umana, alla riflessività e all'interiorità appartiene l'*esteriorità*.

Il ruolo della strumentalità è decisivo per l'esistenza fisica dell'uomo: ciò significa che egli raggiunge sempre la condizione di usare il proprio corpo come un mezzo, di suonare con e su di esso. In un certo modo invita a questo l'affrancamento del campo occhio-mano. Esso è il campo operativo *par excellence*. Agiamo principalmente con le mani, sotto il controllo "avveduto" degli occhi. Gli utensili primitivi erano mezzi per la mano, strumenti

per gettare, battere, raschiare; il ricorso ai piedi a scopo strumentale (come il verricello a pedale) non sembra essere stato sentito con urgenza. Se ne ha bisogno, appunto, per la posizione eretta.

Un essere che si serve della strumentalità, che si vive – ovvero vive il proprio corpo – come involucro e utensile, deve essere considerato in rapporto a un completamento, a una correzione di questa situazione; si tratta del completamento di una incompiutezza cresciuta con lui, che ormai costituisce un'involontaria espressione proprio della singolare condizione che lo vede inserito in un fodero, dinanzi alla propria corporalità. Perciò l'uomo si costruisce dei mezzi artificiali, si può tranquillamente dire delle protesi, delle integrazioni per le mani, le braccia e le gambe, ma costruisce anche surrogati autonomi che ormai non lasciano più intravedere la loro parentela con la costituzione corporea. Attraverso la capacità di oggettivazione, il Proteo delle protesi scopre le possibilità latenti che si trovano nel ruzzolare di una pietra, nella flessione di una canna che tende a ritornare alla sua posizione di partenza, nella trazione dell'acqua e in mille altre occasioni.

Un essere naturale così esposto, proprio perché fatto per provare simili cose, ha bisogno di un periodo di preparazione a partire dalla prima gioventù. Adolf Portmann ha il grande merito di avere chiaramente determinato per primo, dal punto di vista biologico, il carattere di questo periodo di preparazione. Nonostante la gestazione molto lunga, l'uomo viene al mondo un anno in anticipo; certo, in grado di sopravvivere, ma per quanto concerne la capacità di camminare eretto e di parlare ancora inetto. Dopo la nascita, egli attraversa ancora una fase di sviluppo extrauterino in contatto diretto con il mondo esterno. Durante questo «anno prematuro extrauterino» impara a dominare la situazione strumentale a cui la natura lo ha chiamato: l'andatura eretta e la parola. Entrambe le funzioni si sviluppano soltanto nel contatto esterno con le impressioni sensibili che il corpo materno non offre: luce, rumore, forme spaziali, ostacoli estranei, collisioni inaspettate.

L'organismo umano deve divenire un "sé"; questo suona molto spirituale e induce subito a profonde speculazioni (del resto, del tutto a ragione), qui però significa solo che deve crescere nella sua propria strumentalità. La nascita prematura spontanea è uno stratagemma della natura per portare al mondo un essere proveniente dall'animalità e offrirgli la sua esile *chance* di capacità vitale e di sopravvivenza. Nei vertebrati superiori conosciamo anche periodi di gestazione lunghi, e il piccolo non può essere in grado di fare tutto ciò che gli è richiesto, come ad esempio fanno gli uccelli, che anzitutto devono imparare a volare. Ma il processo di maturazione extrauterino del sistema nervoso centrale, l'apprendimento della deambulazione su due gambe e il linguaggio parlato sono indice di una posizione particolare dell'uomo. Le prestazioni che compie grazie alla stazione eretta, che negli antropoidi è solo momentanea, e grazie al linguaggio, lo collocano infatti su di un piano non più accessibile agli animali. Su questo piano più elevato egli rimane tuttavia un invalido; come dice Herder: l'invalido quanto alle sue forze superiori. Il potere a lui concesso include la capacità di giungere ovunque a dei limiti che, pur essendo sotto molti aspetti differibili, non sono totalmente eliminabili. L'uomo sa di essere mortale, e coglie la sua incapacità e la sua debolezza nel linguaggio e nel pensiero, nel dovere e nella disposizione, in ogni relazione con i suoi simili. Non essere all'altezza e pretendere da se stesso, sforzarsi e affaticarsi è evidentemente il segno di questo rischio, a cui non può fare fronte biologicamente, che l'uomo ha dovuto accettare da quando il creatore è stato così

lungimirante o la natura così spavalda da generarlo.

Ad ogni modo, con la comparsa dell'io si stabilisce una forma posizionale che può e deve essere visibile al suo centro e pertanto non riposa più in se stessa. Ha il proprio baricentro fuori di sé, perciò parlo di forma posizionale eccentrica. Ciò include la posizione monopolistica dell'uomo come *animal rationale* e *zoon logon echon*, perché ragione, giudizio, oggettivazione, linguaggio parlato divengono possibili solo grazie all'essere fuori di sé di questo tipo di vivente.

A questo punto occorre rilevare che questa analisi della forma esistenziale umana è indipendente da costruzioni evoluzionistiche; tanto che io metto un punto interrogativo sulla posizione culminante della forma dell'uomo (e sulla provvisoria formazione finale del mondo organico), non messa in discussione né dalla teologia né dall'evoluzionismo. Non mi associo ai finalisti creazionisti né ai teorici materialisti. Io non tento di rispondere alla questione se l'uomo – in quanto essere che giunge a se stesso, crea o scopre un mondo spirituale (una noosfera, per dirla con Eucken o Teilhard de Chardin) – sia il fine previsto e misterioso della vita o del cosmo intero, oppure solo un passo falso del mondo organico, una ragazzata della crescita delle forme organiche dovuta allo scatenarsi di forze e mutazioni. La mia analisi non ha niente a che fare con tutto ciò. Certo, prendo distanza dalla viltà della metafisica, che parla della vita ma chiude gli occhi dinanzi all'ambito biologico cui appartiene l'esistenza umana, di solito con la nota e logora scusa, presa dal fondo parlato dell'idealismo, che l'uno e l'altra non abbiano niente a che fare tra loro. Ma allo stesso modo evito il consapevole abbassamento di livello del behaviorismo divenuto tardivamente di moda anche nella letteratura tedesca, il quale applica concetti dell'indagine sul comportamento (acquisiti a buon diritto) alla modalità esistenziale umana al fine di darsi un'aria di scienza specializzata, biologicamente esatta, e fare come se avesse spogliato definitivamente il “caso uomo” delle sue difficoltà filosofiche.

L'elaborazione della storia dell'origine dell'uomo, naturalmente, invita a riconoscere nel suo linguaggio, nella sua mimica e nella sua gestualità, nelle sue manifestazioni creative tratti preistorici. Poiché non c'è più da dubitare della sua filogenesi, risulta evidente non solo che il suo corpo vada inteso come testimonianza del suo passato, ma anche che si debba applicare lo stesso metodo alle caratteristiche spirituali. Si capisce quindi, a margine, che somiglianze comportamentali esteriori, soprattutto degli antropoidi, la cui costituzione corporea e la cui mimica sono assai prossime a quelle umane, vengano facilmente scambiate per forme precedenti, per non dire forme originarie, di manifestazioni umane. Così, recentemente si è potuto leggere che il nostro riso e il nostro sorriso sarebbero “in fondo” soltanto un “morso ritualizzato”. Forse nei lemuri, nei macachi e nei babbuini si trovano atteggiamenti di umiltà e di paura che hanno l'aspetto del sorriso. Forse si trovano atteggiamenti corrispondenti nel gregge, dinanzi a chi è di rango superiore. Forse negli scimpanzé che si punzecchiano, o con cui si gioca a nascondino, si dà il riso a piena gola. Ma l'immagine mimica di una simile esibizione ghignante della dentatura riesce non solo a somigliare ma a identificarsi con il nostro sorriso e il nostro riso? Hamsun, per il quale il riso è un residuo della preistoria scimmiesca, sarebbe d'accordo. Neppure Thomas Mann lo contrasterebbe, avendo visto ridere il suo Bauschan, che come espressione di piacere sollevava le labbra. Ma l'interpretazione scientifica non può procedere così semplicisticamente. Una indagine critica del comportamento si guarda da simili veloci

comparazioni, che preferibilmente vorrebbero trovare già nell'animale tutte le possibilità umane, benché certamente mascherate di volta in volta secondo il costume di una certa specie.

Come sempre, gli impulsi dell'evoluzione rimangono sconosciuti. Senza dubbio la selezione naturale e la mutazione vi hanno una funzione, ma per spiegare le metamorfosi transpecifiche nella storia della vita questi due fattori non bastano. Dove si diano forme concorrenti, il fattore selettivo giocherà un ruolo di estinzione e di aumento. Sulla via della cerebralizzazione, ad esempio, una volta "trovata", è possibile pensare a un accrescimento per selezione. L'antropogenesi da forme preominidi, oggi, dal punto di vista paleontologico si tocca quasi con mano. Tuttavia, la dinamica retrostante che le dà impulso ci rimane nascosta. E ciò che vale per la distanza relativamente breve tra il pitecantropo e il sinantropo, vale in grado incomparabilmente maggiore per la gran quantità delle stirpi in generale. La fantasia creativa, la giocosa quantità delle forme schernisce qualunque tentativo di evoluzione che avanzi in modo uniforme e culmini nell'uomo. Certamente ciò non tocca la posizione particolare dell'uomo, rende tuttavia altamente inverosimile la pia ipotesi che egli sia stato il segreto proposito di fondo di questo intero dispendio di organismi. Nel fare simili considerazioni ci si potrebbe anche non richiamare all'atmosfera del tempo. Il fatto che Ludwig Klages e Theodor Lessing abbiano dato espressione all'odio dell'uomo verso di sé, con la loro svalutazione dello spirito, della *ratio* e la divinizzazione di potenze ctonie e dionisiache, ha fondamenti sociologici molto evidenti, e appartiene all'immagine di una nazione in rotta con se stessa. Il tragicismo di Spengler segnala la stessa malinconia.

No, per il dubbio sul senso di uno sviluppo univoco è decisiva l'enorme varietà di forme organiche fondamentali, una sola delle quali è riuscita a realizzare qualcosa che esce dal quadro, e diviene un pericolo per la vita. Se, come Teilhard de Chardin, si sceglie la discendenza dei cordati come linea conduttrice e filo di Arianna della evoluzione – e secondo il principio per cui qui il sistema nervoso di grado in grado si sviluppa e concentra, e l'interiorizzazione procede fino alla spiritualizzazione –, allora si mostra una direzione finalistica nel caos. Così hanno pensato anche gli ottimisti sull'evoluzione, da Schelling a Haeckel, nonostante i loro argomenti assai divergenti: l'uomo è il coronamento della creazione, generato a immagine di Dio. Se la creazione in sei giorni del *Genesi* lascia il posto all'idea di una evoluzione di milioni di anni, il significato finalistico del tutto non cambia per questo.

Argomento sta contro argomento. Ma una cosa deve essere chiara: anche se non si riconosce alcuna direzione finalistica nella storia della formazione della vita, la posizione particolare dell'uomo non cambia. Nella misura in cui non possiamo ricondurre la molteplicità di forme dei tipi organici a una specifica dinamica, nella misura in cui essa ci offre lo spettacolo di una esuberante fantasia – e chi ancora vorrà vedere nell'intero scenario semplici movimenti di prova finalizzati alla produzione dell'uomo? –, non possiamo trattare come già preformato nell'evoluzione della vita il fatto dell'antropogenesi. Che essa abbia scatenato un sovvertimento dalle conseguenze imprevedibili, è tipico del suo carattere fattuale. Nulla toglie alla dignità dell'uomo, il fatto che egli debba ringraziare il caso o una cieca tendenza (come la crescente cerebralizzazione). Perché non dovrebbe essere appropriata anche qui la sobria sapienza dello storico, che non compara l'entità degli eventi con la futilità delle loro cause occasionanti?

Tutti i monopoli dell'uomo, innanzitutto la capacità del linguaggio parlato, l'andatura eretta, l'affrancamento del campo occhio-mano, il comportamento strumentale verso la propria corporeità, la visione di se stesso, sono ottenuti al costo di specifici svantaggi, insiti nella cosa stessa. Nessun animale è invalido per natura, vale a dire secondo il suo progetto. Solo l'uomo lo è, poiché proprio le capacità che gli garantiscono l'apertura alle cose nelle loro possibilità non gli tolgono questa apertura, ma gliela spezzano. La frattura nella sua visione del mondo viene tradizionalmente posta a carico del corpo. Questa opinione-guida deriva dal dualismo platonico secondo cui l'eterno, la capacità di visione delle idee, ha nell'uomo il suo luogo eccellente: una concezione che va incontro ai dogmi fondamentali del cristianesimo. Ma l'insieme corporeo non è il solo *medium* in cui si spezza il potere specificamente umano. Esso è in sé spezzato, poiché è in tutto dipendente dal mezzo e mai sconfessa il carattere di mezzo. Il dire ha accanto l'indicibile, il senso il non senso. Attraverso la griglia del costruito verbale viene evocato il paradosso, l'assurdo, l'irrealizzabile. Soltanto un simile essere, ostacolato proprio attraverso il mezzo che gli dà il suo specifico potere, può ridere e piangere. Non si sbarazza della distanza da se stesso ma la penetra, come il suo linguaggio e la sua strumentalità corporea.

La finitezza, la mortalità è condivisa dall'uomo con tutto ciò che è vivente. Ma soltanto lui lo sa. La frattura, l'invalidità delle sue forze superiori può trarre forza da questo sapere oppure fallire, ma va attribuita alla finitezza. Si potrebbe persino vedervi un antagonista alla mortalità di ogni vita, una protesta della natura contro se stessa.

Traduzione di Vallori Rasini

Peter Sloterdijk

**L'ANIMALE ABORTITO E L'AUTOGENESI
DEL SOGGETTO***
(1989)

*L'uomo è il grande trattino di sospensione
nel libro della natura*
Jean Paul, Dalle carte del diavolo

Se ripercorriamo all'indietro le tracce di ciò che è inquietante fino ad arrivare al loro punto d'origine, c'imbattiamo infine nel dramma della nascita umana. Il modo in cui gli uomini vengono al mondo contiene probabilmente la migliore chiave d'interpretazione del problema del nulla. Se pensiamo che il termine nulla sia qualcosa di più di una semplice scusa per la ciarlataneria, esso ci mostra allora che per l'uomo non è sufficiente nascere per venire al mondo. La nascita fisica dell'uomo è il contrario della sua venuta al mondo, è un cadere fuori da tutto ciò che è "conosciuto", è un cadere nell'inquietante, un trovarsi esposto in una situazione spaventosa, e ciò da un triplice punto di vista. Innanzitutto nascere per il bambino significa la fine della sua vita intrauterina, che probabilmente costituisce l'unico momento nella sua accoglienza mondana che ha il carattere dell'intimità, del familiare, vale a dire del luogo d'origine, sempre supponendo che le propaggini del mondo esterno e ostile non arrivino fino a lì. In ogni caso l'esodo natale nel mondo ha il senso di un'odissea attraverso delle foreste inquietanti, a confronto delle quali la foresta di Artrèju¹ è di un raccapriccio decoroso e composto.

Secondariamente, il venire al mondo è entrare nell'incertezza, poiché per l'uomo, più di tutti gli altri esseri viventi, il mondo è qualcosa che non è dato e stabilito una volta per tutte, ma deve essere scoperto e determinato: lo stesso luogo d'arrivo è reso insicuro e sconvolto dall'arrivo dell'uomo, l'animale costruttore. Chi ha avuto la cattiva idea di venire fuori dalla pancia della madre cadendo direttamente a Tokyo, Mexico City, New York o Il Cairo, avrà ben presto qualcosa da dire sulla vita inquietante nel folto delle città.

E inoltre, terzo elemento, venire al mondo per l'uomo è arrivare sempre troppo presto e arrivare sempre in una situazione che è assolutamente inadeguata a un felice approdo nel reale, una condizione di totale disorientamento, di abbandono e di precarietà. La sola cosa che ci è d'aiuto in questa situazione di pericolo è che all'inizio il mondo nel quale arriviamo

* Tratto da: P. Sloterdijk, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik* [1989], Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1996³; cap. III 2, "L'animale abortito e l'autogenesi del soggetto", pp. 174-210. L'autore si riferisce al protagonista del romanzo di Michael Ende, *Die unendliche Geschichte*, K. Thienemanns Verlag, Stuttgart 1979; tr. it. di Amina Pandolfi, *La storia infinita*, Longanesi, Milano 1981. [N.d.T.]

è identico, tranne per un piccolo particolare, alla madre da cui veniamo. Questo piccolo particolare ha però la grandezza della differenza ontologica. Poiché, non appena siamo abbastanza grandi da poter conoscere nostra madre dal di fuori, cominciamo a conoscere anche un “mondo” che non è nostra madre. Si può dire che questa strana differenza tra la madre e ciò che non è la madre occupa gli uomini per il resto della loro vita. [...]

Il mondo in cui il nuovo nato umano arriva è, dal punto di vista del suo essere dato, nient'altro che una promessa che gli abitanti più vecchi fanno ai nuovi arrivati, una promessa che, a causa della labilità dei rapporti terreni, è predestinata a essere disattesa. [...] L'inquietante, nel venire al mondo dell'uomo, ha perciò il suo fondamento nell'inaffidabilità delle promesse umane. E questa [...] si basa sul fatto che il mondo dato come promessa ha in se stesso qualcosa di intenibile, o qualcosa che si può mantenere solo a prezzo di sforzi e grazie alla fortuna. [...] Certo anche ogni nascita è di per se stessa una promessa fatta al mondo, ma poiché il mondo in quanto promesso è caratterizzato dalla sua intenibilità, in ogni nascita, così ricca di promesse, è in gioco anche un finire in ciò che non è mantenibile. Dobbiamo dire cioè che ogni nascita porta con sé anche una parte abortita. Gli uomini non giungono come soggetti solidi in mondi robusti, bensì per loro il mondo si apre attraverso la nascita in parte mancata e il loro essere gettati in ciò che non è già dato, nell'inquietante. [...] Come essere vivente l'uomo è dunque un puro problema, un aborto cronico. Tra ogni individuo nuovo arrivato e la vita precedente c'è sin dall'inizio un vuoto [...]. Questo vuoto è lo spazio in cui noi esperiamo il nulla come qualcosa che può essere “presente” e in cui noi siamo “contenuti”. In questo vuoto viene costruito il mondo, qui il mondo può nascere e accadere, qui si tendono i fili delle promesse sui quali gli uomini si avventurano come funamboli. [...]

La promessa originaria della vita, che filosoficamente è detta ragione, consiste nel protestare contro il fatto che le promesse non vengono mantenute e nel pretendere che la ragione mantenga quello che promette.[...]

Queste riflessioni rendono evidente perché un'antropologia che non si sia confrontata con una teoria della nascita resti insulsa: solo una filosofia della nascita può prestare attenzione alla parte abissale del venire al mondo dell'uomo, così che il concetto di mondo si leghi in essa al dramma dell'arrivo. Dal punto di vista filosofico della nascita, l'uomo è l'essere che ha la leggerezza di non essere un animale e di avventurarsi in un mondo che è “dato” solo attraverso la promessa. L'antropologia in questa misura non è nient'altro che la scienza della leggerezza – della frivolezza dell'uomo, che consiste nel creare forme di vita sulle promesse. [...] L'antropologia, come scienza di questa leggerezza, diventa la disciplina centrale della filosofia nella misura in cui rielabora un concetto generale di soggetto come colui che tiene delle posizioni intenibili. Ciò che di conseguenza il soggetto e la soggettività sono, non può più essere detto in modo esaustivo con le vecchie formulazioni filosofiche: non si tratta di uno stare al fondo, nel senso del greco *hypokeimenon*, né di un puro agire o far emergere, nel senso delle moderne filosofie dell'azione, bensì di un insieme di modi d'essere che si raccolgono nei gesti fondamentali del portare, erigere e tenere. [...] Il soggetto, in quanto è colui che mantiene le promesse che gli sono state fatte, arresta la sua caduta a un livello sopportabile. Questo arrestare la caduta è lo sforzo-che-

io-sono. La soggettività in quanto atto del mantenimento di sé, non è dunque un tranquillo stare al fondo, ma uno sforzarsi. [...]

In tutti i discorsi di attività, spontaneità, dovere e potere, insieme allo “sguazzare” in espressioni metaforiche del sorgere, come “sgorgare da sé, trarre origine da sé” è stato sempre omesso che lo sforzo fondamentale, che fluisce poi nella spontaneità, proviene dalla parte abortita dell'uomo. Questi diviene soggetto solo per il fatto che, e nella misura in cui, uscendo dal ventre materno non viene semplicemente al mondo, ma in più deve compiere degli sforzi inauditi per stabilizzare il mondo in cui arriva e per tenersi in piedi in esso. [...] Da qui in poi non ci sorprende che la storia del soggetto sia sin dall'inizio una storia dei *modi di tenersi*, dalla Stoà fino all'esistenzialismo, dai santi anacoreti invasati del deserto fino ai giovani *cool* metropolitani. Il soggetto ci si mostra sempre come un centro di sforzi volti a tenersi insieme, come il principio attivo di un tenersi, di un comportamento che viene tenuto a fronte di un mondo esterno inerte, amorfo, deprimente. [...] A causa della sua ineludibile condizione abortita il soggetto è condannato “spontaneamente” a sforzarsi di stabilizzare la sua tenuta in un mondo che ha accettato, fino a nuovo ordine, sulla base delle sue stesse promesse. I modi di tenersi hanno il fine di adempiere alle aspettative della persistenza del mondo e di mantenere le sue promesse, e non da ultimo anche il fine di adempiere all'aspettativa che i programmi di mantenimento già attuati siano ripetibili. [...]

Il soggetto, come colui che si mantiene e colui che si sostiene, non può che fissarsi in attitudini tendenzialmente prive di mondo o perlomeno ostili al mondo – vive, come abbiamo visto, solo del suo sforzo di tener fede a delle promesse proprie o fatte sue, vive di questo suo prodursi, di questa sua autogenesi. Così l'attività di auto-mantenimento del soggetto è inseparabile da un certo auto-allevamento ostile al mondo – Foucault avrebbe detto cura di sé –, che è al servizio di un venire al mondo ancora più imponente.

E qui è Nietzsche che prima di altri pensatori più recenti ha toccato la questione. È lui che nella *Genealogia della morale* ha messo all'ordine del giorno, in filosofia, l'autogenesi del soggetto. [...] La nascita del soggetto, dicono le formule nietzscheane, è una *nascita alla posizione eretta*. [...] Questo modo di nascere conduce subito alla verticale, cioè allo stare eretti grazie al proprio tirarsi su, senza considerare la possibilità che il semplice stare sia sopportabile o che l'essere portato, sostenuto sia il suo fondamento. [...] La maieutica del soggetto, la metafisica e la tecnica sono in parte solo aspetti di uno stesso fenomeno, che con la sua grandezza e con la sua rischiosità tiene in sospeso il mondo storico: sono aspetti dell'autogenesi dell'uomo-maschio. Questa si compie come conquista della verticale, come rivoluzione che la sovranità della seconda nascita, autonatale, porta con sé, contro l'umiliazione della vecchia, prima nascita. [...]

Senza esagerare possiamo dire che, istruito dalla propria dinamica dell'emergere, Heidegger è stato l'unico pensatore della tradizione filosofica capace di elaborare concettualmente che cosa significa il *porre* nella sua essenza ontocinetica. [...] Heidegger sa che la grammatica del *porre* è pervasa da una certa ironia: proprio ciò che si erge da solo è innanzitutto un essere posto. Il nuovo pensiero dell'essere può muoversi al di sotto della soggettività e del suo gioco posizionale, poiché esso, in modo più o meno esplicito, analizza

tutte le autogenesi a partire dalla prima nascita, comprende tutte le erezioni falliche a partire dall'altro che incita e provoca, e ascolta tutte le espressioni proprie del soggetto passando attraverso l'altro, cioè nel loro carattere "allocutorio", di interpellanza che viene dall'altro. Solo poiché egli non si preoccupa di altro che di pensare la serietà mortale di una soggettività "già ironizzata" dal punto di vista ontologico, Heidegger, in quanto il più notevole tra i filosofi, può avanzare a tastoni verso un altro gesto ontologico, che riassorbe in sé il gesto dell'emergere. [...] È giunto il tempo ormai di prendere in considerazione, dopo la ferita che Heidegger ha inferto, anche la questione che Heidegger ha posto. Una volta ripresa in considerazione, essa ci porta ben al di là della formulazione che le aveva dato il maestro della Foresta Nera. Non abbiamo alcun dubbio sulla direzione verso cui tende la "questione dell'essere" una volta rimessa in cammino: essa va verso una teoria della nascita, verso una fenomenologia del venire al mondo – verso una nuova maieutica, una ontotopologia, una ontocinetica, una ontopolitica. Da queste tendenze diventa chiaro che il fatto di aver pensato di poter fare a meno dell'inutile psicologia e dell'antropologia, gli si rivolta contro. Non appena una filosofia, che psicologicamente e antropologicamente si lega alla Terra, entra in una meditazione delle sue strutture autonatali, essa giunge nei discorsi metafisici sull'essere e il nulla a una distruzione più radicale e alla salvaguardia di una maggiore ricchezza di quanto non sia stato capace il pensiero che rammemora l'essere di Heidegger. [...]

Poiché lo sforzarsi costituisce il nucleo della soggettività, la filosofia in quanto fenomeno dello sforzo non può allontanarsi dalla soggettività, indipendentemente da ciò che essa è capace di realizzare a livello di strategie di disconoscimento, sovversive o autosuicidarie. La sua unica possibilità risiede nell'ascesa verso l'abbandono [*Gelassenheit*] – l'abbandono però inizia con l'essere pronti a lasciarsi provocare dal reale. Dopo la metafisica la filosofia può giungere fino allo *humour*, versione democratica della follia divina. Al di là dello sforzo rimane solo lo sforzo di andare oltre lo sforzo stesso. La filosofia per prima cosa non può fare niente di meglio che confrontarsi con il suo destino, che è quello di essere la *pointe* logica della soggettività, fino alle sue accezioni più eccitanti, più impegnative e folli. [...] La soggettività, dicevamo, è cineticamente lo sforzo-che-io-sono. I limiti del mio sforzo sono i limiti del mio tenere, i limiti del sostenere, del mantenere, del tener testa, del contenere, dell'intrattenere. Là dove termina lo sforzo, la nostra capacità di tenerci in piedi da soli giunge al suo limite, là inizia "ciò che sta altrimenti". Forse "l'Altro" in questo senso è solo un modo di indicare ciò che sta e basta, mentre noi stiamo in piedi – e ciò vale anche per quel qualcosa che probabilmente dobbiamo attivamente mandare a fondo, per avere qualcosa su cui poggiare i piedi. [...]

La prima e la seconda nascita si accordano nella misura in cui portano al mondo degli esseri viventi che si sforzano di ottenere un'auto-assicurazione, e che alla fine non riescono a ottenere niente di meglio che l'accettazione di sé come quegli esseri vacillanti che essi sono da sempre. Questa è la *chance* della depressione. Bisogna prima arrivare al fondo per poi esperire che vi è un doppio fondo. Chi giunge da uno stare in piedi intenibile a un semplice stare non è lontano dall'esperire che lo stare non è nient'altro che un'altra forma del vacillare.

Al punto di svolta tra la più estrema erezione di sé del soggetto e il suo crollo in questo

vacillare che è a sua volta portato, si trova un *passage* per il quale Heidegger ha introdotto la infausta espressione di *Kehre*. [...]

La parola *Kehre* con la sua eco ontoreligiosa non rimanda a nulla. In essa di essenziale vi è solo il riferimento al movimento attraverso il quale l'onda della violenza del soggetto ritorna su se stessa. Questo movimento rimarrebbe incompiuto senza la dolce forza contraria dello scacco. Quando si parla di una "*Kehre*" però ci si rappresenta lo scacco non come un semplice crollo, né come un'entropia che mette fine a una situazione improbabile, ma come un "cenno" che proviene dall'altra parte. Chi lo coglie e guarda nella sua direzione, si è già girato, ha già compiuto un movimento che lo allontana dal falso movimento. [...]

Un movimento *critico* non può provenire che dall'auto-assorbimento dell'onda di mobilitazione, quando questa si è lanciata in avanti fino al suo punto critico.[...] La "*Kehre*" potrebbe essere il nome per il rilassarsi del soggetto dai suoi estremi sforzi autonatali.

Essa indica inoltre il passaggio da un modo d'essere risoluto, pronto a tutto, a un modo d'essere affidato [*gelassen*]. [...] L'abbandono [*Gelassenheit*] nasce dal vantaggio di non avere vinto. Essa è simile alla sconfitta in una battaglia in cui vincere sarebbe stato una catastrofe. Chi accoglie l'autentico abbandono beneficia del riposo dalla lotta con la lotta stessa, del riposo dal pungolo della soggettivazione, che tanto più profondamente si ripiega su di sé, quanto più vuole emergere. L'abbandono dà il tono alla conoscenza di sé di quel soggetto che sa cosa vuol dire essersi sforzato alla ricerca dell'impossibile.[...]

Solo quando il soggetto arriva al limite dei suoi sforzi per emergere da sé può trarre dal proprio esaurimento ciò che altrimenti è inassumibile, e può sentire profondamente la sua origine che viene dal terrore della nascita, dalla caduta nel fuori, dal semplice stare e dal suo essere troppo pesante da sopportare. Non appena s'interrompe la tensione difensiva autonatale, emerge un flusso più intimo che fa filtrare nel presente vecchie conoscenze di sé che riguardano la prima nascita.[...] Come all'epoca in cui la metafisica emergeva, accadeva che l'altra coscienza si ripiegasse sulla pantomima, la letteratura, la commedia e nella vita silente, così oggi, nell'epoca del suo scacco, le voci della saggezza ridivengono udibili. Sono le voci della dissidenza più antica, esse appartengono alle donne, ai bambini, agli estatici, ai burloni, alle persone pressoché invisibili – a degli esseri che non si lasciano convincere di non essere presenti alla loro venuta-al-mondo. No. Essi sono lì. Accolgono con meraviglia ciò che gli capita, essi sanno a loro modo che cosa significa venir fuori nell'inquietante; senza rete metafisica essi si tengono in equilibrio sugli scogli del quotidiano.

Traduzione di Anna Calligaris

Rossella Bonito Oliva

IMMAGINAZIONE E SPERIMENTAZIONE Due casi emblematici: Bolk e Simondon

*Due possibilità: farsi infinitamente piccolo o esserlo.
La prima è compimento, perciò inazione;
la seconda inizio, perciò azione.
F. Kafka, Aforismi di Zürau*

1. *Il retroterra della ricerca scientifica*

In un celebre scritto Paul Valéry si intrattiene sull'uomo e la conchiglia. Ma a cosa serve questo percorso, come i tanti che l'uomo intraprende per conoscere, dar conto, trovare connessioni nel variegato mondo della natura e della vita, in cui ogni volta sperimenta un'ambigua condizione di interiorità e di exteriorità, di continuità e discontinuità, di appartenenza e di esilio? La risposta di Valéry è ad un tempo semplice e disarmante.

Questa conchiglia mi è servita a eccitare di volta in volta quel che sono, quel che so, quel che ignoro. Come Amleto, raccolto dalla terra grassa un cranio e avvicinatolo al suo volto vivo, in qualche modo orrendamente vi si specchia, e inizia una meditazione senza via d'uscita, i cui confini sono ovunque un cerchio di stupore, così, sotto lo sguardo dell'uomo, questo piccolo corpo calcareo cavo e spirale richiama intorno a sé numerosi pensieri, e nessuno si compie [...]¹.

Tale la condizione del ricercatore dinanzi al mondo della natura, del vivente, tale la condizione dell'uomo dinanzi a un enigma che né il fare, né il pensare, né lo sperimentare riescono a risolvere del tutto: ogni tentativo rimane incompiuto. Ma allora perché continuare, perché cercare da una conchiglia, da un embrione, da una cellula, da un ciottolo una soluzione all'enigma, applicando tutte le forze del pensiero, dell'immaginazione, dell'ideazione e del fare? E perché l'interrogativo non si attenua, ma si complica quanto più avanti va la ricerca e la scoperta? La risposta forse è in quel desiderio di rispecchiamento cercato da Amleto come da Valéry in maniera più o meno angosciante. Ma perché l'uomo cerca il proprio riflesso in qualcosa da cui l'immaginazione, l'ideazione e il fare producono distacco, sovrapposizioni, intrecci e cesure? Si sa che molteplici vie sono state individuate per scoprire leggi, fini, intenzioni, concatenazioni, unità all'interno della natura. Per raggiungere lo scopo si è analizzato, formalizzato, ridotto, anatomizzato, scomposto, costruito strumenti sempre più sofisticati di osservazione per poter tracciare unità, sistemi,

1 P. Valéry, *L'uomo e la conchiglia*, in Id., *All'inizio era la favola. Scritti sul mito*; tr. it a cura di E. Franzini, Guerini e Associati, Milano 1988, p. 79.

processi. Alla fine lo stesso procedere della ricerca, la stessa ricorrenza del caso, concetto limite che permette di dare un nome a quanto risulta sempre in ogni soluzione², ha riportato l'uomo nella condizione di ricercatore. Il caso è in qualche modo un'incognita soltanto rispetto alla prospettiva e all'elaborazione scientifica del momento, quando emerge la difficoltà di tenere insieme la complessità e la processualità che riguardano tanto la realtà osservata quanto i procedimenti di conoscenza³. In definitiva l'uomo finisce per rimanere consegnato alla sperimentazione. Se gli oggetti sono già tutti là, se in qualche modo tutto si tiene, la molla della ricerca è la gestione e la costruzione di modelli che permettano di penetrare l'invisibile e il divenire⁴. Non si tratta di abbandonare il campo all'incertezza, all'assunzione del dato di fatto, di cedere in qualche modo al pensiero di un "fuori" che decide e preordina quanto si manifesta nel multiverso della natura e del vivente. Sarebbe sufficiente riflettere su quanto diceva Kant sulla funzione proiettiva delle forme con cui interpretiamo la natura per capire quanto dell'uomo sia in gioco nell'assunzione dell'enigma, dell'eccedente, dell'invisibile enigmatico. Ne *L'occhio di Medusa* Caillois sottolinea come decisione e ripetizione contribuiscano a legittimare ogni visione della natura.

Tra se stesso e la sua opera l'uomo interpone il rischio di una decisione deliberata e dubbia. Deve inoltre eseguire ciò che ha concepito. Calcola e realizza. Tutte e due le volte rischia di inciampare. Ma ottiene il risultato di essere davvero l'autore dei suoi quadri, che in compenso, a causa di una scelta infelice o di un tratto difettoso di questo essere fallibile, possono risultare cattive pitture, lontane come sono dalle norme millenarie la cui fredda e immutabile perfezione non può essere evitata da opere ripetute all'infinito⁵.

Eppure l'inciampare e il fallire non fermano la ricerca, ogni modello di comprensione e di concettualizzazione non si misura soltanto nell'efficacia della ricostruzione di una genesi

-
- 2 Si tratta per Morin di incamminarsi sulla via di un pensiero dialogico come pensiero multidimensionale, di far recedere l'illusione di una certificazione assoluta nell'assunzione della complessità come dato e sfida della ricerca scientifica. Cfr. E. Morin, *Le vie della complessità*, in G. Bocchi/M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Bruno Mondadori, Milano 2007², pp. 25-36. Sulla stessa lunghezza d'onda e nello stesso volume I. Stengers, *Perché non può esserci un paradigma della complessità*, (pp. 37-59) richiama la memoria culturale, in quanto «reintroduce il mondo tra noi e noi», dà «un senso e una misura alla pertinenza e favorisce all'occorrenza l'innovazione teorica» (p. 58).
 - 3 Sull'argomento si veda I. Prigogine, *L'esplorazione della complessità*, in G. Bocchi/M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, cit. pp. 155- 169, in cui l'autore pone l'irruzione dell'asimmetria come dato di «convergenza fra il mondo attorno a noi e il mondo dentro di noi» come «uno degli avvenimenti più significativi del nostro secolo» (pp. 168-169).
 - 4 Cfr. quanto afferma A. Portmann, in *Lo studioso della natura* in H. Rahner/E. Neumann/A. Portmann, *L'uomo ricercatore e giocatore, l'esperienza mistica e creativa nella vita umana*, Quaderni di Eranos, Red Edizioni, Como 1993, pp. 127-149, qui «[...] la funzione globale dello scienziato naturalista, della quale abbiamo qui parlato, può essere riconosciuta soltanto da chi sia capace di intuire il vasto e misterioso mondo interiore, la grandezza del profondo creativo inconscio, da chi sa che, soltanto attraverso questa attività nascosta, la realtà esterna è in grado di trovare la sua collocazione e il suo significato» (pp. 148-149).
 - 5 R. Caillois, *L'occhio di Medusa. L'uomo, l'animale, la maschera*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, p. 36.

o di un nesso, ma dallo spazio discorsivo in cui si colloca. È in gioco l'“essere nel vero”, piuttosto che la verità in senso assoluto. In questo senso ogni discorso entra materialmente in una realtà in cui misura la sua capacità di imporsi spiegando e orientando, esattamente come ogni corpo o ogni organismo ha da provare la sua capacità di penetrazione e di trasmissione relativamente al campo in cui si muove⁶. Il discorso stesso perciò, come la realtà in cui viviamo, entra in un contesto che ne dilata o ne riduce la portata⁷.

2. *Limiti e posizioni*

Tutto questo per dire che provare a inoltrarsi nella trama della natura animata e inanimata esige l'acquisizione del limite prospettico dell'attenzione e della visione umana, non solo come ostacolo, ma anche come soglia di istituzione di un nuovo equilibrio: membrana che insieme incontra e separa l'occhio dell'uomo da uno scenario di cui è solo possibile immaginare la profondità, come quando Valéry si accosta alla conchiglia, plesso di forme animate e inanimate, di geometrie e movimento, di figura e materia. Ed è inevitabile che ogni punto di partenza prescelto non fa che condurre dal più semplice al più complesso o dalla parte all'insieme per poi giungere sempre infine all'uomo, come griglia, punto di riferimento o lente di un processo che non disegna solo genesi di infinite forme, ma traccia connessioni, indica analogie, segnala trasparenze e opacità in senso morfologico e in senso cronologico. In fondo come afferma Canguilhem, ogni forma di conoscenza non è che una risoluzione diretta o indiretta della relazione di tensione e aspettativa con cui l'uomo instaura un contatto con l'ambiente⁸. E la risoluzione non si dà che nel superamento dell'ostacolo, dell'impedimento che incontra l'animale non specializzato nello spazio in cui si muove con incertezza. L'esito rimane un'opera aperta, un oscuro oggetto del desiderio.

In questa cornice è ovvio che ogni interrogativo di carattere medico, scientifico, biologico non fa che rinviare a una sorta di nodo di strategie, operazioni, ideazioni che definiscono non solo oggetti e scenari, ma rispondono alla domanda fondamentale che l'unico vivente produce, in quanto distonico rispetto a ogni forma di vivente. L'enigma che residua è l'uomo stesso. L'allargarsi dello sguardo sull'intero universo che circonda l'individuo muove sempre dall'interrogativo intorno al divenire, all'evento, all'imprevedibile sulla base di un senso di insicurezza che accompagna la sua vicenda configurandosi infine nella consapevolezza della morte: la domanda sull'origine ha la sua radice nella paura e nella consapevolezza della fine⁹. La difficoltà, l'ostacolo aiuta l'uomo a circoscrivere lo stupore dinanzi allo smisurato nella ricerca di un senso, di un nesso, di una trama che dà ragione senza fornire ragioni, al di là di ogni evidenza e constatazione, della consapevolezza della

6 Cfr. M. Foucault, *L'ordine del discorso, I meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, Einaudi, Torino 1972.

7 Cfr. a questo proposito H. Blumenberg, *Mondo della vita e tecnicizzazione dal punto di vista della fenomenologia*, in Id., *Le realtà in cui viviamo*, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 11-49.

8 G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1965, p. 10.

9 Cfr. E. Morin, *L'uomo e la morte*, tr. it. di A. Perri/L. Pacelli, Meltemi Editore, Roma 2002, in particolare le pp. 33-116.

fine immanente e imminente. Un'arcaica e reiterata condizione emotiva sottoposta al ritmo del tempo, ma ispirata dall'incalzare della sua fine, è cifra della capacità dell'uomo di protendersi in avanti, di immaginare e disegnare confini. Non è una qualità innata dell'uomo, né una facoltà che soltanto si aggiunge alla volontà di sopravvivenza, piuttosto qualcosa che cresce e si determina in ogni parte materiale e psichica nel sistema vitale di un vivente eccentrico e indeterminato. È il vivente stesso che tende a conservarsi, ma ciò che gli permette di portare a compimento questa sua tensione si gioca al suo interno nella relazione che esso intrattiene con l'ambiente circostante. Se si pensa che la lotta è rischio, ma anche il gioco in cui ogni esemplare impara anche attraverso l'imitazione a difendersi, si capirà quanto i risultati di un processo aperto siano legati alla sopravvivenza come al rischio o all'esposizione, senza i quali la vita stessa non sarebbe documentabile nella sua espressione¹⁰. Partire dal corpo significa perciò lasciar emergere i nessi funzionali e creativi tra natura e cultura, tra materia e forma che danno specificità alla vicenda umana. Oltre ogni dualismo, corpo e ragione si intrecciano, si allungano sul mondo in una sorta di stretta solidale nella configurazione della qualità umana della vita.

In questo orizzonte l'antropologia non può che muoversi tra medicina, biologia e filosofia soprattutto nel momento in cui più radicale diviene la domanda sull'uomo, là dove la prima guerra mondiale e l'immediato dopoguerra vedono il ritorno di arcaismi culturali e di disorientamenti personali. Come se quel conflitto che ha messo in discussione equilibri geografici e politici portasse alla luce una situazione di emergenza antropologica con il conseguente bisogno di rileggere non solo la "posizione", ma la "costruzione" dell'uomo nel mondo¹¹. Ogni soluzione però conserva la radice di un enigma, là dove la domanda parta e tocchi l'uomo in quanto vivente: una sorta di sovrappiù di specificità del processo della vita umana che paradossalmente si addensa nel mistero di un non più vita. Morin sottolinea come nella tradizione culturale occidentale la morte sia assunta come limite ultimo a partire dal quale si organizza la strategia evolutiva o meglio il processo di ominazione in senso proprio. Eppure nascita e morte circoscrivono la vita solo nei viventi più specializzati, in cui la complessità dell'organismo da un lato lo rende maggiormente disponibile all'informazione dell'ambiente e dall'altro più capace di risposte diversificate. Se la morte è il destino di ogni vivente, solo per l'uomo, in quanto vivente non specializzato e tuttavia complesso, finisce per assorbire tutta la problematicità dell'esistenza, nella misura in cui proprio questa individuazione eccentrica esalta il senso della rischiosità della vita umana¹². In questa direzione diviene peculiare e centrale nella biologia e nell'antropologia,

10 Si vedano i saggi di K. Lorenz, *Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung*, in «Zeitschrift für Tierpsychologie», 1943, V, e *Über tierisches und menschliches Verhalten*, in Id., *Gesammelte Abhandlungen*, vol. I, R. Piper & Co. Verlag, München 1965.

11 Si veda a questo proposito la serrata analisi di G. Anders, *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, in particolare p. 27 e ss.

12 Bene mette in evidenza Edgard Morin nel testo *L'uomo e la morte* l'orientarsi verso un'antropologia della morte. Uno degli autori citati è Stanislav Metalnikov, il quale nel suo lavoro *La lotta contro la morte*, tradotto per i tipi di Bompiani nel 1945, afferma all'inizio del suo saggio «Gli uomini sono condannati a morte dai parassiti e dalle forze cieche della natura. [...] (Il nemico comune dell'uomo) è la morte e con essa le forze brute della natura» (p. 6). Il testo esce in Francia nel 1937 e chiaramente

ad essa sempre più strettamente legata, lo studio dell'articolazione della vita umana in quanto individuazione non specializzata. Modelli unilateralmente scientifici si mostrano insufficienti, poiché la modalità della relazione soggetto-oggetto così come ogni tentativo di tracciare una genesi tra un prima e un dopo, tra un meno e un più, ricadono in una prospettiva dualistica e sostanzialistica. Anche immaginando come fa Leonardo di poter offrire le linee di sviluppo come in uno specchio¹³, permane l'assoluta complementarità di osservatore e osservato, senza la quale si danno solo tratteggi incompiuti. Se poi si applica l'ipotesi di un processo di evoluzione continuo nella catena dei viventi residua sempre l'assoluta eccentricità dell'ominazione, non interpretabile esclusivamente in termini di sanità, malattia, capacità evolutiva e adattiva. Certamente il dualismo della nostra tradizione culturale ha fornito un'utile via d'uscita, ma soltanto a favore di un ridimensionamento della vitalità corporea. Si è trattato, come dice Benjamin, di una considerazione della vita dal punto di vista della morte¹⁴. Radicare la domanda sull'uomo nella continuità dei viventi significa ovviamente produrre uno sforzo non solo di capovolgimento della domanda (dalla morte alla vita), ma anche recuperare la complementarità di vita e morte, all'interno di articolazioni che partono dalla amortalità per finire all'immortalità come proiezione/ aspettativa della mente umana. La sottomissione del corpo in una visione tanatologica, ha in qualche modo circoscritto l'eccentrica condizione umana, in cui ogni passaggio è determinato da un complesso gioco di apertura, esposizione, reattività e capacità creativa. Quando la domanda si rovescia nella prospettiva della vita, il problema non si focalizza sulla generazione del cadavere, ma sul vivente corpo/psiche in interazione con il mondo.

Sarebbe riduttivo contrapporre vitalismo e meccanicismo o evolucionismo e antievoluzionismo, si tratta di cogliere piuttosto quel procedere in avanti o indietro, a zig zag o con lentezza del movimento vitale, là dove sono in gioco la differenziazione tra funzioni di trasmissione e di memoria e forme di risonanza creativa, attive in ogni vivente. In questo quadro può essere paradigmatico il caso di Louis Bolk che dall'anatomia si spinge a formulare l'ipotesi che il bambino sia l'antenato dell'uomo evoluto. Questa sfida all'evoluzionismo imperante costituisce uno spartiacque nella ricerca antropologica nonostante la sua paradossalità. La fortuna di questa ipotesi e la sua relativa fondatezza ci permettono di ragionare sullo statuto e sulle strategie della domanda sull'uomo a partire dallo sfondo delle suggestioni di Valéry e Caillois. Il partire dal corpo per spiegare i fenomeni più alti delle prestazioni umane permette a Bolk di invertire la prospettiva: non dalla scimmia all'uomo, dal punto più basso a quello più alto, ma dall'uomo al bambino, dalla fine all'inizio. La determinazione dell'uomo civilizzato è il risultato di una fetalizzazione.

riflette il sogno di immortalità giocato nell'emancipazione totale dell'uomo dalla natura come dalla parte mortale del corpo.

13 Cfr. Ch. Ravaisson-Mollien (a cura di), *Les manuscrits de Léonard de Vinci*, A. Quantin, Paris 1881-1891, 6 voll.. Su questo si veda il bellissimo lavoro di P. Valéry, *Introduzione al metodo di Leonardo da Vinci*, tr. it. a cura di S. Agosti, ed. Abscondita, Milano 2007.

14 W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1999, p. 193.

3. L'ipotesi della fetalizzazione

Bolk affronta il problema dell'ominazione a partire dall'eccentricità del gioco di funzioni e di ritmi vitali che si dipanano nell'asimmetria della specie uomo. La domanda non a caso apre e chiude la questione rivelando l'enigmaticità insuperabile della stessa soluzione:

[...] Il problema dell'ominazione è di duplice natura: il problema della parentela tra l'uomo e gli altri primati è diverso da quello del divenire della forma dell'uomo. Nell'ambito della ricerca della discendenza dell'uomo dalla scimmia, mettiamo il punto interrogativo davanti alla forma attuale dell'uomo, quanto alla dottrina dell'evoluzione della forma mettiamo il punto interrogativo dietro la nostra figura attuale. Infatti, questa figura era, per ciò che riguarda i suoi caratteri primari, una fase di passaggio nelle nostre forme originarie¹⁵.

Se la soluzione circa la discendenza è irrisolvibile, nell'impossibilità di costruire una catena continua in processi che singolarmente dipendono da scarti differenziali prodotti nei sistemi organici, altrettanto impossibile è definire una linea di evoluzione certa relativamente ai caratteri umani, là dove non si tratta di documentare quanto è andato perduto o acquisito, ma piuttosto di comprendere l'articolazione delle fasi di un processo, svincolandolo da una forma-tempo scandita dal prima e dopo. Ciò che è presente nell'uomo attuale non è un *novum*, ma la stabilizzazione di ciò che era, nelle forme primitive, soltanto un punto di passaggio nello sviluppo dell'organismo umano. Non si tratta dunque di dare risposte al problema della genesi dell'uomo, che riproporrebbe sempre nuove domande, ma è necessario soffermarsi sull'ominazione come specificazione della vita nella forma umana. Bolk, però, non percorre una strada per così dire filosofica, ma preferisce leggere le linee dell'ominazione a partire dalla configurazione fisiologica dell'uomo così come appare nella sua forma evoluta. In questo quadro la postura eretta, considerata nella tradizione antropologica effetto della capacità intellettuale dell'uomo, per il medico è piuttosto la causa di questa e l'effetto di un peculiare allineamento della colonna vertebrale in concomitanza con una crescita maggiore del cervello in presenza di una tardiva chiusura delle suture craniche. Il corpo perciò è in primo luogo il dato di osservazione e la scaturigine di tutto quanto si include nella definizione dell'animale razionale. A questo rovesciamento di prospettiva Bolk aggiunge un ulteriore elemento: l'evoluzione umana ha un andamento regressivo, per cui l'uomo è «il feto di un primate giunto alla maturità sessuale»¹⁶. La posizione bolkiana sottolinea l'articolazione tra vita e individuazione della vita nell'uomo nel rinvio non univoco tra germe e soma, tra principio vitale e sistema organico. Il corpo è solo la forma visibile, il punto di intersezione e il confine tra vivente e ambiente. Il suo adattamento si gioca nella risposta agli stimoli esterni ai fini della sopravvivenza non in

15 L. Bolk, *Il problema dell'ominazione*, tr. it. a cura di R. Bonito Oliva, DeriveApprodi, Roma 2006, p. 91. In realtà Bolk esce fuori, concentrandosi sull'ominazione, dall'enigma in cui si era imbattuto Haeckel nella ricostruzione dell'antropogenesi nella evoluzione dagli organismi inferiori fino ai primati. Cfr. E. Haeckel, *Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Grundzüge der menschlichen Keimes- und Stammes-Geschichte*, Engelmann, Leipzig 1874.

16 L. Bolk, *Il problema dell'ominazione*, cit., p. 53.

maniera semplicemente reattiva, ma nella diversificazione della relazione con l'esterno a partire da trasformazioni causate dal rallentamento fisiologico e morfologico. In altri termini l'omizzazione comporta una strutturazione del corpo non coordinata simmetricamente con le funzioni del germe, regolato sul ritmo universale della vita. Anzi vi è una sorta di strabismo biologico tra lo sviluppo del germe e la regressione del corpo.

Uno studio metodico, del tipo e del modo in cui i fattori che hanno ritardato il processo dello sviluppo hanno influenzato l'organismo, porta subito alla convinzione che le sue due componenti, ovvero il soma e il germe, sono rimasti indipendenti l'uno dall'altro rispetto a questa azione¹⁷.

Infatti il perdurare dei caratteri infantili non inibisce, ma rallenta la crescita corporea e funzionale, cosicché il corpo diviene sintomo di una disfunzione nel movimento della vita. Là dove il germe è il principio vitale, il corpo è l'elemento individuante, solo il bilanciamento tra questi due principi determina il *novum* dell'uomo. Afferma Bolk: «Approfondendo maggiormente questo problema, mi divenne sempre più chiaro che il principio del ritardo dominava non solo il corso del divenire dell'uomo in sé, ma anche tutto il corso della sua vita individuale»¹⁸. Il ritardo non gioca quindi soltanto nella curva dinamica dell'evoluzione, ma nella storia individuale, che introduce una frazione di rallentamento, producendo un ulteriore differenziale all'interno delle funzioni dell'organismo umano.

Il ritmo dello sviluppo perciò non è evolutivo, quasi che da un nucleo si sviluppasse per adattamento qualcosa di stabilizzato, atto alla conservazione. Tra il germe e il corpo si crea un gioco di resistenza, in cui il corpo rallenta il ritmo del germe/vita, lavorando in senso conservativo, ma solo dal punto di vista della forma e delle funzioni. Non si tratta di un arresto, ma di una variazione di ritmo che produce una deviazione del vettore dello sviluppo. Il conservare lo stato infantile consente l'alleggerimento del peso usurante della vita, il corpo frena la spinta vitale per conservarsi. Attraverso la resistenza al movimento della vita universale il soma tende a una stabilizzazione, a un'omeostasi, in una sorta di ispessimento dell'individuazione che nella contaminazione e nella negazione delinea l'autopoiesi dell'organismo¹⁹. La permanenza dei caratteri fetali nell'uomo più evoluto, cioè, sarebbe in senso stretto il vero *escamotage* di sottrazione al logoramento fisico, consolidando caratteri che assumono la valenza di trasformazioni morfogenetiche, che trattengono retroattivamente il soma sui tratti infantili: il visibile di un rallentamento delle funzioni invisibili, decisivo per la sopravvivenza dell'uomo.

Se una caratteristica fetale o un tale stato diventa pian piano permanente, deve agire una causa che impedisce a questa caratteristica di compiere il suo naturale corso evolutivo, essa si arresta più o meno prima del precedente punto finale. Deve entrare in gioco allora un fattore che inibisca lo sviluppo. Quindi la forma umana come intero ha raggiunto la

17 Ivi, p. 61.

18 Ivi, p. 55.

19 Sulla capacità di autopoiesi declinata diversamente negli organismi più complessi non riconducibili a una semplicistica teleonomia, cfr. H. Maturana/F. Varela, *L'autopoiesi e l'organizzazione biologica*, Astrolabio, Roma 1992, p. 42 e ss.

sua impronta tipica a seguito di un generale rallentamento dello sviluppo. Perciò bisogna aggiungere ai fattori evolutivi conosciuti uno nuovo: il ritardo dello sviluppo²⁰.

Il ritardo dello sviluppo è un fattore evolutivo, nel momento in cui si stabilizza o meglio si normalizza quanto altrimenti risulterebbe una disfunzione o una patologia. Tutto questo produce ovviamente un discrimine tra normale e patologico estremamente mobile e rinvia a una sperimentazione continua non solo in campo biologico, ma su tutto quanto entra come legittimazione del discorso scientifico²¹.

4. Le rotte della vita

Plasticamente l'organismo tende a definire una nuova curva evolutiva, che non perde la tensione a costituirsi come un intero a partire dal suo centro, all'interno di un limite protettivo, individuante: ogni evoluzione non è necessariamente sviluppo e compimento di potenzialità, ma potrebbe comportare anche un'inibizione, un movimento retroattivo che conserva lo *status quo*. Lo sviluppo, perciò, non obbedisce soltanto a criteri di funzionalità e continuità, ma gioca tra possibilità – retroattive o propulsive – in cui l'eccezione della patologia più che una deviazione, là dove assuma carattere permanente, segnala un cambiamento di rotta tra infinite canalizzazioni della vita. L'evoluzione clandestina, secondo la definizione di Haldane²², procede in direzione dell'omologazione della specie a partire da deviazioni inizialmente per così dire soggettive, in cui si estende l'effetto del rallentamento efficace ai fini dell'equilibrio tra vivente e ambiente. È come se il flusso vitale si raccogliesse in grumi per poi ripartire come una molla tesa: la neotenia rilancia il processo di individuazione. In definitiva l'elemento creativo di questo processo incrementa la complessità della vita irriducibile ad un'unica forma e ad un unico orientamento²³. La neotenia non interrompe, ma consolida e organizza l'intreccio tra vita e individuo. Portmann rafforza questo concetto affermando che l'uomo è un feto nato prematuramente²⁴, per cui il

20 L. Bolk, *Il problema dell'ominazione*, cit., pp. 54-55.

21 Cfr. G. Canguilhem, *Le normal e le pathologique*, in Id., *La connaissance de la vie*, cit. pp. 155-169.

22 La proposta di Haldane si inserisce nei rivalutatori del darwinismo e risulta interessante per la complessità delle cause che individua nei processi evolutivi non riducibili ai dati osservabili, dal momento che l'osservazione dei dati tiene conto in primo luogo di macropopolazioni e macrospecie. Cfr. S.Y. Gould, *La struttura della teoria dell'evoluzione*; tr. it. a cura di T. Pievani, Codice, Torino 2003.

23 Francisco Varela suggerisce una via di mezzo tra l'individuazione di sistemi del vivente e le interazioni dinamiche con il mondo, affermando che «dobbiamo comportarci come abili navigatori che trovano una rotta diretta proprio nel mezzo, dove si incontra la co-emergenza delle unità autonome e dei loro modi [...]. Non è una questione di opposizione o di guerra fra il sistema e il suo mondo, né di vedere chi ne esce vincitore. Dal punto di vista dell'autonomia e della produzione di un mondo, il mondo e il sistema nascono nel medesimo tempo» F.J. Varela, *Complessità del cervello e autonomia del vivente*, in G. Bocchi/M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, cit., pp. 117-133.

24 Sulla correzione che Adolf Portmann apporta alla teoria bolckiana, insistendo sul *surplus* creativo, piuttosto che sulla difettività della nascita prematura, cfr. A. Portmann, *Biologische Fragmente zu*

permanere delle condizioni neonatali implica da un lato un'esposizione precoce, dall'altro una capacità di sopperire alla precocità nella permanenza di condizioni infantili, per una sorta di messa a distanza dell'ambiente esterno nella mediazione sostenuta dall'accudimento dalle figure parentali. Questo provvisorio isolamento non produce, infatti, la cessazione della relazione, piuttosto la trasformazione di un rapporto di dipendenza in un'azione di rielaborazione e di esplorazione, il cui fulcro, pur non destabilizzando l'organismo, allarga il circolo del sistema includendo simbioticamente figure parentali, che fanno da sfondo all'individuazione della vita, senza produrre per questo una sorta di omologazione degli individui. Il differenziale introdotto dal ritardo frena, più che alterare il ritmo di determinate funzioni, in modo non simmetrico, come nota Gould, correggendo Bolk²⁵. Questo moltiplica una continua rifrazione tra informazioni, stimoli, risposte, risonanze e individuazione, dal momento che fondamentale, quasi un fattore biologico supplementare, diventa il rapporto con le figure parentali, interne al sistema, anche se esterne dal punto di vista materiale. La specificità dell'ominazione è delineata dall'estensione dell'autopoiesi, che sposta continuamente il confine tra interno e esterno: l'uomo ritaglia nelle figure parentali una sorta di cuneo protettivo che gli permette una condizione di infanzia prolungata, perché protetta, che consente all'organismo di conservare più a lungo la condizione di elasticità e plasticità.

Considerando l'ambiente, per l'uomo più ampio dello spazio circostante in quanto sorgente di *input*, e l'organismo come meramente reattivo, si tralascia la metabolizzazione dell'esperienza nell'autopoiesi dell'organismo sorretta da una sorta di memoria biologica. Lo scambio continuo tra ciò che dell'esterno è interiorizzato e ciò che dell'interno assume una sua configurazione visibile non è un meccanismo, né un automatismo, ma un sistema che, secondo Bolk, ha un suo preciso artefice.

Infatti per Bolk il vero regista della vita è l'endocrino, che regola anche il rapporto tra germe e soma. L'endocrino regola il metabolismo, la cui funzione è equilibrare la tendenza dinamica del germe e la resistenza materiale del soma. Questo ovviamente comporta uno sbilanciamento nel senso dell'individuazione, più che dell'individuo in senso proprio, rendendo necessaria l'osservazione, per esempio, delle varianti nella differenza delle razze e delle patologie ai fini della lettura della linea evolutiva della vita.

La conclusione è che gli organi dell'endocrino sono organizzatori, circoscritti nello spazio, di un ordine più alto [...]; i cosiddetti organi della ricapitolazione appartengono ad un altro ordine rispetto a quelli più permanenti, ma proprio perché agiscono su una forma maggiormente incompleta, quanto allo sviluppo della forma sono più significativi di quelli che rimangono attivi tutta la vita²⁶.

einer Lehre vom Menschen, B. Schwabe, Basel 1944, p. 45, in particolare dove definisce l'uomo un «parto fisiologico prematuro».

25 Stephen Jay Gould trova l'ipotesi bolckiana bloccata in senso univoco su un ritardo omogeneo dell'intero organismo, individuando invece nell'evoluzione a mosaico un principio più efficace di lettura della complessità dell'evoluzione. cfr. S.J. Gould, *Questa idea della vita. La sfida di Ch. Darwin*, prefazione di E. Visalberghi/E. Alleva, Editori Riuniti, Roma 1984, p.167 e ss.

26 L. Bolk, *Il problema dell'ominazione*, cit., pp.89-90.

Gli organi di ricapitolazione quindi agiscono nel senso dell'individuazione della forma, sono il motore dell'autopoiesi, orientando la creatività sulla traccia della memoria dell'evoluzione. Addetti alla trasmissione dei caratteri ereditari, essi hanno un'importanza centrale, soprattutto per la loro funzione iterativa e conservativa, pur se attivi per un tempo più limitato. Essi contribuiscono a mantenere aperta e creativa la relazione tra ontogenesi e filogenesi. La memoria biologica dello sviluppo acquisito nel corso dell'ominazione rende solidale la tensione all'omeostasi con la sopravvivenza dell'organismo.

5. La neotenia

L'etimologia del termine neotenia (*neo-teinein*) permette di pensare a una sorta di prolungamento dello stato neonatale, in cui la stessa vita biologica del bambino si intreccia strettamente a quelle possibilità offerte dall'accudimento parentale oltre che dal ritardo. In senso strettamente biologico il termine è usato per quegli organismi che si riproducono già allo stato larvale. Bolk lo utilizza, invece, quasi in maniera paradossale, per l'ominazione, là dove una delle condizioni di specificazione è la dilazione della procreazione per un rallentamento non delle condizioni di fertilità, ma dell'attivazione delle funzioni riproduttive, sempre più spostato in avanti nel corso della civilizzazione²⁷. Se la sopravvivenza degli organismi monocellulari dipende dalla precocità della riproduzione e dalla relativa coesione della colonia, la specie umana si conserva grazie alla capacità di dilazionare una funzione potenzialmente presente; quanto non decide della sopravvivenza misurata sulla percentuale di natalità. Il feto nato prematuramente o meglio l'organismo fetalizzato mantiene aperta una gamma di possibilità proprio conservando caratteri infantili anche nella maturazione fisiologica, producendo lo scarto differenziale di una specie altamente individuata, la cui sopravvivenza non dipende dalla capacità riproduttiva²⁸. Infatti nel caso dell'uomo la neotenia caratterizza specificamente una permanenza di caratteri neonatali che consentono lo sviluppo extrauterino di organi atti all'esplorazione e alla sperimentazione, interdipendente dall'organizzazione della vita in comunità che sopperisce alla lentezza dello sviluppo e della specializzazione dell'individuo. Si produce una sorta di eterocronia che si rende possibile soltanto grazie al convergere del tempo del bambino con il tempo degli adulti, le cui ragioni sono per così dire biologiche ed emotive insieme. Al di là del dato culturale – la creazione di strutture di protezione e di scambio e l'educazione dei nuovi nati – la riproduzione diviene secondaria rispetto alla protezione e difesa della vita dell'individuo. L'ontogenesi in qualche modo prevale sulla filogenesi proprio in vista della sopravvivenza della specie che si sviluppa salvaguardando l'individuo, più che incrementando il numero dei suoi componenti. È come se la possibilità di dilatare lo scambio con l'ambiente, che per l'uomo non è solo l'ambiente circostante,

27 Bolk fa un preciso riferimento al fatto che nelle razze – a suo parere – meno evolute, come la razza nera, questo ritardo non è ancora attivo come nelle razze civilizzate.

28 Sull'argomento si veda H. Maturana/F. Varela, *Macchine ed esseri viventi*. cit., p. 57 e ss. e la genesi che traccia dal mondo fisico al mondo biologico in G. Simondon, *L'individuazione à la lumière des notions de forme et d'information*, Ed. Millon, Grenoble 2005.

ma un mondo dai confini sempre più ampi, richiedesse un maggior lasso di tempo per la sperimentazione, là dove il nucleo individuante è più carico di potenzialità da portare a compimento. Ed è proprio la sovraccarica prodotta dalla neotenia che traccia la linea di sviluppo di un vivente eccentrico. In questo orizzonte fa da bilanciamento l'omeostasi resa possibile dalla continuità dell'accudimento per individui ancora non specializzati, perciò impreparati ad un rapporto di interazione diretta con l'esterno. È chiaro che qui Bolk intreccia elementi culturali con dati biologici, ma li mantiene strettamente legati tra loro nel rinvio tra la memoria genetica di specie e la cornice comunitaria di accoglienza del neonato. In tal modo, pur riconoscendo la predominanza dell'ontogenesi sulla filogenesi, sposta la connessione sulla reale specificazione biologica a monte, e culturale a valle, del vivente fetalizzato.

Il procedimento di Bolk richiede più di un orologio biologico o di una continuità di trasmissione genetica; è necessario pensare a un artefice che renda possibile la sintesi tra il fattore creativo della vita e i differenziali legati all'interazione sempre aperta tra individuo, umanità e mondo. Le conclusioni di Bolk però si fermano allo stato di fatto, il cortocircuito tra questi tre elementi rimane fermo alla struttura di un sistema che si regge sulla progressiva chiusura, piuttosto che sulla mobilità a cui pure Bolk aveva fatto riferimento per l'evoluzione dell'uomo. L'incursione nella filosofia porta Bolk a prevedere che l'eccesso di virtù, in quanto natura seconda dell'uomo, nel perpetuarsi della strategia di sottrazione e di esonero dal rapporto diretto con il mondo, porterà all'estinzione della specie umana: una sorta di occultamento radicale del corpo, o di virtualizzazione dei corpi in cui si consumerebbe la fine della stessa umanità.

Questa conclusione consente di mettere in luce le potenzialità teoriche del discorso bolkiano, la cui portata non è semplicemente descrittiva. Infatti se l'ominazione rende impraticabile ogni procedura comparativa – anche con i primati più vicini all'uomo – ne porta in primo piano il valore euristico. Parlare di ritardo, di fetalizzazione, di neotenia non solo introduce un profilo per così dire creativo nell'ominazione, ma individua anche una connessione stretta tra soma e psiche, che da un lato valorizza i dati dell'osservazione, dall'altro riconnette i fattori empirici a principi invisibili presenti nelle dinamiche biologiche, segnalando eccedenza e virtualità come riserva di potenzialità, che si mantengono proprio grazie alla memoria biologica dell'organismo e all'esito collettivo della vita umana.

6. *Materia immateriale. L'invisibile del visibile*

Là dove Bolk individua nella fetalizzazione un percorso a senso unico sia pure rovesciato nell'ominazione, la strettoia del ragionamento scientifico lo tiene fermo alla dicotomia primitivo/civilizzato, per cui la neotenia scompensa senza produrre variazioni nel sistema dell'organismo umano che scivolerebbe progressivamente nell'informe. Da un certo punto di vista, pur riconoscendo il sovrappiù di individuazione dell'uomo, Bolk non va oltre l'immagine di una progressiva disattivazione delle funzioni vitali che mettono fuori gioco la vita, rendendo l'individuo virtuale. E' data all'uomo una sola *chance*, l'inversione del propulsivo nel regressivo, oltre la quale sembrano esaurite le possibili articolazioni comprese tra le due interrogazioni – l'inizio e la fine – dell'umanità. Si è già detto, però, che proprio

questo fattore di liminarità tra un'ipotesi scientifica e una costruzione fantastica ha aperto la proposta di Bolk a diverse letture²⁹.

Una teoria sopravvive a chi l'ha formulata e in molti casi la sua carica di significato può essere enucleata e sviluppata in momenti diversi e da prospettive diverse. Secondo l'espressione di Canguilhem essa può "essere nel vero", rientrare in quanto è incluso e legittimato dagli statuti scientifici, anche a distanza di tempo. In questo orizzonte vorremmo provare a sondare possibili affinità tra Bolk e un pensatore, Gilbert Simondon, che si muove in un contesto storico culturale diverso e da una prospettiva dichiaratamente filosofica, richiamandosi al tema della neotenia. Anche Simondon sembra evitare un confronto diretto con le teorie biologiche del tempo, per muoversi a partire da un'ipotesi – forse scientificamente poco fedele all'empiria – ma feconda dal punto di vista dei risultati³⁰. La rilevanza data all'ontogenesi sulla filogenesi, l'impossibilità di applicare ogni sostanzialismo o meccanicismo nella lettura della genesi dei viventi, fa sottolineare a Simondon la specificità del processo continuo piuttosto che la scansione puntuale dell'individuazione in ogni aggregato fisico, biologico e psicobiologico. Se ci si sofferma sull'individuazione umana, l'attenzione deve essere rivolta, secondo Simondon, soprattutto all'ambito dei sistemi viventi, alla triangolazione tra memoria genetica (transindividuale), individuo e comunità (collettivo), in cui si determinano fasi e momenti prerazionali, sia in senso corporeo che affettivo all'interno della curva evolutiva, che agiscono sotterraneamente in ogni configurazione dell'umano. Non entrando direttamente in dialogo, Simondon sembra porre in connessione l'ipotesi bolkiana della neotenia con quanto Portmann definisce l'energia potenziale dell'uomo basale contro l'uomo cerebrale³¹. Corregge in tal modo l'esito pessimistico della teoria bolkiana, privilegiando l'aspetto di elasticità e di potenzialità sulla sfumatura utilitaristica dell'azione umana. In quest'ultima l'univoca estrapolazione delle tecniche di difesa dell'animale non specializzato produce da un lato uno sbilanciamento sul mondo (da sottomettere), dall'altro la sottovalutazione della creatività del patrimonio di ereditarietà come risorsa. Simondon riconosce il progressivo ispessimento dell'interiorità, dell'invisibile sul visibile nel processo di individuazione umana, dal campo fisico a quello psichico, fuori da ogni ordine gerarchico, tracciando un insieme di connessioni in movimento e in reciproca interazione. Proprio la neotenia, come capacità di conservazione di caratteri infantili e perciò dinamici e creativi, genera un grado sempre più alto di originalità degli individui, ma soltanto nella ricaduta collettiva di ogni prassi individuante. Certamente la genesi come individuazione presenta sempre intervalli e irregolarità, soprattutto nell'eterocronia dei processi regressivi di fetalizzazione, mettendo fuori gioco ogni teleologia e teleonomia³². La discontinuità o la regressività di

29 Cfr. R. Bonito Oliva, *Ritardo e ominazione*, introduzione a L. Bolk, *Il problema dell'ominazione*, cit., pp. 5-39.

30 Cfr. a questo proposito I. Stenger, *Pour une mise à l'aventure de la transduction in Simondon*, in «Annales de l'Institut de philosophie de l'Université de Bruxelles» a cura di P. Chabot, Vrin, Paris 2001.

31 Cfr. A. Portmann, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, Adelphi, Milano 1969, p. 181.

32 Si veda a questo proposito J. Garelli, *Introduction à la Problématique de Gilbert Simondon*, Introduction a G. Simondon, *L'individuazione à la lumière des notions de forme et d'information*, cit., pp. 9-21.

certi fenomeni biopsichici, però, non implica un arresto o un'inversione, pensabile solo all'interno di teorie finalistiche e funzionalistiche.

7. *Dall'individuazione all'azione creatrice*

Allargandosi a una prospettiva filosofica Simondon mantiene il doppio livello di filogenesi e ontogenesi, in cui, fuori da ogni sostanzialismo o dualismo, ricostruisce la genesi dei viventi seguendo il registro della potenzialità espansiva della vita e del momento dell'individuazione del corpo all'interno di un doppio sfondo dinamicamente intrecciato tra il transindividuale, come materiale comune che attraversa la corrente vitale, il momento dell'individuazione che configura la specificità del vivente e la ricaduta sul piano collettivo in quanto punto-limite e sfondo dell'individuazione³³. In fin dei conti se l'ipotesi bolckiana lavora ancora nei termini di una polarità vita/vivente all'interno dell'ominazione, pur suggerendo un principio di complessità all'univoco principio evuzionistico, Simondon, richiamandosi alla neotenia, la riconduce all'interno del dinamismo che gioca tra ereditarietà e innovazione immettendo nel circolo dell'individuazione, più che nella morfologia dell'individuo, tutto ciò che Bolk definiva ritardo biologico. Si tratta di muoversi sulla linea sottile tra elementi visibili e invisibili, tra vita e soma, per individuare i punti-limite della corrente vitale che attraversa informazioni-trasduzioni e creazioni.

L'individuo è il risultato d'una formazione: riassume in maniera esaustiva e può restituire un insieme vasto; l'esistenza dell'individuo è questa operazione di transfert amplificato. [...] L'individuo è sempre in relazione duplice e anfibia con ciò che lo precede e ciò che lo segue [...]. L'individuo condensa l'informazione, la trasporta, successivamente modula un nuovo ambiente³⁴.

Non si tratta di valutare per così dire semplicemente dal visibile attuale la linea di gradazioni di individuazioni specifiche progressive – in questo caso dell'uomo – ma di cogliere la continuità di un movimento a partire dalle condizioni di possibilità, o meglio da una virtualità che non agisce solo nella negazione univoca di ciò che precede, presentandosi piuttosto come dis-positivo che irrompe a trattenere o a sviluppare il flusso vitale, determinando un nuovo posizionamento. Simondon perciò non si sofferma esclusivamente sugli *escamotage* di compensazione del ritardo – i legami parentali e comunitari – ma si spinge a saggiare la valenza propulsiva e performativa di questi legami nello scenario in cui si gioca ogni principio di individuazione. L'individuo è perciò punto di contatto e di diramazione di sempre nuove configurazioni. Più avanti di Bolk, sia nel senso storico

33 Cfr. G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2001: «L'individuo non esiste in totale isolamento, perché l'individuazione non esiste in totale isolamento, perché l'individuazione non esaurisce di colpo i potenziali della realtà preindividuale e, per altro verso, perché l'individuazione non produce soltanto l'individuo, ma la coppia individuo-ambiente. L'individuo è quindi relativo in un duplice senso: perché non è tutto l'essere, e perché deriva da uno stato dell'essere in cui non esisteva né come individuo, né come principio di individuazione», p. 27.

34 G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, cit. p. 191.

che dal punto di vista dell'ampiezza e dello spessore teorico della sua analisi, Simondon reinterpretava la neotenia sdoppiando la sua ottica non solo nella forbice tra visibile e invisibile, ma anche, coerentemente, oltrepassando il piano dell'osservazione e della continuità dell'individuazione come processo univoco in una prospettiva filosofica, sia pur non metafisica. Non solo evoluzione e regressione, ontogenesi e filogenesi, omeostasi e tensione dinamica. Simondon è interessato a cogliere il richiamo a monte di ogni strutturazione del sistema/uomo nella articolazione tra transindividuale, individuo-ambiente, collettivo. Se Bolk afferma che la virtù può essere l'inizio della fine, il deteriorarsi dell'artificio che a livello biologico sostiene l'individuazione umana, Simondon lavora sul potenziale creatore dell'emozione, che certo può anche manifestarsi nella disfunzione dell'endocrino, o di qualsiasi organo regista del sistema psicosomatico, ma comunque rimette in gioco in tutta la sua estensione il processo di individuazione nella coppia individuo-ambiente. La visione rigorosamente fisiologica di Bolk diviene un paradosso che può essere spinto alle sue ultime conseguenze, là dove l'impatto della correlazione con il mondo circostante sia assunto nelle sue ricadute storiche: determinazione di eventi nel sistema individuo-ambiente. In questo orizzonte è limitativo ragionare in termini di protesi/sostegno di cui l'uomo si fornisce – dalle figure parentali, alla virtù, alla costruzione di comunità regolate – per compensare il suo ritardo. In definitiva ancora una volta nell'ipotesi bolkiana è privilegiato l'elemento di preveggenza, di spostamento sul non-ancora che salvando l'uomo lo ricaccia nella conflittualità con il mondo/ambiente, da cui si difende, e lo proietta in un movimento, che, sia pur regressivo, indebolisce la memoria del passato. Come bene dirà Plessner l'ominazione e la strategia umana si gioca sempre sul limite, che lo configura e che lo impegna in ogni spostamento esistenziale e storico³⁵.

In questa prospettiva Simondon recupera la coppia uomo-bambino all'interno del movimento significativo che attraversa questo punto di contatto e di passaggio insieme, rintracciando il cuneo invisibile, ma decisivo, da cui promanano vitalità e individuazione nelle ricadute creative delle transduzioni e della memoria biologica. La fetalizzazione è il gioco sempre aperto e rischioso tra interno e esterno, tra individuo e ambiente, tra memoria e innovazione.

L'individuazione come generatrice di individui destinati a perire, sottomessi alla vecchiaia e alla morte, non è che un aspetto di questa individuazione vitale generalizzata, neotenizzante e [nella nota Simondon aggiunge] l'individuazione non è la sola realtà vitale. In senso stretto, l'individuazione è in qualche modo una soluzione d'emergenza, provvisoria, drammatica [...] essa è direttamente legata a un processo di neotenizzazione, l'individuazione è la radice dell'evoluzione³⁶.

Si definisce perciò per una sorta di complementarità asimmetrica, in cui la neotenia risulta la risposta a situazioni di emergenza della realtà vitale che crea uno sbilanciamento, in cui l'individuo nel suo isolamento residua come una scoria che la vita si lascia dietro, là

35 Cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, in cui l'autore si sofferma sulla relazione del vivente con il proprio confine/limite fino alle forme più alte delle prestazioni umane.

36 G. Simondon, *L'individuazione à la lumière des notions de forme et d'information*, cit., p. 214.

dove, come nella vecchia e nella malattia, non ha la capacità di farsi tramite di transduzioni e di informazioni creatrici. «[...] l'individuo non è chiuso in se stesso e non ha un destino contenuto in lui; perché risolve il mondo nel momento in cui stesso in cui risolve se stesso: è il sistema del mondo e di se stesso»³⁷. Perciò «ogni atto individuale è essenzialmente ambiguo, giacché si colloca nel punto in cui si ha il chiasmo tra interiorità ed esteriorità; esso è al confine tra interiorità e esteriorità»; tra l'esteriorità fisica e l'interiorità biologica gioca l'ambivalenza della relazione individuante³⁸. Nella prospettiva di Simondon il comune – transindividuale nella sfera preconsca e collettiva in quella della coscienza che si risolve nell'azione – partecipa di un ordine che è insieme simultaneo e successivo – non risolto nelle oggettivazioni, impenetrabile da un discorso rigorosamente scientifico. La sua stessa intrinseca complessità rinvia ad una riflessione più propriamente filosofica, in grado di affrontare la difficoltà e l'enigma dell'ominazione in tutto lo spessore e la complessità di un processo aperto. Là dove Bolk immagina la fine dell'uomo in una sorta di stasi, di implosione in cui la virtù ha metabolizzato e surrogato nella fetalizzazione il sistema individuo-ambiente, Simondon mette in luce la creatività della neotenia come risoluzione dell'emergenza della vita in direzione di una maggiore tensione plastica e diversificazione dell'individuazione umana.

Vi è una sola paradigmatica eccezione, in cui non si dà passaggio, né scoria resa impotente dalla vecchiaia e dalla malattia, un sovrappiù di ambivalenza sul confine mobile tra esterno e interno, tra comune e collettivo del sistema individuo-ambiente: la follia. Il folle è fuori della rete di iterazione, come è fuori dal sistema, là dove il sistema è nella circolarità dialettica di ogni individuazione tra esterno fisico, interno biologico e confine psicologico.

L'atto folle ha solo una normatività interna; consiste in se stesso e si mantiene nella vertigine di un'esistenza iterativa. Quest'atto assorbe e concentra in sé ogni emozione ogni azione, fa convergere su di sé le differenti rappresentazioni del soggetto [...] l'individuo si acconcia alla singolarità di un *hic et nunc* perpetuamente ricominciante, vagabondando dappertutto come un essere separato dal mondo e dagli altri soggetti³⁹.

La situazione-limite della follia ricorda la fine ipotizzata da Bolk per un'umanità tanto virtuosa quanto virtuale. Anche per Simondon una situazione-limite, nel senso, però, di una condizione che potrebbe darsi là dove la vibrazione e la consonanza tra interno, esterno e spirituale si chiudesse in una follia collettiva, in quella stasi in cui a venir meno con l'uomo sarebbe il mondo e il soggetto stesso, fino a bloccare il patrimonio di azioni, emozioni e rappresentazioni che rendono possibile la contaminazione e la distanza. Una prospettiva dilatata fino a immaginare una distanza totale può trovare soluzione solo nell'etica come legame e dipendenza reciproca, quanto garantisce continuità tra ciò che precede e ciò che attende l'individuo come scaturigine stessa dell'ominazione: il suo essere in comune. «È grazie all'etica che il soggetto resta soggetto, rifiutando di diventare individuo assoluto,

37 Ivi, p. 215.

38 Ivi, pp. 124-125.

39 G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, cit., p. 192.

ambito chiuso di realtà, singolarità separata»⁴⁰.

Sul profilo labile dell'uomo ogni strategia interpretativa non può evitare la complessità e l'ambiguità di un processo fatto di individuazioni e di posizioni, come di soste, retroazioni e avanzamenti nella reiterazione di edificazioni e decostruzioni, in cui e oltre cui, il limite è insieme profilo e punto di possibile destabilizzazione del sistema individuo-ambiente. L'enigma permane e si conserva nella soluzione di Bolk come in quella di Simondon, traccia del continuo sforzo – segnalato da Valéry come da Caillois che certo non cercavano risposte scientifiche o filosofiche in senso stretto – di trovare parole per costruire favole che rendono tollerabile il limite e praticabile lo sforzo creativo dell'immaginazione che determina sempre nuovi mondi e nuove realtà. Lo sforzo immaginativo si mantiene fedele alla complessità umana solo se conserva la sua sfumatura etica⁴¹, in cui soltanto si preserva la riserva per un'umanità futura.

40 *Ibidem*.

41 G. Anders, *L'uomo è antiquato 1. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, cit., p. 282.

Franco Bosio

NATURA E VITA NEL PENSIERO DI MAX SCHELER

Introduzione

Con la “biologia filosofica” di Hans Jonas si riapre un orizzonte di riflessioni e di ricerche di importanza capitale e fondamentale quale il pensiero contemporaneo non aveva ancora conosciuto. Jonas però non è il solo ad avere esplorato questo territorio che gli ha consentito di conseguire risultati di enorme importanza. Jonas ci ha illuminato in modo quanto mai efficace sulle connessioni profonde tra un’“etica della responsabilità” di respiro planetario e mondiale e la necessità di una riconsiderazione del fenomeno originario della vita, della specificità dell’organismo, totalmente irriducibile alle categorie del meccanicismo fisicalistico, e ci ha aperto inoltre orizzonti di una vastità incredibile ed insospettata tra la filosofia dell’organismo ed un’antropologia filosofica capace di prospettarci un’affascinante visione dell’uomo¹.

Per vie indipendenti da Jonas la filosofia dell’organismo vivente ha costituito l’oggetto di un interesse fondamentale da parte di uomini di scienza. Ci basti ricordare i nomi di Ludwig von Bertalanffy, l’autore della *Teoria dei sistemi*, al quale tra l’altro Jonas espressamente si ricollega; e non meno importanti sono i biologi e neurofisiologi cileni Humberto Maturana e Francisco Varela, che hanno saputo imporre all’attenzione generale la specificità irriducibile dell’organismo vivente, nel quale lo stesso agire è un conoscere. Secondo Maturana e Varela “l’albero della vita” e l’“albero della conoscenza” sono un unico e stesso albero, perché nella vita tutto è fondato sulla capacità del vivente di autoprodursi e di riprodurre la propria vita, in una continua ed incessante “autopoiesi”². Né possiamo dimenticare il contributo originale e pionieristico del biologo e medico tedesco Viktor von Weizsaecker, autore del fondamentale lavoro *Der Gestaltkreis* (“Il ciclo della struttura”)

-
- 1 Cfr. H. Jonas, *From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago 1974; tr. it. di G. Bettini, *Dalla fede antica all’uomo tecnologico*, il Mulino, Bologna 1991; Id., *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, München 1994; tr. it. di A. Patrucco Becchi, *Organismo e libertà*, Einaudi, Torino 1999.
 - 2 H. Maturana/F. Varela, *El arbol del conocimiento*, Editorial Universitaria, Santiago 1984; tr. it. di G. Melone, *L’albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1987. Cfr. inoltre Id., *Autopoiesis and Cognition*, D. Reidel, Dordrecht 1980; tr. it. di A. Stragapede, *Autopoiesi e Cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia 1988.

del 1946, che precede di decenni i surricordati autori³.

Tutto questo movimento di pensiero sembra rappresentare una frangia piuttosto marginale e per così dire “minoritaria” che appare situata all’estrema periferia della scienza ufficiale, e non appare in grado di scalzare le sue radicatissime convinzioni ancorate al fiscalismo e al darwinismo, dove tutto è fondato sulle categorie supreme indicate da Jacques Monod nel “caso” e nella “necessità”. A nostro avviso in realtà questo orientamento di pensiero potrà invece ritrovare un nuovo impulso ed uno slancio creativo ricco e profondo perché è provvisto di tutte le capacità di rinnovare dall’interno il mondo della scienza ufficiale; esso ha tutte le potenzialità necessarie a promuovere un orientamento nuovo del sapere scientifico e di rivolgerlo non più solamente alla produzione di tecnologie e di artefatti funzionali unicamente allo sfruttamento incondizionato e indiscriminato della natura, ma diretto piuttosto verso una scienza responsabile di sé e dei suoi risultati e capace di resuscitare in noi un atteggiamento di riverenza e di rispetto nei confronti del cosmo e della natura tutta quanta; una disposizione di spirito che il sapere scientifico non conosce ormai più da due secoli e che è stata quasi del tutto sradicata dalla mente e dall’anima dell’uomo moderno e contemporaneo⁴. È pertanto necessario pensare oggi che una rinascita di una filosofia della natura che si liberi dalle pastoie dell’arida e sterile epistemologia e del suo metodologismo potrebbe riaprire le porte ad una feconda collaborazione e a un dialogo fruttuoso fra scienziati e filosofi, e restituire alla loro ricerca una dignità e un valore di cui si sono perse le tracce. In questa temperie spirituale appare una figura di un grande pensatore che non soltanto ha percorso questo itinerario problematico di ricerche sulla natura e sulla vita, ma è pure riuscito a delineare una fisionomia unitaria e coerente sull’organismo vivente: Max Scheler.

1. La figura e l’opera di Max Scheler

Il grande filosofo tedesco (1874-1928) è noto principalmente come il fondatore di un originale “personalismo” che poggia saldamente sulle dottrine dell’“apriori materiale” nell’etica, le cui espressioni fondamentali si trovano nel *Formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori* (1913, 1916 e 1922)⁵. Ed è ormai ben diffusa in un’ampia cerchia di studiosi la conoscenza del suo apporto decisivo e determinante alla fondazione e alla costituzione dell’“antropologia filosofica”, le cui linee fondamentali sono tracciate in *La posizione dell’uomo nel cosmo* del 1927. Ed è altresì ben risaputo quanta risonanza e quanta diffusione abbia avuto la sua *Sociologia del sapere* del 1924⁶, nella quale egli ci ha

3 V. v. Weizsaecker, *Der Gestaltkreis*, Thieme, Stuttgart 1946; tr. fr. di M. Foucault, *Le cercle de la structure*, Desclée de Brower, Paris 1958.

4 Rinviamo in proposito al nostro: *Filosofia e scienza della natura nel pensiero di Max Scheler*, Il Poligrafo, Padova 2000.

5 M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in Id., *Gesammelte Werke*, Francke Verlag, Bern 1954, Bouvier, Bonn 1987-, vol. II, 6ª ed., di cui c’è una bella traduzione italiana con introduzione e note di G. Caronello, *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

6 M. Scheler, *Probleme einer Sociologie des Wissens*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. VIII; tr. it.

fornito una visione quanto mai suggestiva ed affascinante dei rapporti che intercorrono fra le basi “reali”, di carattere economico, istintuale ed emozionale dell’esistenza storico-sociale (che egli definisce “fattori reali”) e le produzioni ideali della cultura e dello spirito (i “fattori ideali”). La fecondità produttiva della sua “antropologia filosofica” e della sua “sociologia del sapere” hanno avuto una così grande fortuna al punto che sono state persino istituite cattedre universitarie di “antropologia filosofica” e di “sociologia della conoscenza”. Molto meno conosciuta è invece la sua appassionata e sistematica indagine da lui dedicata alle problematiche della nascita e della formazione del sapere scientifico, e non soltanto nell’ambito della riflessione propriamente epistemologica, ma nel quadro ben più ampio di una vera e propria “filosofia della natura”. Sono tematiche centrali nel suo itinerario di ricerca i rapporti tra il sapere scientifico e la conoscenza naturale ordinaria da un lato e con il sapere filosofico da un altro, unitamente a tutte le altre manifestazioni della cultura e del divenire storico. Tra le opere pubblicate mentre egli era ancora in vita è fondamentale in proposito il complesso *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del contributo pragmatico nella conoscenza del mondo* del 1926, che, come dice il titolo è dedicato all’incidenza del pragmatismo sul mondo moderno⁷. In Scheler l’orizzonte della scienza e della riflessione epistemologica è sempre strettamente collegato alla storia del divenire della cultura e della società. Egli non si è mai sottratto al compito inesauribile e impreteribile di scrutare attraverso le linee del presente le direzioni più feconde e più fruttuose per l’avvenire dell’umanità e della sua vita spirituale. In uno dei suoi ultimi scritti, *Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs (L’uomo nell’epoca dell’integrazione)*⁸, il suo pensiero assurge ad un respiro mondiale e planetario. Egli fu infatti uno dei primissimi ad intravedere la necessità di un’apertura al pensiero dell’Oriente e di una “fusione di orizzonti” tra le culture eurooccidentali e le tradizioni sapienziali asiatiche dell’antica Cina e più ancora dell’India.

I suoi lavori più significativi e di maggior respiro sulla filosofia della natura e sulla vita sono apparsi parecchio tempo dopo la sua morte, avvenuta nel 1928. Essi constano di lunghi abbozzi inediti dai quali risulta che aveva promesso a più riprese di pubblicare una *Metaphysik* che non riuscì mai a condurre a compimento sistematico, e si trovano ora nel volume XI delle *Gesammelte Werke*, raccolti sotto il titolo di *Erkenntnislehre und Metaphysik (Schriften aus dem Nachlass II)*, e inoltre nel vol. XII con il titolo di *Philosophische Antropologie (Schriften aus dem Nachlass III)*. Il merito della raccolta e della pubblicazione è tutto di Manfred Frings che li ha pubblicati nelle *Opere* rispettivamente nel 1979 e nel 1987 presso l’editore Bouvier, di Bonn. Si tratta di lavori di una certa mole, non ancora perfettamente pronti per la stampa, e dunque con qualche lacuna e qualche passo illeggibile, ma nei quali è tracciato già un disegno sistematico ancorato saldamente alla metafisica del suo ultimo periodo di pensiero. Né va però dimenticato che l’interesse ai problemi della natura e della vita si era già espresso nell’Autore nel più giovanile *Biologie*

di D. Antiseri, *Sociologia del sapere*, Abete, Roma 1976.

7 M. Scheler, *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. VIII (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*); tr. it. di L. Allodi, *Conoscenza e lavoro*, FrancoAngeli, Milano 1996.

8 Ora in M. Scheler, *Gesammelte Werke*, cit., vol. IX, (*Späte Schriften*).

Vorlesung del 1909, edito nel vol. XIV delle opere, inferiore rispetto ai lavori più maturi e dominato certamente dall'influenza del pensiero di Henri Bergson. Del resto fu proprio Scheler il primo a far conoscere Bergson nell'ambiente filosofico di lingua tedesca. Il filosofo francese, insieme ad un altro grande, ma pressoché negletto pensatore di fine Ottocento, Eduard von Hartmann, costituisce lo sfondo costante di riferimento delle idee fondamentali di Scheler sulla natura e sulla vita. Max Scheler infatti era dotato di una portentosa capacità di assimilazione e di una sensibilità non comune alle correnti e agli autori dai quali avrebbe potuto sempre ricavare suggerimenti forieri di ampi ed impensabili sviluppi. Ma sapeva sempre rielaborarli in modo originale e personalissimo. Lo attesta bene una testimonianza del giovane Gadamer che lo incontrò di persona nel 1920 che ha scritto in proposito: «Max Scheler era di una vivacità intellettuale enorme. Accoglieva tutto ciò che in potesse in qualche modo nutrirlo e possedeva una capacità di penetrazione che lo portava ad individuare dovunque l'essenziale». A detta di Gadamer «egli aveva qualcosa del vampiro che succhia il sangue delle sue vittime»⁹. Scheler non si limitò mai ad una semplice appropriazione dei motivi principali del pensiero altrui inserendoli nel suo contesto, anche se a volte sembra che egli faccia passare per proprio quello che non è tutto suo (ad esempio il termine *Bilder* detto delle cose percepite, riecheggia le *images* di *Matière et Mémoire* di Bergson). Egli rielaborava le prospettive con le quali entrava in sintonia in modo da riuscire ad oltrepassarle e non di poco.

2. *Necessità di una ripresa della filosofia della natura*

L'età presente è giustamente chiamata l'"epoca della complessità". Sotto questa intitolazione si intendono vari aspetti del nostro tempo collegati da intrecci molto sottili. Uno di essi consiste nella proliferazione dei modelli di spiegazione dei fenomeni naturali che resistono a qualsiasi unificazione sistematica. Un altro aspetto è costituito dalla specializzazione delle scienze e dalla costituzione in esse di "regioni ontologiche" che spesso si trovano in conflitto tra di loro. Così, ad esempio, la nuova termodinamica di Ilya Prigogine che studia ed esplora il comportamento dei sistemi "lontani dall'equilibrio" e che impone la necessità di conferire la prevalenza in questo ambito ai processi irreversibili, direzionalmente orientati, sottomessi dunque alla "freccia del tempo", si propone di costituirsi come una limitazione del meccanicismo classico, per il quale tutti i fenomeni sono senza eccezione sottoposti all'equivalenza quantitativa fra le cause e gli effetti, presentandosi dunque in linea di principio come perfettamente reversibili.

Per quanto concerne le scienze della vita, il grande biologo Ludwig von Bertalanffy avanza la proposta quanto mai suggestiva di una visione olistica dei "sistemi viventi", che non possono mai essere ridotti a sistemi isolati e indipendenti la cui interazione costituirebbe soltanto un fenomeno casuale e accidentale, e teorizza di conseguenza la necessità di assegnare il primato ai "sistemi aperti" la cui presenza e la cui interazione provoca modificazioni profonde e irreversibili nell'ambiente circostante. Tutto questo non

9 H.G. Gadamer, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 57-58.

può mancare di esercitare ripercussioni decisive sui metodi stessi delle scienze biologiche e sulla loro irriducibilità a fondamenti di carattere fisicalistico e dunque riduzionistico. L'interazione dinamica di regioni della ricerca scientifica sulla natura mette chiaramente in luce una condizione di insufficienza e di povertà dell'epistemologia. Se ci possono essere differenti accostamenti alla complessità dei fenomeni naturali, risulta allora evidente che il problema della realtà del mondo della natura e di una visione armonica del suo insieme non può essere facilmente e disinvoltamente aggirato e vanificato dall'epistemologia, vale a dire da una riflessione che si esercita unicamente sui metodi, sulle questioni del linguaggio e dell'organizzazione interna delle scienze. Al contrario il problema segnalato esige il ritorno e la ripresa di una vera e propria "filosofia della natura", di un orizzonte di riflessione che per almeno un secolo era stato completamente oscurato nella storia del pensiero sia scientifico sia filosofico. Max Scheler, la cui epoca non disponeva del patrimonio di un'immensamente ampia esplorazione scientifica come la nostra, ebbe pur sempre la grande intuizione di avere compreso la portata di questa mancanza e di conseguenza la necessità urgente di una ripresa della filosofia della natura. Il pensare della filosofia non poteva più limitarsi a suo avviso, a ritirarsi nella regione della "filosofia della coscienza", abbandonando la natura al fisicalismo riduzionistico e molto prossimo al materialismo.

In *Erkenntnislehre und Metaphysik*, che, giova ricordarlo, raccoglie manoscritti non ancora perfettamente approntati per la pubblicazione, ma nei quali è presente e chiaro il disegno di un progetto compiuto, in una sezione intitolata "Manoscritti sulla metafisica della conoscenza", Scheler definisce e denomina "metascienze" (*Metaszienzen*) tutte quelle conoscenze che costituiscono il «trampolino di lancio per conquistare una metafisica di primo genere»¹⁰. Le "metascienze" pongono a tema di indagine i presupposti fondamentali delle oggettività sulle quali si edificano le scienze positive vere e proprie. Così la "metascienza" riguardante la fisica deve porsi necessariamente le domande "che cos'è la materia?", "che cos'è il tempo?", "che cos'è lo spazio?"¹¹. La metascienza della biologia sarà a sua volta obbligata a porsi le domande fondamentali sulle differenze essenziali e originarie circa la natura del mondo vivente in contrapposizione alla realtà inerte, sui caratteri del movimento vitale in tutto ciò che lo differenzia dal puro e semplice moto fisico. Però le "metascienze" non sussistono mai in uno stato di irrelazione e di isolamento, in una pura e semplice indifferenza di un'estraneità reciproca, ma si radicano in un'unità profonda che tutte quante le giustifica e le rende possibili. Secondo Scheler esse pervengono a questa unità "nella metascienza dell'uomo", vale a dire nella "metantropologia", perché l'uomo è il "microcosmo" in cui si concentrano e si compendiano le massime e fondamentali "regioni essenziali dell'ente che formano il microcosmo"¹². La "metantropologia" è dunque la riflessione che si concentra sull'"antropologia filosofica", vale a dire la riflessione in cui trovano unità, fondamento e giustificazione le conoscenze settoriali e parziali che

10 M. Scheler, *Erkenntnislehre und Metaphysik*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XI, p. 125.

11 Ivi, pp. 125-126.

12 M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr.it. di G. Cusinato, FrancoAngeli, Milano 2000, specialmente i capp. III e IV. La traduzione si raccomanda vivamente perché è condotta sul testo originale del 1927, a differenza dell'edizione postuma del 1976.

provengono dalle varie scienze empiriche dell'uomo come specie vivente di una particolare natura. Con la "metantropologia" Scheler non intende rinnegare in nessun modo le conquiste della filosofia classica tedesca, di Kant e dell'idealismo; piuttosto egli intende oltrepassare la loro astrattezza gnoseologica e radicare il conoscere rappresentativo nella realtà umana in tutte le sue dimensioni, biologiche, psicologiche e storiche. Non v'è unità nell'essere se manca unità nel conoscere e nel suo fondamento, nel "soggetto" conoscente. Ma siffatto "soggetto" non è solamente un'attività trascendentale disincarnata ed incorporea, ma si radica nella vita, nelle sue sorgenti istintuali ed emozionali, senza le quali non avrebbe neppure la possibilità di manifestarsi, di esercitarsi e di conoscersi. La conoscenza e la vita sono strettamente congiunte; ma le loro relazioni esigono di essere sempre meglio esplorate. Il percorso di Scheler è di un'estrema e sconcertante novità per il suo tempo. Oggi tuttavia la strada da lui aperta ha rivelato tutta la sua ricchezza e la sua possibilità di apertura di prospettive straordinarie. Le scienze positive specializzate studiano la realtà della natura prescindendo dalla stessa esistenza oltreché dalla partecipazione della soggettività umana, quasi come se il soggetto umano non esistesse affatto. Con ciò esse pretendono di conseguire un piano di oggettività che renda necessarie e universali le loro conquiste. Ma, se si riesce a pervenire, seguendo un cammino filosofico fedele ad un'appassionata radicalità e ad una volontà assoluta di rimanere vicini alle sorgenti di una visione evidente e originaria, allora si scoprirà che la regione oggettiva indagata dalle scienze della natura, ed in modo speciale dalle scienze dell'inanimato, si configura come un universo privo di assolutezza e di indipendenza perché rinvia ad una concreta soggettività spirituale che però è indisciungibile dalle dimensioni della vita in cui essa è da sempre radicata.

3. *Natura inerte e mondo vivente. Presupposti metafisici*

La visione della natura inorganica è ispirata, in accordo con le conquiste della nuova fisica, tanto della teoria einsteiniana della relatività speciale e generale, quanto della fisica quantistica, ad una prospettiva dinamica. Il concetto fondamentale preso in considerazione da Scheler è quello di "campo". In esso «spazio, tempo e forza sono collegati in un'unità elementare»¹³. Perciò una "materia" come substrato ultimo ed assoluto, impenetrabile e persistente al di sotto di tutti i mutamenti non esiste affatto. E con la materia viene anche a cadere ogni distinzione tra forze "materianti" e "dematerializzanti"¹⁴. Sicché i dati sensoriali non sono affatto le manifestazioni fenomeniche di un occulto substrato informe che "riempie" uno spazio, perché in sé l'energia, la forza non ha alcuna estensione, e «poiché tutte le grandezze temporali e spaziali, forma, massa, "prima" e "poi", luoghi, quanti di energia e persino la loro forza viva sono relativi all'osservatore e al suo stato di moto, nessuna di queste determinazioni può convenire al reale assoluto»¹⁵. Gli oggetti dell'esperienza sono in realtà "immagini" (*Bilder*), la cui "esistenza" consiste nell'"idealità

13 Ivi, p. 128.

14 *Ibidem*.

15 *Ibidem*.

oggettiva”¹⁶. Non si tratta di una irrealtà funzionale, relativa ad ogni singolo soggetto, ma di un modo d’essere manifesto dell’essere ai viventi, a seconda della loro specie; un modo intrinseco di manifestarsi e di comunicarsi dell’impulso dinamico originario della realtà ai viventi, conformemente ai loro mondi ambientali¹⁷. L’illusione naturale del senso comune consiste soprattutto nella credenza che i “corpi” siano vera e assoluta realtà. A torto però si crederebbe di ricondurli, in una prospettiva “fisicalista” ad “atomi” o ad altri corpuscoli, ancora minori, ovvero a centri di forza provvisti di una grandezza intensiva¹⁸. I corpi sono solo immagini, figure. Tutte le misure, anche quelle intensive che riguardano le “forze”, sono “energie” relative allo stato di moto e all’azione delle “sostanze” stesse¹⁹. E Scheler precisa

[...] se Berkeley e Fichte avessero detto soltanto questo, e cioè che i corpi, la sostanza, la materia, sono irreali, sono un ideale esser-così (*So-sein*), avrebbero insegnato una delle più profonde verità della metafisica. Ma essi commisero l’errore di negare la trascendenza (scienza delle immagini) rispetto alla coscienza dei corpi stessi, perché essi equipararono la loro idealità oggettiva all’idealità della rappresentazione cosciente, del soggettivo²⁰.

Abbiamo già visto come Scheler non sia il primo ad impiegare il termine *Bild* (immagine) per designare i corpi quali essi appaiono all’immediatezza dell’esperienza sensoriale stessa. E occorre precisare che il termine non si limita alle immagini visive, ma comprende tutte le immagini di tutti i domini sensoriali, udito, olfatto, tatto. Il termine è stato certamente ripreso da Bergson, che nella parte introduttiva del suo capolavoro del 1896 *Materia e Memoria* aveva chiaramente caratterizzato con questo termine i dati della percezione, e ne aveva esplicitamente escluso la pura e semplice idealità soggettiva, proprio come Scheler. Sia per Bergson sia per Scheler la conoscenza non è affatto una “proiezione al di fuori” dell’io di dati sensoriali che sarebbero solo modificazioni interne del nostro essere psichico, e neppure sovrimposizione di “forme” appartenenti all’apparato di un “soggetto” cosciente ad un in se stesso “sconosciuto” dato oggettuale, indipendente da lui. E neppure significa qualcosa come un’“associazione” di grezzi, irriducibili ed in sé isolati “dati sensoriali”. Conoscere non significa affatto portare gli enti nel cerchio chiuso del nostro “io” rappresentante, ma fin da principio il conoscere è un essere nelle cose e presso le cose stesse, un viverci in mezzo. Questo è appunto il senso vero del loro essere “forme”, “immagini” e “figure”. Sicché per ambedue la conoscenza è piuttosto il risultato di una “riduzione”, di una “selezione” operata dal soggetto cosciente, che trasceglie nel divenire perpetuamente fluente, nel suo magma fusionale che scaturisce dall’energia perpetua dell’universo, forme, colori, suoni e sapori, che possono rivestire un significato per la conservazione della vita di ogni organismo individuale, oltreché del suo potenziamento, e non solo per esso, ma per la vita della sua specie. Così risulta evidente che tanto in Bergson

16 Ivi, p. 132.

17 Vedi in proposito soprattutto M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit.

18 Cfr. M. Scheler, *Erkenntnislehre und Metaphysik*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XI, p. 132.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*.

quanto in Scheler la filosofia della conoscenza affonda le sue radici in una metafisica della vita, perché non esistono in assoluto forme del vivere separate dalle forme del conoscere. Il soggetto “trascendentale” non è disincarnato ed incorporeo. Su questo punto Scheler amplia ed approfondisce la prospettiva bergsoniana dello “slancio vitale” che il filosofo francese aveva prospettato nella sua idea di “evoluzione creatrice”. Egli arriva addirittura a proporre l’ipotesi metafisica di una “fantasia originante” (*Ur-phantasie*), che si configura come un’energia vivente, in sé a-teleologica, dalla quale scaturiscono tutte le “immagini” in sé conoscibili, tra cui tuttavia ogni singola specie vivente seleziona soltanto quelle che sono realmente utili, funzionali e significative per la continuazione e per il bene del suo esistere vitale. Ed anche l’uomo come specie vivente non fa eccezione. Tale fantasia cosmica originaria costituisce per Scheler uno dei due “attributi” primordiali del primo fondamento del mondo, dell’*ens a Se*, della *Deitas*, e Scheler lo chiama *Drang* o *Trieb*, cioè “impulso”, “bramosia”; l’altro attributo è il *Geist*, lo “Spirito”, il regno delle pure idee e delle forme eterne delle cose, che però è inefficiente, inattivo, dunque irreali senza la forza primordiale del *Drang*, del *Trieb*. È questa la configurazione ultima della ben nota teoria dell’“impotenza dello spirito” (*Ohnmacht des Geistes*) che pervade da cima a fondo il pensiero dell’ultimo Scheler, della sua “antropologia filosofica” e della sua “sociologia del sapere”. Nel quadro della sua grandiosa e affascinante concezione del mondo l’avventura dell’uomo e della sua storia, insieme con la stessa storia del cosmo celeste e terrestre, costituisce una parte del divenire stesso della “divinità” e della sua *creatio continua* in cui essa “fa” e “produce” se stessa e il mondo nella sua totalità²¹. Ma non è di tutto ciò che vogliamo trattare in questa sede, e ci esimeremo anche da un giudizio e da una valutazione complessiva della sua metafisica, su cui potremo esprimerci, peraltro molto sommariamente solo al termine della nostra esposizione. Per il momento ci interessa soprattutto concentrarci su una sua idea fondamentale della filosofia della natura. Le scienze e le loro epistemologie si sviluppano e si snodano seguendo nella loro più tranquilla ovvietà un presupposto dalla sicurezza scontata: che la natura inorganica sia comprensibile di per sé, anche indipendentemente dalla vita e dalla realtà animata. Quest’ultima le si aggiungerebbe dall’esterno, per via di una complessa evoluzione casuale, il cui studio compete alla biologia molecolare e alla genetica, e queste a loro volta sarebbero fondate sulla fisica. Nelle correnti “vitalistiche” c’è una variante, perché si riconosce che dalla pura e semplice natura inerte non potrebbe scaturire la vita, e dunque si deve far ricorso ad un principio differente, sperimentalmente non osservabile, ma pur sempre necessario per venire a capo delle differenze, altrimenti inspiegabili, tra il mondo inerte, immensamente grande e prossimo all’infinità, molto piccolo e indefinitamente instabile, che sorge in estreme e remote regioni della realtà inanimata. Per Scheler, in sede di autentica filosofia della natura tale relazione di causalità e di successione risulta invece oltremodo improponibile. A suo avviso il mondo inorganico e materiale non può affatto essere conosciuto e disvelato in modo indipendente dalle conoscenze che riguardano invece le nature viventi. Le connessioni speculative di carattere propriamente ontologico, e non semplicemente ontiche e fisicali, quali le scienze positive le esigono, non conoscono rapporti di pura e semplice sequenza causale, ma necessitano di altre connessioni e di altri legami che sono, da una prospettiva squisitamente

21 M. Scheler, *Erkenntnislehre und Metaphysik*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XI, p. 201 e ss.

fenomenologia, di natura “essenziale” ed “apriorica”. L’ontologia della fisica moderna, ed in modo speciale della fisica “classica”, è fondata sul meccanicismo; ma il “meccanicismo” è un modello esplicativo prodotto dalla vita e relativo alla vita stessa, e dunque è per essa e soltanto a partire da essa che risulta proponibile²². E questo è quanto nei prossimi sviluppi cercheremo di mettere in luce.

4. La vita e la natura inorganica

Nella *Biologie Vorlesung* del 1908/9, Scheler sostiene in modo quanto mai inattuale ed originale per l’epoca la tesi dell’irriducibilità della biologia a chimica e a fisica applicate.

La biologia non è affatto chimica o fisica applicata: piuttosto la biochimica e la biofisica sono scienze parziali indipendenti dalla biologia ed è all’interno di quest’ultima che è possibile conquistare nuove conoscenze sulla chimica e sulla fisica²³.

Scheler ci ricorda che molte cognizioni intorno ai corpi inorganici ed anche intorno alle reazioni chimiche sono state ottenute in concomitanza dell’osservazione di fenomeni fisiologici e biologici. E persino «molti processi geologici si sono rivelati condizionati organicamente [...]. Una fattuale formazione di rapporti inorganici di un individuo cosmico (la Terra), non sarebbe stata conoscibile se la vita non avesse collaborato con essi»²⁴. La Terra è dunque un “individuo cosmico”; e un “individuo cosmico” è una forma che si manifesta con una sua peculiare individualità e che appare come un sistema chiuso in se stesso, che delimita dal suo interno i propri confini con il mondo esterno²⁵. Per “forma” in questo contesto Scheler intende «una totalità integrale che riunisce una molteplicità di fenomeni fisici o psichici in un’unità irriducibile ad una pura e semplice giustapposizione accidentale di elementi»²⁶. Secondo Scheler i processi organici e vitali imprimono un’organizzazione nella materia inerte. È certamente innegabile un rapporto di “fondazione” (nel senso di *Fundierung*, di essere appoggiato di qualcosa su qualcosa d’altro), dell’organico e del vitale sulla materia inerte. Ciò tuttavia non implica affatto un rapporto di causalità e di determinazione univoca. La “materia” inorganica è certamente una base necessaria all’apparire della vita, ma non è l’unica e decisiva condizione causale della sua generazione²⁷. Dunque il rapporto di “fondazione” non va confuso con una relazione causale. Proprio come le fondamenta di un edificio costituiscono la base necessaria per costruirlo, ma non ne sono affatto la causa efficiente, altrettanto si deve dire per la materia

22 M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, tr. it. cit., specialmente p. 149 e ss.

23 M. Scheler, *Biologie Vorlesung*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV (*Schriften aus dem Nachlass V, Varia I*), p. 273.

24 *Ibidem*. Questa veduta sembra una sorprendente anticipazione delle idee scientifiche di J. Lovelock, l’illustre chimico inglese contemporaneo che nei suoi più noti lavori (*Nuove Ipotesi su Gaia e Le età di Gaia*) sostiene la ben nota tesi della “Terra” come sistema vivente.

25 Ivi, p. 270.

26 Ivi, p. 259.

27 Ivi, pp. 266-267 e ss.

inerte e per la vita. Materia e vita operano ed agiscono in una sinergia indissolubile²⁸. Inoltre, secondo Scheler, questa essenziale differenziazione tra il rapporto di “fondazione” e quello di “causalità” pone un severo limite anche alle teorie evoluzionistiche, specialmente al darwinismo. Infatti l’adattamento degli esseri organizzati e dunque in possesso di vita, pur con tutte le variazioni possibili dell’adattabilità, può ben spiegare le variazioni delle specie secondo le loro forme specifiche, ma non è assolutamente in grado di spiegare la trasmutazione degli organismi stessi. Eduard von Hartmann, aveva osservato in un suo lavoro dedicato al darwinismo, che dall’affinità e dalla parentela morfologica delle specie non è affatto deducibile un’evoluzione genetica ed una mutazione di una specie in un’altra²⁹. L’“evoluzione” e le trasformazioni dei viventi si possono spiegare, secondo Hartmann, con la trasformazione e con le mutazioni interne del germe della sostanza vivente stessa, dunque con una “generazione eterogenea”; i fattori puramente meccanici ed esteriori, come l’ambiente esterno, la selezione naturale, la stessa “lotta per la sopravvivenza” con la conseguente “sopravvivenza del più adatto”, possono fungere da fattori coadiuvanti, ma non da fattori univocamente produttivi e determinanti³⁰. Sicché, in ultima analisi, afferma Scheler che tiene in un certo conto le tesi di von Hartmann, nulla ci garantisce che l’evoluzione dei viventi proceda in una direzione lineare di carattere ascendente, come se fosse protesa verso un sempre migliore adattamento ad un ambiente naturale preconstituito, formato solo da corpi inorganici; essa al contrario può sempre manifestarsi in linee divergenti e ramificate lungo le quali si producono e si generano anche nuovi mondi di corpi inorganici (*Körperwelt*)³¹.

Queste sono senza dubbio le prospettive più importanti guadagnate nella *Biologie Vorlesung*; esse vengono ampliate e approfondite negli ultimi lavori inediti di *Erkenntnislehre und Metaphysik* (vol. XI) e nella *Philosophische Anthropologie* (vol. XII). Si è visto che, in forza del rapporto di “fondazione” come “sostegno” ed “appoggio” la vita e il vivente non possono manifestarsi e sussistere al di fuori di una base “materiale”. Pertanto Scheler ritiene infondato ed insufficiente il ricorso del “vitalismo”, il cui maggior rappresentante è lo scienziato e filosofo Hans Driesch, ad un fattore immateriale e sovrameccanico, definito con il termine aristotelico “entelechia”, agente vitale che si aggiungerebbe alla materia *ab extra*³². In questa sua prospettiva egli si riallaccia alla sua concezione metafisica secondo cui la *natura naturans* del *Drang*, si trova in una condizione di indecisione se dirigersi verso la materia inerte oppure verso la vita³³. Secondo Scheler «la scienza del mondo inorganico separata dalla vita deve essere ricondotta da parte della filosofia all’unità con

28 Ivi, p. 273.

29 Cfr. E. von Hartmann, *Le darwinisme. Ce qui est vrai et ce qui est faux dans cette théorie*, tr. fr. di G. Guérault, Alcan, Paris 1889, cap. I.

30 Cfr. ivi, capitoli II e III.

31 M. Scheler, *Biologie Vorlesung*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV, p. 273, inoltre *Philosophische Anthropologie*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV, pp. 83-84. In questi inediti, pubblicati postumi, Scheler riprende la tesi di von Hartmann, obiettando agli evoluzionisti di avere sopravvalutato l’affinità morfologica delle specie, trasformandola in una genealogia evolutiva.

32 M. Scheler, *Philosophische Anthropologie*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV, p. 157.

33 *Ibidem*.

la biologia»³⁴. L'assunto è di un'estrema audacia ed è ricco di fascino. Molto inattuale nel suo tempo, incomincia, se pur timidamente, a trovare credito ed ascolto anche presso importanti ed illustri scienziati, come Erwin Schrödinger (*Che cos'è la vita?*) e Fritjof Capra, celebre autore del *Tao della Fisica*, il quale si è fatto assertore della visione di una natura "teleoclinamente" orientata verso un'organizzazione vitale, che a suo avviso sarebbe già presente anche nell'evoluzione prebiotica della materia³⁵.

In un'altra importantissima osservazione Scheler scrive:

[...] solo nell'ottica delle dimensioni medie e soltanto in essa la natura inorganica è indipendente, autonoma ed autosufficiente (come nella meccanica classica dei punti massa); non però nella considerazione microscopica, e nemmeno in quella macroscopica, dove invece subentrano leggi di carattere organiforme (*organoide Gesetzformen*)³⁶.

Ora è certamente chiaro ed incontestabile che la comprensione della vita e dei fenomeni vitali esige modelli totalmente diversi da quelli del meccanicismo. E tuttavia essi non devono entrare in un conflitto reciproco, che sarebbe paralizzante perché distruggerebbe l'edificio della scienza. Un modello epistemologico efficace deve invece saper abbracciare tutte le scienze senza però sacrificare l'autonomia e l'indipendenza di ciascuna di esse nel suo campo. Il modello unilateralmente riduzionistico del meccanicismo classico incorre proprio in questo errore. Ma non meno insostenibile appare a Scheler l'organicismo vitalistico di Driesch. Nel corso del suo inarrestabile ed accelerato sviluppo la scienza riduzionistica dei secoli XVII, XVIII e XIX, ha dovuto apportare molte correzioni e molte trasformazioni alle sue prime prospettive. La geologia, la paleontologia, la zoologia e la botanica a partire dal secolo scorso hanno progressivamente contribuito a far valere una visione ben diversa da quella della fisica newtoniana, ed una configurazione che delinea e presenta il mondo della natura come un processo e un divenire. Dunque come una "storia". L'universo viene a presentarsi sempre meno come un gioco di forze che collegano e separano corpi in sé isolati concepiti come "punti-massa", situati in uno spazio indifferente perché "vuoto", e nel quale tutte le trasformazioni dinamiche potrebbero essere del tutto reversibili. La scoperta del secondo principio della termodinamica, secondo cui in tutte le trasformazioni del lavoro meccanico in energia non si dà mai perfetta equivalenza e convertibilità dell'una nell'altro perché rimane sempre una quantità di energia che viene dispersa e che non si può ulteriormente impiegare senza un intervento esterno al sistema in cui avviene la trasformazione, ha imposto un limite decisivo ed insuperabile alla classica visione meccanicistica. La nascita di un nuovo ramo delle scienze fisiche e chimiche, la "termodinamica dei processi lontani dall'equilibrio", per merito soprattutto di Ilya Prigogine, premio Nobel per la chimica, conferma ed approfondisce la necessità di nuove prospettive nella visione della natura. I processi del mondo fisico soggiacciono ad una direzionalità temporale assolutamente rigorosa ed insuperabile: è la "freccia del

34 M. Scheler, *Erkenntnislehre und Metaphysik*, cit., p. 158.

35 F. Capra, *The Web of Life*, Anchor Books, New York 1996; tr. it. di C. Capararo, *La rete della vita*, Rizzoli, Milano 1997, specialmente p. 104 e ss.

36 M. Scheler, *Ekenntnislehre und Metaphysik*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XI, p. 158.

tempo”, per la quale sia nella più ampia scala delle dimensioni macroscopiche sia nella scala ridottissima dell’immensamente piccolo, i processi della natura non ritornano mai indietro, non si invertono mai. Tutto in natura è irripetibile ed irriproducibile. Prigogine sostiene, anche sulla base di esperimenti collaudati, che anche nella natura inanimata possono verificarsi in alcuni casi, ancorché rari, fenomeni chimico-fisici direzionalmente orientati nei quali i processi si sviluppano dal disordine all’ordine e si allontanano dunque dal raggiungimento dell’equilibrio termico. Egli li definisce “strutture dissipative” perché traggono provviste di energia che permettono loro di differire e di spostare il raggiungimento dell’equilibrio oltre il quale non ci sono altro che dispersioni e degradazioni irrecuperabili dell’energia³⁷. I viventi sono appunto “strutture dissipative” di questo genere. Un afflusso continuo di energia supplisce alle perdite e ai consumi e mantiene alta la differenza tra il livello energetico ed il punto di massimo equilibrio. La produttività delle “strutture dissipative” può così dar luogo a “fluttuazioni” che conducono il processo di sviluppo ad esiti non deterministicamente prevedibili che costituiscono punti di vera e propria “biforcazione”³⁸. Ne è chiaro esempio il processo di accrescimento di quelle unità elementari della vita che sono le cellule. Raggiunto il massimo dell’accrescimento esse si riproducono moltiplicandosi. E così la vita, da un punto di vista fisico, è, almeno per un certo tempo, negazione dell’entropia. Essa esprime la meravigliosa capacità di risalire il piano inclinato della tendenza al disordine, alla dispersione e all’improduttività e di mantenersi dunque nello stato di “ordine”, che è il più improbabile, allontanandosi da quello certamente più probabile, il disordine dei movimenti molecolari. Tutto ciò non potrebbe in alcun modo sussistere se la vita fosse un fenomeno riducibile ad un insieme di casuali e fortuite combinazioni di fattori inorganici fisico-chimici e meccanici. La conservazione dell’ordine ad un alto livello di complessità sembra rivelare un’operatività di carattere teleologico, già nell’agire più semplice dell’autoconservazione di una struttura organica nella quale si realizza un’individualità. Il ricambio incessante del metabolismo lavora a mantenere su un piano di stabilità un livello energetico elevato e orientato a sconfiggere il pericolo dell’annientamento. E questo è ciò che imprime nel vivente il marchio dell’individualità che lo distingue dal mondo che lo circonda. Giustamente perciò nella sua prospettiva “metabiologica” Hans Jonas ha segnalato nel metabolismo il principio operante della libertà del vivente, di una libertà esposta alla dipendenza e dunque anche al rischio della fine. Le cose inerti infatti non hanno alcuna individualità ma soltanto un’individuazione che proviene ad esse dalla loro riconoscibilità da parte di un osservatore esterno, che può constatarla come identica all’interno di circostanze relazionali e di rapporti di cose in cui esse vengono a trovarsi³⁹.

Anche su questo punto Scheler ha anticipato con nitidissima chiarezza prospettive emerse soltanto di recente. Anche per lui solo il vivente è veramente un’individualità provvista di

37 I. Prigogine/I. Stengers, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Gallimard, Paris 1981; tr. it. di P.D. Napolitani, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1993, specialmente p. 148 e ss.

38 Ivi, pp. 170-171.

39 H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 110 e ss., e *Dalla fede antica all’uomo tecnologico*, cit., p. 277 e ss.

identità intrinseca, perché soltanto ciò che vive può veramente cessare di esistere; il vivente è ciò che “assolutamente muore”, mentre nella natura inorganica non c’è nessuna vera e propria morte⁴⁰. Il mondo inerte è costituito da rapporti relazionali di carattere accidentale nel loro contenuto, e tali rapporti sono descritti nel linguaggio di astratte strutture formali, matematiche e geometriche. Nella natura inerte tutte le direzioni nello spazio sono infatti relative ed equivalenti; ma nella natura vivente questo non ha più valore, perché per un vivente esistono una “destra” e una “sinistra”, un “alto” e un “basso”, un “avanti” e un “indietro” che qualificano in modo specifico il suo spazio⁴¹. E quanto più è complessa l’organizzazione biologica tanto maggiormente lo diviene lo spazio in cui esso si muove. I viventi più rudimentali e meno organizzati non possiedono il senso delle direzioni e delle dimensioni dello spazio. L’insigne biologo e medico Viktor von Weizsaecker ha affermato, anche a seguito di accurate osservazioni, che non è affatto possibile esaurire la descrizione del movimento vitale in prospettive di carattere esclusivamente geometrico⁴². Il movimento vivo e vivente è totalmente irriducibile ad una configurazione fisica e geometrica, la quale ce ne offre soltanto una configurazione esteriore; l’origine di ogni configurazione meccanico-quantitativa è soltanto l’organismo con la sua specifica motricità. In lavori di importanza capitale come *Erkenntnis und Arbeit (Conoscenza e lavoro)* e *Idealismus-Realismus* Scheler si è impegnato approfonditamente, e a nostro avviso con successo, in una genealogia filosofica della concezione meccanicistica del mondo. I modelli meccanici di spiegazione della natura provengono tutti quanti dall’esame delle forme e delle possibilità del “protofenomeno” del “movimento”, e lo descrivono secondo strutture che appaiono come costanti e ricorrenti. Perciò il “meccanicismo” è sempre “relativo alla vita”, a partire dalla quale esso diviene spiegabile, mentre non vale affatto l’inverso. Il modello meccanico è un’“idealizzazione” che appare come la più adatta a trascegliere e ad isolare nel divenire i processi che si presentano come rigidi, uniformi, e perciò come i più prevedibili. Perciò esso ha le sue radici nell’attività pratica di direzione, di conduzione e di previsione del movimento, e non deve la sua genesi soltanto alla teoria contemplativa, pura e disinteressata. Esso investe tutte le specie viventi in generale e non soltanto l’uomo in particolare. Perciò il modello meccanico della realtà è provvisto di validità universale e non è affatto “antropomorfo”. Ma è pur sempre relativo alla vita, e alla “vita in generale”, prescindendo dalle particolarità organiche delle specie viventi⁴³. Ciò che si dice per la spazialità del vivente in rapporto all’inerte vale ancor di più per la temporalità. Infatti la temporalità seriale ricostruita sul modello dell’inerte e indifferente esteriorità spaziale è quanto di più estraneo si possa immaginare alla sostanza vivente, come già ben aveva visto Bergson. Nella vita il passato è tutto quanto presente, ed il futuro si spalanca in un’apertura viva alla cui configurazione il passato e il presente contribuiscono e partecipano. Il tempo del vivente è qualcosa di “assoluto”. La vita non è “nel” tempo ma “crea” il suo tempo

40 M. Scheler, *Erkenntnislehre und Metaphysik*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XI, p. 168 e ss.

41 Ivi, p. 159.

42 V. von Weizsaecker, *Der Gestaltkreis*, cit.; tr. fr. di M. Foucault, *Le cercle de la structure*, cit., pp. 180-182.

43 M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit., specialmente p. 236 e ss.

perché si temporalizza⁴⁴.

Le strutture del divenire che risultano accessibili ad una considerazione meccanicistica non sono indipendenti dal riferimento alla vita e alle sue modalità operative e conoscitive. Michael Polányi ha giustamente e molto finemente osservato in proposito che le “macchine” sono pur sempre un’opera dell’ingegno e dell’intelligenza umana. In natura ci sono solo processi, che decorrono in un’assoluta continuità. Una macchina è un dispositivo ideato isolando alcuni processi e rapporti di eventi dal resto dell’ambiente circostante, e presuppone dunque una loro direzione in vista di scopi voluti da qualcuno. E si tratta di scopi e propositi che non sono affatto voluti dalla pura e semplice natura inerte. Una macchina si può costruire e strutturare solo «grazie ad un principio strutturale che sta oltre il regno della fisica e della chimica»⁴⁵.

Oggi sembra saldamente acquisito il concetto fondamentale secondo cui la conoscenza è un processo vitale, e si innesta nell’organizzazione biologica del vivente. Il vivente, mostrano Maturana e Varela, è un “sistema autopoietico”, perché “fa” continuamente se stesso, riproduce incessantemente la propria struttura, che non gli è mai semplicemente data e precostituita indipendentemente dal suo agire⁴⁶. Se l’autopoiesi è anche “cognizione”, la coscienza, come ha detto con profondità Bergson, «è coestensiva alla vita»⁴⁷.

Il pensiero di Scheler è perfettamente in linea e in sintonia con le prospettive innovative più recenti. La sua ricerca e i suoi sviluppi non si presentano unicamente come intuizioni episodiche ed isolate di un precursore, ma rivelano un’interna ed articolata sistematicità.

5. *L’origine della vita. La teoria dell’evoluzione*

I riduzionismi della scienza contemporanea e delle filosofie che su di essa si appoggiano si richiamano alla teoria darwinista dell’evoluzione per riuscire a giustificare in ogni modo la riduzione della vita a materia inorganica. Questo orientamento ritiene di trovare nella genetica e nella biologia molecolare i fondamenti della propria esattezza. Ora, se è incontestabilmente vero che dopo Darwin non è assolutamente possibile ritornare al fissismo e all’immutabilità delle specie è però dubbio che si riesca a risolvere il problema dell’origine della vita come una derivazione puramente casuale e meccanica dell’animato a partire da una complicazione assolutamente fortuita degli stati di aggregazione della “materia” allo stato microscopico (molecole, atomi, particelle subatomiche). In fondo la teoria dell’evoluzione, sostengono oggi autorevoli studiosi, non sospetti di inclinazioni teologico-metafisiche può anche essere in grado di spiegare la sopravvivenza di una specie la cui esistenza sia già data; può anche spiegare come un vivente si sia estinto in luogo di

44 M. Scheler, *Idealismus-Realismus*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. IX (*Späte Schriften*); tr. it. di F. Bosio, *Idealismo-Realismo*, Il Tripode, Napoli 1991, specialmente p. 75 e ss.

45 M. Polányi, *Conoscere ed essere* (titolo originale *Knowing and Being*, 1969), tr. it. di A. Rossi, Armando, Roma 1988, p. 266 e ss. Rinviamo in proposito al nostro *Natura, mente e persona*, cit., p. 48.

46 *Ibidem*.

47 H. Bergson, *L’energia spirituale e la realtà*, (traduzione parziale di *L’energie spirituelle*), a cura di F. Bosio, Il Tripode, Napoli 1991, p. 45.

altri, ma non potrà mai spiegarci nulla sulle ragioni ultime del suo essere apparso sulla scena della vita universale. In fondo l'evoluzionismo deve già presupporre pur sempre il grande evento della vita; la sua dottrina prende le mosse dalle fasi in cui essa si configura e si specifica, ma non può dir nulla sul momento precedente alla sua nascita⁴⁸. La dottrina evoluzionistica confonde spesso le "condizioni" della vita con le sue "cause" (luce, calore, terreno, ecc.). Nulla può dunque escludere con la più assoluta certezza che l'origine della vita richieda un "principio interno" capace di cooperare con il mondo ambientale proprio del vivente⁴⁹. Seguiamo ora il pensiero di Scheler in proposito. Egli ravvisa nella configurazione che il mondo e la natura vengono via via assumendo nel tardo Ottocento e nel secolo successivo significativi mutamenti di immagine che ripropongono possibilità conoscitive ben diverse dal riduzionismo classico. Innanzitutto la microfisica contemporanea e la teoria della relatività hanno dissolto l'immagine statica dell'universo che ancora persisteva nel meccanicismo classico, vale a dire di una realtà in cui regna un perfetto equilibrio di forze, ed in cui è possibile, almeno in linea di principio, perfetta reversibilità degli stati fisico-chimici. Lo sviluppo contemporaneo della termodinamica, si è visto, sembra dargli ragione. Ricordiamo come nei fenomeni più complessi che sono poi quelli che riguardano il vivente, la direzionalità del tempo assume un ruolo preponderante. Scheler ha compreso che l'immagine più vera dell'universo è quella che lo dipinge come un processo, come una storia, sebbene essa non sia in grado di determinare all'inizio del suo principiare una direzione ed un fine⁵⁰. Se l'universo è una storia, lo slancio di un divenire, nulla può impedirci di pensare che la vita e la materia inanimata siano due direzioni divergenti di un'unica e medesima energia che è "teleoclinia", e lo è internamente; non è "teleologica" perché obbedisce ad una volontà esterna. "Teleoclinia" significa impulso non conscio orientato verso un "più" e verso un "meglio" di armonia, di successo, di compatibilità e di accordo di risultati e di effetti, ottenuti anche a prezzo di fallimenti e di insuccessi⁵¹. Non dunque un "migliore dei mondi possibili" nel senso leibniziano di una combinazione di enti e di eventi che presenti già in sé *ab aeterno* una compagine sistematica assolutamente più perfetta di tutte le altre, e che dunque è meritevole della scelta esclusiva dell'attuazione divina. La storia dell'universo perviene invece a configurazioni di processi il cui successo è il risultato di una vera e propria "divinazione" inconscia.

La "metabiologia" o "biologia filosofica" ci conduce verso un'ardua e audacissima prospettiva metafisica, contro cui il mondo della scienza può anche avere molte riserve da avanzare. Secondo Scheler l'ipotesi migliore per comprendere sia la nascita, sia l'unità della vita, non meno che la stessa sua evoluzione, è quella che prospetta un "agente unico sovrasingolare" e "sovraspecifico" della vita, un *All-leben* universale che non è un organismo e una specie, ma che piuttosto ne è il loro fondamento produttivo, è sorgente primigenia di

48 Cfr. in proposito il nostro *Natura, mente e persona*, cit., pp. 103-104.

49 Cfr. E. von Hartmann, *Le darwinisme*, cit., specialmente p. 110 e ss. Il problema che qui sorge però consiste nell'evitare la confusione di siffatto "principio interno" con un agente vitalistico simile all'"entelechia" di Hans Driesch.

50 M. Scheler, *Idealismo-Realismo*, tr. it. cit., pp.84-85.

51 M. Scheler, *Erkenntnislehre und Metaphysik*, cit., p. 161 e ss.; rinviando inoltre al nostro *Filosofia e scienza della natura nel pensiero di Max Scheler*, cit., cap. VI, p. 77 e ss.

tutte le specie e di tutte le forme viventi, dalle più rudimentali alle più complesse.⁵² Gli esiti metafisici della “metabiologia” diventano tuttavia più comprensibili e più giustificabili se si accetta la prospettiva dell’originarietà e dell’irriducibilità dell’animato all’inanimato. Secondo Scheler

[...] c’è un’idea di vivente che è presupposta ad ogni organismo fattuale che si incontra, un’idea che non deriva dall’osservazione e da confronti induttivi, e che dunque non dipende dalla quantità delle nostre esperienze; tale idea prescrive e definisce i quadri delle leggi essenziali per ogni vivente fattuale, contingente ed empirico⁵³.

L’enorme incremento del mondo dell’inerte, dell’inanimato e del meccanico rispetto al mondo delle realtà viventi è la conseguenza dello sviluppo tecnico-meccanico della civiltà, e non una direzione obbligata del sapere oggettivamente rispondente ad una realtà indipendente dall’autocomprensione umana. Che una “biologia filosofica” sia inevitabilmente condotta a sconfinamenti metafisici è provato inoltre dal caso di un altro grande pensatore dei nostri giorni, non da molto scomparso e che dunque è più vicino a noi nel tempo di Max Scheler. Parliamo di Hans Jonas, morto nel 1993. La sua “biologia filosofica”, proprio come la “metabiologia” di Scheler è centrata sul riconoscimento delle irriducibili differenze di essenza tra la vita e l’inanimato, quell’irriducibilità su cui la genetica e la biologia molecolare tendono a sorvolare con disinvoltura perché frapporrebbero enormi barriere e problemi insormontabili al progetto di un’ingegneria genetica che si erige a signora incondizionata della vita e che vuole alterarla a suo piacimento. È ben strano che Jonas non ricordi mai espressamente Scheler. Anche Jonas alla fine del suo percorso fa sfociare le prospettive ultime del suo pensiero nell’immagine di un Dio che si cala nell’avventura del mondo e del divenire e che non può dunque non essere altro se non un “Dio vivente”. Jonas ripercorre l’itinerario metafisico di Scheler, delle sue suggestive e affascinanti prospettive di una coappartenenza originaria a Dio (che Scheler intende come *Deitas*, divinità impersonale e sovraperonale che si personalizza nell’uomo), dell’“impulso”, della “tensione di bramosia” verso l’essere e dello spirito come forza e potenza di sublimazione contemplativa.

Per quanto riguarda la filosofia dell’evoluzionismo Jonas aveva rivolto critiche molto significative al darwinismo nei suoi scritti anche se non delinea la concezione dei rapporti fra Dio, l’uomo e il mondo con la stessa nitidezza esplicita di Scheler⁵⁴. Quest’ultimo nei suoi scritti sull’“antropologia filosofica”, il più notevole dei quali, come si è visto, è *La posizione dell’uomo nel cosmo*, denuncia l’errore capitale dell’evoluzionismo darwiniano per quanto concerne la genealogia dell’uomo dai primati superiori. L’evoluzionismo infatti ha ritenuto, a torto, che il segno distintivo della differenza tra uomo e animale consista nello sviluppo umano dell’intelligenza di carattere tecnico-pratico. Ora, dal momento che tale intelligenza è concepita solamente come il risultato dell’adattamento all’ambiente

52 M. Scheler, *Philosophische Anthropologie*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XI, pp. 91 e ss., 98 e ss., 102 e ss.; Id., *Erkenntnislehre und Metaphysik* in Id., *Gesammelte Werke*, cit., XI, pp. 157 e ss., 180 e ss., 185 e ss., 191 e ss.

53 M. Scheler, *Philosophische Anthropologie*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XI, p. 267.

54 H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., cap. XII, specialmente pp. 298-304.

e della selezione naturale, ne deriva una conseguenza cui è impossibile sfuggire: che anche l'uomo, come gli altri prodotti della natura, rientra per intero nella dinamica di un'evoluzione che avrebbe condotto la vita attraverso un cammino tortuoso di sviluppi a differenziazioni che da forme rudimentali ed elementari è sfociato nelle forme più complesse e più perfezionate. Ma, dal punto di vista strettamente evolutivo, se ci si attiene ad una prospettiva squisitamente biologica, la specie meglio riuscita è più adattata. La regressione degli istinti, l'ipertrofia dell'intelligenza operativa, la culturalizzazione e la socializzazione si intendono e si comprendono molto meglio come rimedi ad un'evoluzione vitale manchevole ed insufficiente, che avrebbe provocato, anziché un migliore adattamento alla vita, una prematura scomparsa della specie umana. Le vedute di Scheler su questo punto sono ormai completamente accettate dalla più recente "antropologia filosofica" (Gehlen, Plessner) e non mancano di produrre un non piccolo imbarazzo tra i sostenitori dell'evoluzionismo darwiniano. Al di là de *La posizione dell'uomo nel cosmo* Scheler rivede e approfondisce nei suoi ultimi anni di attività gli stessi presupposti del darwinismo ortodosso anche per quanto riguarda la genesi delle specie viventi nel mondo animale. Innanzitutto egli nega il valore del presupposto di un'"origine della specie" a partire da viventi non specificati. Per lui si dà solo una "trasformazione di specie" (*Artenwandel*), non una nascita (*Artenstehung*) di specie da viventi privi di specificazioni o da specie inferiori⁵⁵. La teoria dell'evoluzione a suo avviso conclude da ciò che si può identificare e riconoscere come più semplice ad una realtà onticamente originaria e rudimentale ma non sembra in grado di fornire prove convincenti della sua tesi. Non è infatti per nulla provato che forme più complesse non siano altrettanto originarie di quelle più semplici. Perfezionamenti e progressi nella morfogenesi dei viventi si possono dare all'interno di specie affini, mentre appare improponibile ricostruire sulla base di vere e proprie mutazioni qualitative una vera e propria nascita e formazione di specie superiori a partire dalle inferiori. Il darwinismo non tiene conto della scoperta delle "mutazioni brusche" di De Vries, e crede di poter fare affidamento su un progresso continuo e lineare nell'evoluzione della vita. Ed ancor più debole esso si dimostra nella stima e nel calcolo dei tempi necessari per la produzione di uno sviluppo orientato secondo le direzioni da esso prospettate. Si deve inoltre considerare che l'evoluzione di una specie esige e comporta una coevoluzione di tante altre specie, una loro necessaria "dipendenza reciproca di carattere teleocline", senza contare poi la necessità di trasmutazioni della configurazione della Terra nel corso delle ere geologiche⁵⁶. Sicché la varietà delle specie viventi, vegetali e animali, che nascono, fioriscono e muoiono sulla Terra mal si spiega tramite i concetti eccessivamente riduttivi di carattere causalmeccanico di "adattamento", di "lotta per la vita", di "selezione naturale" e di "sopravvivenza del più adatto". Anche sotto questo aspetto si deve riconoscere che le vedute di Scheler sono

55 M. Scheler, *Philosophische Anthropologie*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XI, specialmente p. 85 e ss.

56 Si veda in proposito il mio saggio *Antropologia filosofica e metafisica della persona nel pensiero di Max Scheler*, in «Magazzino di Filosofia», 2002, n. 7, pp. 29-88, specialmente p. 52 e ss.; inoltre M. Scheler, *Philosophische Anthropologie*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XII, (*Schriften aus dem Nachlass III*), specialmente pp. 83-88-89 e ss. e p. 102.

di un'attualità sorprendente e che la loro ripresa è sicuramente molto fruttuosa per un compito quanto mai invitante che si rivela sempre più importante e necessario, qual è la costituzione di una "biologia filosofica". E possiamo a questo punto concludere con un'indicazione che riteniamo di primaria importanza: l'innesto e la cooperazione tra la "biologia filosofica" e la revisione delle prospettive delle filosofie dell'"intelligenza artificiale", troppo angustamente legate al riduzionismo fisicalistico oppure ad una ristretta concezione "computazionale" dell'intelligenza e della mente. Ma questo è un discorso che oltrepassa i limiti del presente lavoro, e del quale ci siamo occupati⁵⁷.

57 Cfr. il mio saggio *Natura, mente e persona. La sfida dell'intelligenza artificiale*, Il Poligrafo, Padova 2006.

Anna Calligaris

SLOTERDIJK E L'UMANISMO Tra antropologia e filosofia

Peter Sloterdijk, nel discorso *Regole per il parco umano* che tanto scalpore suscitò nel mondo tedesco e francese¹, partiva dall'accusa mossa a Heidegger di non tenere in nessun conto la venuta al mondo dell'uomo e di far cominciare la sua storia dallo stare nella *Lichtung*. Per Heidegger lo stare dell'uomo nella *Lichtung* sarebbe un evento di linguaggio, senza il quale non ci sarebbero né uomo né mondo, ma soltanto degli animali chiusi nel loro cerchio ambientale e incapaci di staccarsi dalla struttura stimolo-risposta, o ancora, ci sarebbe solo il modo d'essere, statico e passivo, dell'essere senza mondo di pietre e cose². Per Sloterdijk bisognerebbe riscrivere una storia dell'umanità dal punto di vista paleoantropologico, a partire dalla tecnica dei mezzi duri, dalla tecnica della pietra, come prima tappa di un percorso che porta dall'animale all'uomo, tappa questa che Heidegger avrebbe risolutamente ignorato³, e che per Sloterdijk invece è primaria e solo in un secondo tempo porta alla costruzione di spazi abitativi, alla teoria, al linguaggio, al pensiero, alla costruzione di spazi di incubazione del sociale. Il prima e il dopo però qui in realtà sono relativi solo al modo di concepire e di guardare all'evoluzione umana a partire dalla situazione in cui siamo; in realtà dire che l'uomo è prima un lanciatore di pietre equivarrebbe a rivendicare la parte animale dell'uomo misconosciuta da un Heidegger che parte dal fatto

-
- 1 P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Heideggers Brief über den Humanismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999; tr. it. di A. Calligaris/S. Crosara, *Regole per il parco umano. Una risposta alla Lettera sull'«umanismo» di Heidegger*, in P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, a cura di A. Calligaris/S. Corsara, Bompiani, Milano 2004, pp. 239-266. Sulla recezione del testo cfr. anche A. Calligaris, *Peter Sloterdijk: il dibattito che non c'è stato* in «aut aut», 2001, n. 301-302, pp. 111-119.
 - 2 Cfr. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in Id., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975-, vol. 29-30, tr. it. di P.L. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo Finitzza Solitudine*, il melangolo, Genova 1992.
 - 3 Cfr. anche P. Sloterdijk, *Regole per il parco umano*, cit. p. 253: «Il soggiornare dell'uomo nella *Lichtung* – heideggerianamente detto lo stare-in o l'essere contenuto dell'uomo nella *Lichtung* dell'essere – non è affatto un rapporto ontologico originario, inaccessibile a un'ulteriore interrogazione. Vi è una storia, risolutamente ignorata da Heidegger, dell'entrare dell'uomo nella *Lichtung*, vi è una storia sociale di come la questione dell'essere implichi l'uomo, e vi è un movimento storico nello spalancarsi della differenza ontologica».

umano della *Lichtung* e dalla mano come opposta alla zampa animale⁴. Così Sloterdijk quando afferma che «la *Lichtung* è un'opera di pietre che si adattano ad altre pietre, a mani che stanno nascendo e a cose che si possono lavorare o colpire. Il fare centro è la forma primitiva della frase. Il lancio riuscito è la prima sintesi di soggetto (pietra), copula (azione) e oggetto (animale o nemico). Il taglio penetrante prefigura il giudizio analitico», sta affermando che si tratterebbe di raccontare «una storia della *Lichtung* a partire dal basso» e che «il compito del pensiero sembra essere dunque quello di osservare l'essere vivente *nel passaggio* dall'ambiente all'estasi del mondo, e quello di *dare testimonianza di questo evento*, retroattivamente, con l'aiuto del ricostruzionismo fantastico»⁵.

Il compito del pensiero che Sloterdijk si assume è dunque quello di rendere testimonianza di un evento, un evento che ci costituisce in quanto uomini, senza incorrere negli errori degli antropologi che presuppongono già quell'uomo che poi vanno a cercare negli stadi evolutivi dall'animale all'uomo⁶. Il problema cui ci mette di fronte Sloterdijk è dunque quello di come tenere conto di ciò che già siamo e come, partendo da un'idea del fatto umano che «non è mai assunto a un livello meno elevato di quello che gli attribuisce Heidegger, quando parla della *Lichtung* dell'essere»,⁷ rendere testimonianza di ciò che siamo, di ciò che l'uomo è. La storia dell'ominazione allora non potrà che essere un racconto fantastico nella forma di una nuova antropologia.

Sembra, abbiamo detto, che Sloterdijk prediliga la tecnica dura rispetto alla leggerezza delle parole e del pensiero, e sembra anche che voglia dedicarsi al progetto ambizioso di scrivere una nuova antropologia non curandosi delle critiche dei filosofi che gli rimproverano di pervertire così il significato dell'ontologia heideggeriana: sostiene infatti che non bisogna «lasciarsi fuorviare dalle affermazioni sdegnose degli heideggeriani giurati, secondo i quali in questo modo si abuserebbe del 'mero ontico' per determinare l'ontologico»⁸. L'accusa mossa a Sloterdijk sarebbe dunque quella di pervertire l'ontologia in una antropologia⁹, cosa che Heidegger aveva già prontamente condannato in molti suoi contemporanei, dimentichi a suo dire della differenza ontologica¹⁰. Sembra però anche che per Sloterdijk non si tratti affatto di *sostituire* al discorso di Heidegger quello di un'antropologia, seppure un'ontoantropologia, che renda giustizia dei prodromi tecnici

4 Cfr. ad esempio J. Derrida, *La mano di Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1991.

5 P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere*, in Id., *Non siamo ancora stati salvati*, cit., p. 145, p. 127: «Perciò è legittimo prendere in considerazione anche una storia della *Lichtung* a partire "dal basso"» e p. 134 (corsivi miei).

6 «La ricerca sull'uomo e sulle sue condizioni di possibilità storiche deve muoversi in circolo in modo tale che il punto di partenza, la nostra estasi esistenziale nel nostro tempo, o la nostra appartenenza all'evento, il fatto che questa apertura ci riguardi, venga di nuovo raggiunta e mai abbandonata, senza cioè che "l'uomo" – come si usa tra gli evolucionisti – venga già presupposto e poi derivato apparentemente in senso evolutivo», (P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere*, cit., p. 124).

7 Ivi, p. 124.

8 Ivi, p. 127.

9 Si veda ad esempio D. Jacques, *Fin et retour de l'humanisme. De la domestication de Heidegger par Sloterdijk*, in «Horizons Philosophiques: la petite revue de philosophie», 2007, vol. 12, n.2.

10 Si veda ad esempio la condanna con cui Heidegger prende le distanze da Binswanger nei *Seminari di Zollikon*, o nei confronti di Jaspers in *L'epoca delle visioni del mondo*, o ancora nei confronti di Sartre nella *Lettera sull'umanismo*.

che portano alla costruzione di quei mondi intermedi, le sfere sociali, che permettono all'uomo di isolarsi dall'ambiente esterno, proteggendolo da intemperie ed eventi avversi, e quindi di lussureggiare, cioè, potremmo dire, di avere tempo libero da dedicare al pensiero, alla poesia e alla meditazione dell'essere. Non si tratterebbe dunque di costruire un'ontologia della nascita, del luogo natale e delle sfere¹¹, un'ontologia antropologica che ci spieghi come arrivare «alla stazione centrale della *Lichtung*»¹². Queste sono tutte cose che “effettivamente” (e provocatoriamente) Sloterdijk dice in quei due testi dedicati al parco umano e alla domesticazione che tanto scalpore hanno suscitato¹³, e sono cose che sembra affermare anche in un libro-intervista del 2003.

Per quanto mi riguarda ho il progetto ambizioso di riformulare l'antropologia filosofica di Plessner, Gehlen, Freud, etc. nei termini di un'antropologia del lusso. Vorrei mostrare che la natura propria dell'uomo non è né la mancanza, come dicono Gehlen e Lacan, né la posizione eccentrica, come ci insegna Plessner, ma l'abbondanza. L'ambiguità dell'uomo deriva giustamente dal fatto che siamo delle creature del lusso, eternamente viziate dalle nostre mamme!¹⁴

Ma fino a che punto dobbiamo prendere sul serio, alla lettera, quello che ci dice Sloterdijk? Non dobbiamo prima fare attenzione alla cornice, al tipo di attenzione che Sloterdijk stesso ci dice di riservare all'«epopea» (termine suo), della venuta alla *Lichtung* dell'uomo?

All'inizio del *pamphlet* su *La domesticazione* ci aveva avvertito che la cornice del discorso entro cui sta parlando è quella di una *fantasia filosofica*: «Ci tengo a presentare queste riflessioni come appartenenti al genere, un po' irregolare, della 'fantasia filosofica'», e sottolinea che la sua è «una meditazione che vuole essere filosofica»¹⁵.

-
- 11 L'espressione è di Yves Michaud in *Humain, inhumain, trop humain*, Flammarion, Paris 2006, p. 81, che attribuisce a Sloterdijk il tentativo di sostituire l'ontologia di Heidegger con un'ontologia del concreto, mentre l'ontologia di Heidegger serve a Sloterdijk, come dice lui stesso, da «guida per il procedere del pensiero antropologico».
- 12 «È difficile supporre che ci sia un mondo aperto e istituito per l'uomo, come se dovessimo soltanto aspettare che una protoscimmia faccia lo sforzo di arrivarci, come se stesse arrivando alla stazione centrale della *Lichtung*. La difficoltà, fin dall'inizio, risiede nella preumanità e nella premondanità autentiche, anche se “autentiche” in un modo fantastico. Dobbiamo cominciare da questa difficoltà, dichiarando già dall'inizio che il nostro scopo è quello di giungere al risultato delle culture *sapiens* dispiegate, e delle soggettività *sapiens* di tipo storico, già costituite, estatiche e formatrici di mondo: in questo modo il fatto umano non può venire assunto per un solo momento a un livello meno elevato di quello che gli attribuisce Heidegger, quando parla della *Lichtung* dell'essere» (P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere*, cit., pp.123-124).
- 13 Mi riferisco alla conferenza tenuta da Sloterdijk a Elmau nel 1999: *Regole per il parco umano* e della successiva conferenza *La domesticazione dell'essere*, del 2000, contenute entrambe nel volume *Non siamo ancora stati salvati*, cit.
- 14 A. Finkielkraut/P. Sloterdijk, *Les battements du monde*, Pauvert, Paris 2003, p. 128.
- 15 P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere*, cit., pp. 122-123. F. Polidori, in *Passi indietro*, Galiani, Napoli 2007, p. 21, se pur sottolinea che: «la chiave antropologica alla luce della quale Sloterdijk rilegge alcune (molte, e importanti) pagine di Heidegger va considerata nella sua notevole portata di provocazione e demistificazione. Consente oltretutto una assai estesa visione sintomatologica del presente e delle istanze della sua provenienza», poi però separa nettamente tra «una dichiarata prospettiva antropologica o antropologico-filosofica e una prospettiva “filosofica”», rimproverando

In queste brevi frasi si riassume credo il senso di quell'enorme racconto fantastico che ha preso il via circa dieci anni fa con il nome di *Sfere*. Si tratta di una fantasia filosofica, abbiamo sentito, un'epopea, un racconto, una narrazione¹⁶ che, come dice Sébastien Mussi, ha «un carattere di svelamento o rivelazione di una 'realtà' che era stata dimenticata o rimossa», un racconto che «non pretende alla verità e dev'essere letto come una testimonianza»¹⁷. Cosa vuol dire allora scrivere un'epopea, un racconto che narri la venuta fantastica dell'uomo alla *Lichtung* attraverso un serrato confronto con i testi più recenti di paleo-antropologia, paleo-biologia, paleo-psicologia, paleo-ontologia? Perché, nonostante Sloterdijk ci avverta che si tratta di una ricostruzione fantastica (che per lui inoltre ha lo stesso tenore dei racconti scientifici), vi si misura lo stesso? Innanzitutto, dice, si tratta della necessità di «raccontare la storia del divenire uomo in uno stile polivalente, che abbia superato cioè le primitive antitesi»¹⁸ della metafisica; si tratta allora di uno stile che abolisce le antitesi classiche: non tecnica *versus* logos, pietra *versus* concetto, antropologia *versus* ontologia o antropologia *versus* filosofia. Potremmo continuare a lungo ad elencare una serie di approcci contrapposti che del resto è Sloterdijk stesso a richiamare in causa nei suoi testi, con un linguaggio dichiaratamente metafisico. È lui stesso a fare una storia del venire dell'uomo alla *Lichtung* dal punto di vista delle innovazioni tecniche e dell'autoproduzione umana, una storia evolutiva dell'ominazione, che con dovizia di particolari e di citazioni dalla letteratura scientifica ci propina in questi testi, giustamente famosi e controversi. Ma ancora: che ne dobbiamo fare del racconto fantastico di Sloterdijk sull'ominazione e sulla creazione delle sfere, dell'insieme delle abitazioni che rendono possibile il (e contemporaneamente sono create dal) divenire uomo? La frase di Sloterdijk secondo la quale si tratta di «ripetere l'interpretazione ontologica dell'esistenza di Heidegger in una onto-antropologia, con l'idea di entrare in un circolo che qui non funziona come ermeneutico, ma come antropotecnico»¹⁹, non fa che mostrarci ancora che il circolo è lo stesso, l'ontologia di Heidegger continua «a fare da guida», mentre i discorsi sono di tenore diverso, “funzionano” diversamente: «la ricerca sull'uomo e sulle sue condizioni di possibilità storica deve muoversi in circolo in modo tale che il punto di partenza, la nostra estasi esistenziale nel nostro tempo, o la nostra appartenenza all'evento [*Ereignis*], il fatto che questa apertura ci riguardi, venga di nuovo raggiunta e insieme mai abbandonata»²⁰. La ricostruzione fantastica parrebbe allora essere

a Sloterdijk perlomeno di fare un po' di confusione tra le due misconoscendo il proprio della filosofia.

16 Sloterdijk parla di «una narrazione che dà conto dell'avventura dell'ominazione» (*Regole per il parco umano*, cit., p. 253), così nella nota introduttiva al terzo volume di *Sfere*, *Sfere III Schiuma*, in riferimento al secondo volume e all'intero progetto di *Sfere* afferma: «*Sfere II* è un grande racconto [*Erzählung*] dell'espansione dello spirituale sotto forma di conquiste mondiali imperiali e cognitive. Si potrebbe chiamare quest'impresa un romanzo filosofico [*philosophischer Roman*] che compie la sfericizzazione dei fuori in tappe che possiamo abbracciare con lo sguardo» (P. Sloterdijk, *Sphären III Schäume*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004, pp. 15-16).

17 Cfr. il bel testo di Sébastien Mussi, *Préludes à Sphères: L'amorce du grand récit phantastique de Peter Sloterdijk. Une lecture de La domestication de l'Être*, in «Horizons Philosophiques: la petite revue de philosophie», vol. 17, n. 2, pp. 41-54.

18 Cfr. P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere*, cit., p. 123

19 Ivi, p. 124.

20 *Ibidem*. Cfr. anche: «Dobbiamo cominciare da questa difficoltà, dichiarando già dall'inizio che il

un modo di tenere insieme ermeneutica ontologica e antropotecnica, per evitare di cadere in quelle facili antitesi che per Sloterdijk forse hanno caratterizzato in parte anche il gesto di Heidegger (che viene collocato per questo al limite, interno ed esterno nel contempo, della metafisica)²¹, mentre la ricostruzione fantastica cui egli dà vita, il racconto filosofico, ci offrirebbe invece un modo di stare nel circolo al di là delle pretese ontologiche.

La posta qui in gioco è piuttosto alta, dato che l'autore sembra aver creato un racconto fantastico lungo perlomeno sei anni: i tre volumi di *Sfere* escono rispettivamente nel 1998, nel 1999 e nel 2004, e anche l'ultimo testo dedicato alla globalizzazione²², che riprende paragrafi e temi di *Sfere 2 Globi*, è un lungo racconto fantastico di come il mondo occidentale è diventato uno, a partire dalle scoperte geografiche, e di come esso è stato rappresentato come un globo maneggevole, conoscibile, misurabile, raggiungibile, con le navi e con i concetti, con l'immaginazione e la rappresentazione fantastica.

Il racconto fantastico, la fantasia filosofica parrebbe dunque una scommessa teorica, non solo un modo tra gli altri di raccontare come possono essere andate le cose, certo non *il* modo di raccontare come sono andate sul serio. La forza metaforica e immaginaria delle verità scientifiche²³ viene liberata dal racconto fantastico di Sloterdijk, crea mondi, modi di pensare, o anche rispecchia quei mondi e modi di pensare che ormai hanno invaso il nostro mondo, le nostre menti e i nostri corpi; d'altronde «l'umanità è stata forse qualcos'altro se non l'arte di creare transizioni?»²⁴. E se la tecnica della pietra crea un modo di pensare, non è forse altrettanto vero che un modo di pensare crea una tecnica diversa? Quale sarebbe allora il modo di pensare e di dire che rispecchia il nostro tempo se non quello di uno «*humour* postmoderno» che mette in rapporto «i cibernetici con i sacerdoti voodoo, con i Mullah e con i cardinali»²⁵ e che inoltre libera la forza poetica facendo capire agli «uomini che costruiscono satelliti, che decifrano il genoma e che coltivano cellule cerebrali, che, da certi punti di vista, continua ad essere assolutamente sensato rappresentarsi l'uomo come immagine di dio, come portatore di diritti inalienabili e come *medium* per antenati

nostro scopo è quello di giungere al risultato delle culture *sapiens* dispiegate, e delle soggettività *sapiens* di tipo storico, già costituite, estatiche e formatrici di mondo: in questo modo il fatto umano non può venire assunto per un solo momento a un livello meno elevato di quello che gli attribuisce Heidegger, quando parla della *Lichtung* dell'essere» (ivi, pp.123-124). Così la fantasia filosofica è «caratterizzata dal fatto che non si allontana mai, in nessun momento, dal punto di partenza della *Lichtung* e dello stato attuale della civilizzazione» (ivi, p. 122).

21 Cfr. ad esempio P. Sloterdijk, *Eurotaoismus, Zur Kritik der politischen Kinetik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.1989, pp. 190-210.

22 P. Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005; tr.it. di S. Rodeschini, *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma 2006.

23 Per citare ancora Sébastien Mussi, *Préludes à Sphères: L'amorce du grand récit phantastique de Peter Sloterdijk. Une lecture de La domestication de l'Être*, cit., p. 44: «Sloterdijk si situa così in una tradizione del racconto che permette al suo testo di funzionare: difatti, se si basa su dei dati scientifici, si sottrae però alla loro presa giocando improvvisamente il gioco della "novella" filosofica, includendo quest'ultima nell'ambito di una concezione della verità che tiene in conto l'immaginario come fabbrica del reale e così facendo svela anche l'aspetto fittizio e la forza metaforica, immaginaria delle verità scientifiche».

24 P. Sloterdijk, *L'offesa delle macchine*, in Id., *Non siamo ancora stati salvati*, cit., p. 290.

25 *Ibidem*.

influenti»?²⁶

Alcuni anni fa Sloterdijk parlava di «liberare la capacità di allucinare»²⁷ della poesia, che veniva creata come reazione del sistema immunitario umano per creare uno spazio vivibile. Anche la rete globale, il mondo del capitale in rete, sarebbe un mondo del virtuale, del fittizio e del fantastico creato dalla forza allucinatoria degli uomini per rendere più vivibile il mondo in cui siamo, ma al di là di questo rincorrersi, da una parte delle esigenze e capacità tecniche e dall'altra della capacità fantastica e allucinatoria, tra fantascienza ed esperimenti antropotecnici, verrebbe da chiedersi se in una tale lettura del mondo ci sia spazio per altro. Vale a dire che il mondo della tecnica cui l'uomo di Sloterdijk corrisponde così bene (dall'affermazione del discorso sulla domesticazione in cui risponde a Heidegger che «siamo su un piano in cui c'è principalmente la tecnica»²⁸, all'affermazione per cui ormai siamo nel tempo in cui «l'anima non si oppone più alle macchine»²⁹), quel mondo della tecnica, che tanto sembra il *Gestell* presentatoci da Heidegger e che Sloterdijk declina più nel senso politico di dispositivo che nel senso di modo di darsi dell'essere, sembra non lasciare più spazio alla poesia nel senso heideggeriano del termine³⁰. Ciò significa che, se nel discorso *Regole per il parco umano* l'umanismo e la sua comunità di scelti lettori e uomini di lettere ha perso ormai la sua capacità di addomesticamento, ora bisogna trovare altri mezzi, altri *media* che permettano l'allevamento, il *dréssage* degli uomini ad opera di altri uomini che detengono il sapere, e se questi *media* oggi sono la rete e le antropotecniche, di cui pochi detengono il sapere e il potere, tutto ciò accade perché, potremmo dire,

26 *Ibidem*. Vi è inoltre qui a mio parere una scommessa teorica che avvicina Sloterdijk al discorso femminista portato avanti da Rosi Braidotti (cfr. ad esempio Ead., *In metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire*, Feltrinelli, Milano 2004), la quale rifacendosi a Deleuze e Guattari sottolinea il valore teorico del tracciare cartografie del mondo attraverso un'incursione in stili letterari, generi minori, sottogeneri e territori abitualmente non battuti dalla riflessione filosofica classica: dal fumetto fantascientifico al cinema *splatter*, per non fare che due esempi. Così Sloterdijk afferma: «Come nell'epoca in cui la metafisica emergeva, l'altra coscienza si ripiegava sulla pantomima, la letteratura, la commedia e nella vita silente, così nell'epoca del suo scacco le voci della saggezza ridivengono udibili. Sono le voci della dissidenza più antica, esse appartengono alle donne, ai bambini, agli estatici, ai burloni, alle persone pressoché invisibili – a degli esseri che non si lasciano convincere di non essere presenti alla loro venuta-al-mondo. No. Essi sono lì. Accolgono con meraviglia ciò che gli capita, essi sanno a loro modo che cosa significa venir fuori nell'inquietante» (P. Sloterdijk, *Eurotaoismus*, cit., pp. 209-210).

27 A. Spire, *Peter Sloterdijk, la révolution 'pluralisée'*, intervista a Sloterdijk su «Regards», dicembre 1999.

28 Cfr. P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere*, cit., p. 177: «*Nous sommes sur un plan où il y a principalement la technique*. Se «c'è» l'uomo è solo perché una tecnica l'ha prodotto a partire dalla preumanità. È propriamente essa ciò che crea l'uomo o il *plan* a partire dal quale la frase «ci sono uomini» può essere vera».

29 Dichiarazione di Sloterdijk a *Le Figaro*, 7 agosto 2002, intervistato da Alexis Lacroix.

30 Sempre ne *La domesticazione dell'essere*, Sloterdijk rivendica una centralità della poesia: «questo è il concetto post metafisico di *logos* e poesia che un giorno certo verrà riconosciuto come l'idea heideggeriana più ricca di conseguenze: questo concetto apre il passaggio alla dottrina deleuziana delle molteplicità [...] si direbbe quasi che l'uomo è un vettore di forze e cioè il risultato di una possibilità di composizione o di raccoglimento delle forze» (pp. 175-176).

l'episteme del mondo metafisico della mobilitazione infinita³¹ non ha ancora esaurito il suo corso. Per Sloterdijk siamo ancora in una globalizzazione metafisica; il soggetto metafisico, nonostante la spallata di Heidegger³², è ancora lì con le sue promesse illusorie. Anche se dobbiamo pluralizzare i modi di dire la realtà e lasciare spazio perlomeno a delle realtà che superino le antitesi tradizionali, come quella tra natura e cultura, tra anima e tecnica, e anche se ci dobbiamo abituare a pensarci spersonalizzati e totalmente esposti, in un mondo globalizzato del controllo, o meglio del dispositivo, che viene a costituire il nostro stesso interno, i nostri affetti e le nostre azioni³³. Questa consapevolezza e questo dire non bastano per Sloterdijk per uscire dalla mobilitazione infinita della modernità, poiché «un movimento critico non può provenire che dall'auto-assorbimento dell'onda di mobilitazione, quando questa si è lanciata in avanti fino al suo punto critico»³⁴. La mobilitazione per Sloterdijk è il mobilitarsi del soggetto tecnico e metafisico con una «violenza colossale» nello sforzo di tenersi in piedi, di tenersi su e di lanciarsi in avanti, per staccarsi e allontanarsi dalla passività di un essere portati al mondo cui non riesce a far fronte e il cui sapere è custodito dalla natura e dalle madri³⁵. L'auto-assorbimento dell'onda di mobilitazione è allora l'opzione che Sloterdijk ci indica come movimento critico e di rallentamento della soggettività, auto-assorbimento, indicatoci forse da Heidegger con la *Kehre*³⁶, che certo non è qualcosa di volontario. Ma cosa può fare allora la filosofia, oltre a

31 «La mobilitazione infinita» è anche il titolo della traduzione francese (*La Mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique politique*, di H. Hildebrand, Buiogois, Paris 2000) di *Eurotaoismus*, *Zur Kritik der politischen Kinetik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989.

32 Cfr. P. Sloterdijk, *Eurotaoismus*, cit., pp. 191-194.

33 Cfr. quanto sottolinea P.A. Rovatti, *Possiamo addomesticare l'altro?*, Forum, Udine 2007, pp. 17-18: «La regola della serra consumistica – che si è sbarazzata in un sol colpo sia della prossimità che della distanza – è un agire completamente depotenziato, più un agitarsi che un agire vero e proprio, appunto un vivere ridotto a turismo. L'addomesticamento (dell'altro e di noi stessi) che stiamo sperimentando è questo turismo forzato, già programmato nei nostri depliant. Esso, naturalmente, non riguarda solo il tempo libero della giornata né il tempo di vacanza dal lavoro, ma l'intero tempo di vita di ciascuno di noi. Turisti in casa, turisti sul lavoro, turisti nei nostri consumi, turisti nei nostri affetti. Sloterdijk fa girare tutto attorno a un'idea che eredita dal suo maestro Arnold Gehlen. In tedesco suona *Entlastung*, in italiano *esonero*, o *sgravio*. Nella condizione globale, di cui stiamo parlando, gli individui – quelli che siamo stati abituati a chiamare i soggetti – sono esonerati, sgravati. Da che? Dal senso e dalla finalità del loro agire. Diventano *viziosi*, per dir così. Si agitano in un circolo che ha perso ogni riferimento virtuoso. Come se l'agire, le azioni che compiamo, fossero state svuotate da ciò che le riempiva e diventassero semplici increspature superficiali, esili linee di scorrimento, così come è esile la parete della serra che, però, ogni volta viene confermata e irrobustita da queste miriadi di azioni vuote. *L'individuo è diventato un se stesso senza luogo*».

34 P. Sloterdijk, *Eurotaoismus*, cit., p. 201.

35 A questo proposito Sloterdijk ricorda che «Heidegger è stato il solo pensatore della tradizione filosofica capace di darci un'idea di che cosa significa *mettere in piedi* dal punto di vista dell'essenza ontocinetica», (ivi, p. 191), dove «la soggettività cineticamente è lo sforzo-che-io-sono. I limiti del mio sforzo sono i limiti del mio tenere, i limiti del sostenere, del mantenere, del tener testa, del contenere, dell'intrattenere. Là dove termina lo sforzo, la nostra capacità di tenerci in piedi da soli giunge al suo limite, là inizia "ciò che sta altrimenti". Forse "l'Altro" in questo senso è solo un modo di indicare ciò che sta e basta, mentre noi siamo in piedi [...]» (ivi, p. 196).

36 «In essa di essenziale vi è solo il riferimento al movimento attraverso il quale l'onda della violenza del soggetto ritorna su se stessa. Questo movimento rimarrebbe incompiuto senza la dolce forza

descrivere il movimento, dato che essa è, per Sloterdijk, proprio questo stesso sforzo?

Poiché lo sforzarsi costituisce il nucleo della soggettività, la filosofia in quanto fenomeno dello sforzo non può allontanarsi dalla soggettività, indipendentemente da ciò che essa è capace di realizzare a livello di strategie di disconoscimento, sovversive o autosuicidarie. La sua unica *chance* risiede nella sua ascesa verso la serenità [*Gelassenheit*] [...] dopo la metafisica la filosofia può portare fino allo *humour*, versione democratica della follia divina. Al di là dello sforzo, non resta che lo sforzo di andare al di là dello sforzo stesso. Per il momento la filosofia non può fare nulla di meglio che confrontarsi con il suo destino d'essere la *pointe* logica della soggettività³⁷.

Resta lo sforzo di cogliere «la *chance* della depressione», dell'arrivare al fondo dopo uno stress estremo; dobbiamo cogliere la «grande ortopedia» del mondo, mondo che gli uomini hanno creato come «dispositivo per sostenere delle promesse intenebili», per delle posizioni ormai già da lungo tempo rivelatesi improponibili, capendo così alla fine che «anche l'essere-in-piedi in una posizione eretta non è che un essere-supino in una posizione supina inverosimile. Ma essere-supino è un altro modo di dire per designare il modello cinetico della serenità: lasciar-si-portare»³⁸. Il lasciarsi portare, l'abbandono heideggeriano farebbero emergere il fondo da cui proveniamo, l'indeterminato, lo smisurato di cui il soggetto non è che uno schermo, uno sforzo per limitare ciò che non ha limite. Guardare all'indeterminato che ci costituisce per Sloterdijk non è soltanto un essere-per-la-morte, come Heidegger ci insegna; per lui non dobbiamo divenire dei mortali più di quanto non dobbiamo «divenire dei natali, degli esseri-che-vengono-al-mondo [...] condannati a concepire se stessi come degli esseri dell'arrivo»³⁹. Si tratterebbe di leggere l'essere per la morte di Heidegger come un «essere-per-la-vita», di scrivere un'ontologia della vita e della nascita, di essere all'altezza di un sapere del portare-al-mondo che, dice Sloterdijk, hanno solo le madri e i creatori d'arte. La poesia di Heidegger ritorna allora quale forza di creazione del mondo, quale porsi-in-opera⁴⁰, ma Sloterdijk ci avverte che si tratta di «un concetto postmetafisico di logos e poesia», non si tratta certo di un poeta creatore di mondi e fondatore di stati e ontologie, poiché quando «si crea» si lascia fluire quella natura da cui proveniamo e che viene misconosciuta invece dallo sforzo metafisico della soggettività. Ben vengano perciò le fantasie, i racconti fantastici che liberano le capacità di allucinare, di attingere a quel «campo di forze natali» che ci costituisce, poiché «nella *poiesis* è in opera qualcosa dell'apparizione natale nel suo venire alla presenza»⁴¹. La filosofia allora dovrà

contraria dello scacco. Quando si parla di una *Kehre* però, ci si rappresenta lo scacco non come un semplice crollo, né come una entropia che mette termine a una situazione improbabile, ma come un "cenno" che proviene dall'altra parte. Chi lo coglie e guarda nella sua direzione, si è già girato, ha già compiuto un movimento che lo allontana dal falso movimento. [...] Questo cambio di direzione [...] è un riflusso ontologico della soggettività» (ivi, p. 200).

37 Ivi, pp. 195-196.

38 Ivi, pp. 197-199.

39 Ivi, pp. 204-205.

40 Per il riferimento a Heidegger si veda ad esempio la conferenza su *L'origine dell'opera d'arte*, in Id., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

41 P. Sloterdijk, *Eurotaoismus*, cit., p. 154.

essere *poiesis* come farsi dell'evento se vuole essere testimone e partecipe del venire-al-mondo, dovrà mescolarsi al fantastico, lasciare da parte la pretesa di verità dell'ontologia, poiché

[...] solo una filosofia della nascita può prestare attenzione alla parte abissale del venire-al-mondo dell'uomo, così che il concetto di mondo si leghi in essa al dramma dell'arrivo. Dal punto di vista della filosofia della nascita, l'uomo è l'essere che ha la leggerezza di non essere un animale e di avventurarsi in un mondo che è "dato" solo attraverso la promessa. L'antropologia in questa misura non è nient'altro che la scienza della leggerezza – della frivolezza dell'uomo, che consiste nel creare forme di vita solo attraverso la promessa⁴².

E così la fantasia filosofica di Sloterdijk cerca di descrivere e indagare questa venuta al mondo, le forme di vita della leggerezza e della promessa. Una volta che le pretese del soggetto si sono mostrate nella loro "inteniabilità", la fantasia filosofica dovrebbe tenere conto della "frivolezza" dell'uomo: «L'antropologia come scienza di questa leggerezza diventa la disciplina centrale della filosofia, da quando questa elabora un concetto generale di soggetto come colui che tiene delle posizioni inteniabili»⁴³. Così Sloterdijk può concludere che dobbiamo metterci

[...] sulla traccia del niente attraverso la filosofia. In cammino verso un'altra visibilità, cominciamo a parlare dei movimenti dei piccoli d'uomo che conducono da ciò che ha fondamento a ciò che non lo ha, dal familiare all'inquietante. Un passo in più e scriviamo il primo capitolo di un romanzo filosofico che parla della nascita umana e dei successivi destini avventurosi del soggetto. Questo romanzo non sarebbe affatto un romanzo filosofico se non pretendesse d'essere un'autobiografia generale, in cui tutto ciò che dice io ha rinunciato alla sua storia. In questo romanzo del soggetto vedremo apparire una mescolanza pantagruelica di generi. Sarà una storia della filosofia così come una storia di fantasmi, un'epopea così come un romanzo picaresco, e anche con un pizzico di leggenda dorata. È il romanzo del venir-al-mondo, scritto come un prototipo di tutte le storie che parlano della partenza, dell'odissea, della carriera eroica e della formazione, nel labirinto del mondo⁴⁴.

Il dramma dell'io con cui la filosofia deve sempre confrontarsi porta con sé il romanzo del venire al mondo, quasi il modello di tutti i romanzi possibili, una "autobiografia generale" in cui l'autore si lascia portare, accoglie la passività insita nell'atto del creare, nell'atto dello scrivere, nell'atto di scrivere ad esempio una fantasia filosofica. Uno scritto cos'è allora? La comunicazione di idee chiare e distinte, l'analisi rigorosa di testi scientifici? Oppure che cosa emerge da queste "comunicazioni"? In un'intervista del 2003 Sloterdijk dice che la democrazia, così come il libero scambio delle opinioni propugnato da Habermas, la libera comunità del dialogo, avrebbe senso solo su una scena in cui tutti i retropensieri, la dimensione inconscia dei pensieri, dei discorsi e delle azioni degli attori

42 Ivi, p. 180.

43 Ivi, p. 181.

44 Ivi, pp. 173-174.

in scena venissero cancellati. Sloterdijk cioè propone un'idea di ragione più ampia di quella dialettico-illuminista di Habermas, cerca di rendere conto di quella dimensione inconscia da cui emergono e in cui si tengono quelli che abitualmente riteniamo essere i discorsi scientifici, veritieri, sensati, ontologicamente e filosoficamente corretti e rigorosi⁴⁵. Così forse *Regole per il parco umano* e *La domesticazione dell'essere* possono essere letti come una liberazione degli aspetti inconsci del pensiero di Heidegger sull'umanismo, grazie alla fantasia che riesce a dare corpo ai fantasmi eugenetici che turbano le menti dell'opinione pubblica in un'epoca di trasformazioni genetiche, e ai fantasmi uomo-macchina delle elaborazioni protetiche. Ma nell'epoca della tecnica dispiegata, in cui il linguaggio, il libro, non bastano più, sono diventati strumenti obsoleti che si rivolgono a una élite in declino di umanisti, bisogna parlare il linguaggio di altri *media*, bisogna superare l'antitesi ontico-ontologico, addirittura capovolgere la priorità data da Heidegger all'ontologico «e se si giungesse proprio a questo capovolgimento, come se la filosofia meditante dovesse riguadagnare il legame perduto con il fare ricerca delle scienze della cultura?»⁴⁶. Se insomma la filosofia meditante riguadagnasse il “corpo protetico” delle scienze della cultura?

45 «Mentre per fare dei calcoli si può stare seduti, il pensare fluidamente avviene soltanto se c'è un flusso intorno, quando si è in un mondo liquido e se si è parte di una corrente. Il pensiero di base è questo. [...] L'io superficiale è sempre complice di questo mondo, mentre il nostro sé profondo appartiene a questa *epoché* oceanica, in cui già sempre ci troviamo, un'*epoché* che ci dà la possibilità di riottenere un distacco da tutto. [...] Tuttavia, un tale racconto – che è anche un'evocazione – porta con sé un problema. Non si può parlare di queste cose senza al tempo stesso infrangerle. È un po' come nel caso di un ladro che irrompe nella parte più interna di una casa: costui non può entrarvi e al tempo stesso non venire in contatto con i segreti della casa, il che è sempre legato al rischio di provocare anche delle rotture. Va quindi tenuto presente che tutto ciò che qui ci siamo detti ha un aspetto ermetico, finché non si è raggiunta la società – o, meglio, la comunità in cui si opera. [...]. Io parto invece dal presupposto che almeno dal XVIII secolo sappiamo che l'utopia della filosofia del presente è fallita. Non dobbiamo parlare soltanto del presente, ma anche raccontare – cosa che molti filosofi non hanno ancora capito. [...] Credo invece che bisognerebbe raccontare e argomentare, e che questo racconto, inoltre, debba essere stringente come un'argomentazione. Ciò è possibile per il semplice motivo che il racconto è una storia, una storia si costituita da mille storie, da milioni di storie, ma che ciononostante è un continuo formato da continuità e discontinuità, narrabile come un insieme. È la tesi che ho cercato di sviluppare in *Sfere*» (P. Sloterdijk, *La costruzione telematica del reale*, in «aut aut», ottobre-dicembre 2007, n. 336, pp. 104-123).

46 P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere*, cit., p. 127.

Zur Kompatibilität von Biologie und Menschenwürde Theiestrategien der Philosophischen Anthropologie

Die Absicht des Beitrages ist es, die spezifischen Theiestrategien der deutschen Philosophischen Anthropologie angesichts der Darwinschen Herausforderung zu verdeutlichen. Mit dem Terminus Philosophische Anthropologie meine ich die Denkergruppe mit Scheler, Plessner, Gehlen, Adolf Portmann, die seit den 20er bis Mitte der 70er Jahren mit einigen Gründen als ein bestimmtes Paradigma identifiziert werden kann. Wichtig gleich zu Beginn für die weitere Argumentation ist die heuristisch scharfe Unterscheidung zwischen der *philosophischen Anthropologie als einer (Sub-)Disziplin* der Philosophie und der *Philosophischen Anthropologie als einem Paradigma*. Mitte/Ende der 1920er Jahre kommt es in Deutschland zu einer doppelten Emergenz: Es taucht einerseits die ‚philosophische Anthropologie‘ als Disziplin auf, die gekennzeichnet ist durch die Fokussierung der Reflexion auf das privilegierte Thema „Mensch“; Bernhard Groethuysen eröffnet 1928 diese Disziplin mit einer hermeneutischen Rekonstruktion der europäischen Reflexionsgeschichte auf den „Menschen“¹, später kommt es zu einer Durchordnung der Fragen zum Thema des Menschen und der verschiedenen Antwortmöglichkeiten (Michael Landmann²). Unter dem gleichen Titel einer ‚Philosophischen Anthropologie‘ taucht gleichzeitig, v.a. mit den Initialschriften von Scheler und Plessner 1928, ein Theorieprogramm auf, das einen bestimmten Ansatz, ein spezifisch originelles Verfahren vorschlägt, um einen adäquaten Begriff des Menschen zu erreichen. Wenn man die Äquivokation im Terminus philosophische Anthropologie/Philosophische Anthropologie auflöst, gewinnt man einen Anschlussvorteil: Es lässt sich die Disziplin einer philosophischen Anthropologie im Verhältnis zu anderen Disziplinen beschreiben (also zu Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik, Metaphysik) und es lässt sich die Philosophische Anthropologie als Paradigma – um das im

-
- 1 B. Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, in: Handbuch für Philosophie, hrsg. v. A. Baeumler/M. Schröter, München 1931, unveränd. Nachdruck Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969.
 - 2 M. Landmann, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart* (1955), 4. überarb. u. erw. Aufl. de Gruyter, Berlin/New York 1976.- Italienische Darstellungen: B. Accarino (Hrsg.), *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Ponte alle grazie, Firenze 1991; M. T. Pansera, *Antropologia filosofica*, Bruno Mondadori, Milano 2007; V. Rasini, *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci, Roma 2008.

Folgenden geht – im Vergleich mit anderen Denkansätzen des 20. Jahrhunderts beobachten – also mit Neukantianismus und Neoidealismus, Sprachanalytischer Philosophie, Lebensphilosophie, Naturalismus bzw. Evolutionsbiologie, mit Existenzphilosophie, Phänomenologie, Philosophischer Hermeneutik und Strukturalismus.³

„Theoriestrategien der Philosophischen Anthropologie“ – der Terminus „Theoriestrategie“ meint hier tatsächlich eine Strategie, einen begrifflichen Plan, einen konzeptionellen Feldzug innerhalb des Kampfes der Konzeptionen um die Deutung, um die Selbstvergewisserung des Menschen. Die theoriestrategische Zielformel der (nun als Paradigma verstandenen) Philosophischen Anthropologie lautet – so könnte man im Vorgriff sagen –, die Vereinbarkeit von Biologie und Menschenwürde theoretisch zu leisten. Entscheidend ist dabei das Stichwort Biologie, das Ärgernis der Biologie. Die Theoriestrategie, die unter dem Namen der Philosophischen Anthropologie seit den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts kenntlich wird, antwortet auf eine damals präsente und bis heute bleibende Herausforderung innerhalb der Menschenbegriffe, und zwar auf die der darwinschen Theorie des Lebens einschließlich des Menschen. Auf diese darwinsche Herausforderung gab es mehrere Antwortstrategien, z.B. das Festhalten einer Theologie der Schöpfung des Lebens und insbesondere des Menschen, also den Kreationismus, oder seitens der idealistischen Philosophietradition oder den Kultur- und Sozialwissenschaften den Transzendentalismus in Gestalt des Neukantianismus, des Konstruktivismus im Begriff des historischen Aprioris oder später des sozial-kulturellen Konstruktivismus (z.B. Foucault). Die Philosophische Anthropologie als eine spezifische Theoriestrategie zu erläutern und rekonstruieren, heisst also, sie in Bezug auf die Herausforderung des Darwinismus einerseits und zugleich der möglichen konkurrierenden konzeptionellen Antworten andererseits bezogen auf einen Begriff des Menschen zu konstellieren.

Dementsprechend skizziere ich zunächst die Darwinsche Theorie und ihren naturalistischen Herausforderungscharakter, dann kurz die anderen bis heute möglichen Antwortstrategien und dann den Theorietypus der Philosophischen Anthropologie. Ich erläutere Ihnen abschließend die Modellvarianten dieser Theoriestrategie bei Scheler, Plessner und dem für das Paradigma bedeutenden Adolf Portmann.

1. Die Darwinsche Theorie und ihre Herausforderung

Darwins Evolutionstheorie hat sich seit ihrer Erstveröffentlichung erstens als *die* Theorie innerhalb der Biologie durchgesetzt und – in der von ihm selbst schon gezogenen Konsequenz – zweitens als eine biologisch fundierte Theorie innerhalb der Anthropologie angeboten, wissenschaftlich und publizistisch. Seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts entfaltet sie wissenschaftlich wie publizistisch ihre Wirkung; das kommende Jahr 2009 ist

3 J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Alber, Freiburg/München 2008. Zur Wirkungsgeschichte des Paradigma in der deutschen Soziologie nach 1945: J. Fischer, *L'antropologia filosofica. Il „ritorno della sociologia tedesca“ nel secondo dopoguerra*, in: Iride. Filosofia e discussione pubblica, ed. A. Borsari, N. 38 (2003) (Themenheft Philosophische Anthropologie), S. 289-303. (Trad. A. Borsari e B. Lubich).

das Darwin-Jahr, insofern sich sein 200. Geburtstag und der 150. Tag des Erscheinungsjahrs seines Hauptwerkes wiederholt. „Kein moderner Denker, kein moderner Mensch“ – so der Evolutionsbiologe Ernst Mayr – kann es vermeiden, in wesentlichen Vermutungen seines Weltbildes „letztendlich Darwinist“ zu sein.⁴ Theoriestrategisch ist die Darwinsche Theorie eine Rakete, bei der man zwei Phasen der Zündung unterscheiden muss: die Theorie des Lebens überhaupt, und darin eingefügt, die Theorie des menschlichen Lebens.

In der 1859 veröffentlichten Schrift „The Origins of Species by means of natural Selection“ hat Darwin seine Theorie des Lebens vorgelegt, die alle – jetzt lebenden und bereits wieder verschwundenen – verschiedenen Arten des Lebens der Pflanzen- und Tierwelt als Resultat einer immanenten Evolution rekonstruiert.⁵ Demnach sind die jetzt vorhandenen Arten von Organismen nicht Ergebnis einer parallel verfahrenen transzendenten Setzung, einer Setzung kraft einer Transzendenz, einer schöpferischen Kraft, sondern Resultat eines Entwicklungsprozesses, der bestimmten kausalen Mechanismen folgt: Der Abweichungen und Fehler im Reproduktionsprozess, also der Variation erstens, der natürlichen Selektion von Varianten von Organismen, denen die Anpassung gelingt und die durch Misserfolg aus der Reproduktion ausscheiden, zweitens, schließlich die relative Stabilisierung von erfolgreichen Varianten in konstanten Arten von Organismen. Alle differenten Organe und Leistungen, alle Verhaltensweisen der individuellen Organismen (bei höheren Arten) werden als Funktionen eines solchen diversifizierten Anpassungsprozesses aufklärbar. Und: alle Organismen hängen – auch über bereits verschwundene Zwischenglieder – in einer Abstammungsgeschichte zusammen. Insofern kann man die Darwinsche Theorie Evolutionstheorie, aber auch Umwandlungstheorie oder Abstammungstheorie des Lebens nennen.

Und hier greift die zweite Phase des Flugs der Theorierakete, die Darwin selbst noch 1871 in seinem Buch „The Descent of Man“ eröffnet hat.⁶ Das überwältigende anschauliche Forschungsmaterial der vergleichenden Anatomie und der vergleichenden individualorganismischen Entwicklungsphasen führen Darwin zu der These, dass Menschen und andere organischen Lebensformen vergleichend zu betrachten sind, zur These der „gemeinsamen Abstammung“ von Pflanze, Tier und Mensch bzw. der Abstammung des menschlichen Lebewesens aus dem Reich der höheren Primaten. Diese systematische Einbeziehung des Menschen in die lebendige Welt – oder der Anthropologie in die Biologie – wird von Darwin selbst hinsichtlich der sogenannten menschlichen Monopole, den klassischen Ausweisen seiner von ihm – dem Menschen – behaupteten Sonderstellung gegen das Reich des Lebendigen, also der Vernunft, der Sprache und der Moral durchgeführt: Der leistungsfähige Verstand entwickelt sich aus niedrigen Vorformen, die

4 E. Mayr, *Konzepte der Biologie*, Hirzel, Stuttgart 2005, S. 99.

5 Ch. Darwin, *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl* (engl. 1859), Kröner, Stuttgart 1983

6 Ch. Darwin, *Die Abstammung des Menschen* (engl. 1875), Kröner, Stuttgart 2002, Eine neuere Darstellung der darwinschen Theorie des Menschen: Th. Junker, *Die Evolution des Menschen*, Beck, München 2006.

Sprache aus der Lautsprache von Vögeln und Säugetieren, die moralischen Empfindungen aus Sozialinstinkten. Anders gesagt: Entgegen der „Anmaßung unserer Vorfahren, dass sie von Halbgöttern abstammten“ (Darwin), ermöglicht die Evolutionsbiologie systematisch die Rückführung, die Reduktion der idealistisch behaupteten Monopole in die Mechanismen des Lebens selbst, die begriffliche Reduktion anthropologischer Begriffe in biologische Begriffe. Darwins Kernsatz dieser Theoriestrategie lautet: „So groß nun auch nichtsdestoweniger die Verschiedenheit an Geist zwischen dem Menschen und den höheren Tieren sein mag, so ist sie doch sicher nur eine Verschiedenheit des Grads und nicht der Art“⁷. Das Theorem der bloß graduellen Verschiedenheit in der Entwicklung des Lebens garantiert nun, dass die Impulse des Lebens – Selbsterhaltung der individuellen Organismen und Arterhaltung durch Reproduktion – sowie die Mechanismen des Lebens Variation, Selektion und Stabilisierung auch auf der Ebene des menschlichen Lebewesens ungebrochen in Kraft sind und in letzter Hinsicht ausschlaggebend sind: sie sind es, die auch das Erklären und Verstehen aller Phänomene der soziokulturellen Lebenswelt des Menschen anleiten, die sich insofern als Epiphänomene der Selbst- und Art- (oder Gen-) erhaltung entlang der Mechanismen Variation, Selektion und Stabilisierung erweisen. Evolutionsbiologie postuliert „Biomacht“ bis hinein in das menschliche Lebewesen, aber in einem ganz anderen Sinn als gebräuchlich: nicht die Diskurse und Praktiken bemächtigen sich je verschieden des Lebens, üben Macht über das Leben aus, sondern das Leben selbst ist eine steuernde Größe, die Macht des Bios bis in alle Konstruktionen und Diskurse des Menschen.

2. Antworten auf die Herausforderung des Darwinismus: Naturalismus, Kreationismus und Kulturalismus

Was gibt es für Möglichkeiten, mit dieser Herausforderung des Naturalismus, der Darwinschen Theorie des Lebens einschließlich des Menschen umzugehen? Was haben sich für Denkmöglichkeiten seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts entwickelt?

Zunächst bietet sich einfach die Möglichkeit, den Darwinismus innerhalb der Selbstverständigung des Menschen als bioevolutionäres Theorieprogramm zu übernehmen, an ihn z.B. in der Forschung zur menschlichen Sphäre anzuschließen, der Darwinschen Herausforderung nachzugeben. Aus dem biologisch rekonstruierten Evolutionsgeschehen lassen sich alle Themen der sozio-kulturellen Lebenswelt des Menschen „biologisieren“, d.h. von der evolutionsbiologischen Theorie des Lebens her beobachtet und beschreibt man, wie das „Leben“ selbst bis in die Kapillaren des Psychischen, Sozialen und Kulturellen steuernd vordringt. Mit einer eigenen Psychobiologie, Soziobiologie⁸ und Kulturbioogie⁹ dringt das bioevolutionäre Theorieprogramm vom Phänomen des Lebens aus zur Erschließung der sozio-kulturellen Lebenswelt vor.

7 Ch. Darwin, *Die Abstammung des Menschen*, a.a.O., S. 139.

8 R. Dawkins, *Das egoistische Gen*, Spektrum Wissenschaft, München 2008.

9 K. Eibl, *Animal poeta. Bausteine der biologischen Kultur - und Literaturtheorie*, mentis, Paderborn.

Empfindet man umgekehrt das Darwinsche Erklärungsangebot als eine Herausforderung des Selbstverständnisses des Menschen, insofern hier sein in vielen Traditionen überlieferter Selbstbegriff beeinträchtigt werde, sieht man eine Unvereinbarkeit mit dem Selbstbegriff, der Würde des Menschen als eines göttlich ausgezeichneten Wesens oder als eines Vernunftwesens, sprachmächtigen und moralfähiges Wesens, dann bieten sich andere Denkmöglichkeiten, andere Theoriestrategien an.

Eine davon ist der Kreationismus, die andere der Konstruktivismus bzw. Kulturalismus. Angesichts des „Wunders“ des Lebens und der Unwahrscheinlichkeit des komplexen Phänomens Mensch bleibt die Denkmöglichkeit, an einem kreationistischem Programm festzuhalten: dann ist das Leben, wie die Natur überhaupt, einschließlich des Menschen eine Setzung, eine Kreation von Kreaturen, die Seinsmitteilung einer Gott zu nennenden Transzendenz, die in der Schöpfung sich selbst erkennt und bejaht.

Will man nun sowohl den Naturalismus wie eine theologische Deutung als Antworten vermeiden, bleibt die Denkmöglichkeit des Konstruktivismus mit seinem breiten Spektrum an Varianten. Die zeitgenössisch konstruktivistische Antwort auf die erstmalige Darwinsche Herausforderung war der Neukantianismus, eine andere der Historismus bzw. die hermeneutische Philosophie. Gleich ob die denkende Vernunft im Menschen oder die Sprache, die symbolische Ordnung oder die Schrift, das historische Apriori oder die Episteme einer jeweiligen Welt- und Selbstbegegnung, immer ist im konstruktivistischen Theorieprogramm der Ansatzpunkt der Rekonstruktion die immanente Ordnung des Denkens und Sprechens, die als intellektuelle oder linguistische Ordnung vom Phänomen des Lebens selbst unberührt ist. Aus dieser Perspektive ist dann die Evolutionsbiologie ein diskursives Konstrukt über das „Leben“, nach Maßgabe einer rationalen oder diskursiven Konstruktion. Der theoriestrategische Schachzug des kulturellen Konstruktivismus ist, die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur als nur innerhalb der Kultur für möglich zu halten, nach Maßgabe eines rationalen oder historischen Aprioris.¹⁰ Naturalismen wie die Evolutionsbiologie können dann als Diskursstrategien dekonstruiert und damit in ihrer Geltungsbehauptung für die menschliche Sphäre außer Kraft gesetzt werden

Wissenschaftstheoretisch stehen der Naturalismus des Darwinismus einerseits und der Kulturalismus als die Antwort innerhalb der Kultur - und Sozialwissenschaften andererseits in einem Exklusionsverhältnis. Für den Darwinismus ereignet sich die Unterscheidung von Natur und Kultur in der Natur selbst, sie ist eine Naturtatsache, für den Konstruktivismus ist die Unterscheidung von Natur und Kultur eine Apriorileistung der Kultur. Man kann auch erkennen, dass beide Theorieansätze in der Erbschaft des Cartesianismus stehen, des cartesianischen Dualismus: das evolutionsbiologische Paradigma auf der Seite des Körpers, der Kulturalismus auf der Seite des Mentalen. Im 20. Jahrhundert werden mit der Biologie einerseits, der Sprach- und Sozialwissenschaften andererseits charakteristische Neubesetzungen der jeweiligen Flügel des Cartesianismus vorgenommen: Statt der Mechanik des unbelebten Körpers nun die evolutionären Mechanismen des Organismus und

10 M. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Hanser, München 1974; zu den Ansätzen des Kulturalismus insgesamt: A. Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Velbrück, Weilerswist 2006.

statt des denkenden Bewusstseinssubjekts nun die Sprache als inter- oder transsubjektives Medium des Denkens. Der cartesianische Dualismus verwandelt sich angesichts der evolutionsbiologischen Herausforderung in wechselseitige Übernahmeveruche der jeweiligen extremen Perspektiven: der über den Materialismus hinausgehende Evolutionismus des Organischen übernimmt aufklärend die sozio-kulturelle Lebenswelt; umgekehrt kassiert der Kulturalismus das evolutionsbiologische Paradigma als ein bloß kulturelles Deutungsschema.

3. Philosophische Anthropologie als Theoriestrategie

Damit ist das Feld präpariert, um die Philosophische Anthropologie als eine bestimmte Theoriestrategie zu erläutern. Oder anders gesagt: Es gibt noch eine Theoriestrategie, um der Herausforderung der Darwinschen Theorie des Leben einschließlich des Menschen zu begegnen, und diese Theoriestrategie hat sich im 20. Jahrhundert Philosophische Anthropologie genannt, ist unter diesem Titel angetreten. Angesichts der darwinistischen Dauerherausforderung bis heute und darüber hinaus ist das auch eine Möglichkeit, die Texte der Philosophischen Anthropologen, also z.B. die von Scheler, Plessner, Portmann (man könnte auch Gehlen¹¹ oder bestimmte Texte von Hans Jonas¹², Karl Löwith¹³ nennen) noch einmal neu zu lesen und sich ihres argumentativen Modellcharakters zu vergewissern. Um die spezifische Operation dieses Denkansatzes einzukreisen, ist es zunächst wichtig, dass alle Philosophischen Anthropologie an einem Begriff der „Würde des Menschen“¹⁴ festhalten, und zwar nicht im engeren ethischen Sinn oder der praktischen Philosophie, sondern im Sinne der Unhintergebarkeit der Erfahrung von Menschen, der Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung prinzipiell fähige Wesen zu sein. „Philosophie“ im Titel des Theorieprojekts indiziert diesen Anspruch der Autonomie des denkenden Subjekts. Insofern ist für sie, also für die sich als Philosophische Anthropologen identifizierenden Denker die Darwinsche Theorie, die alle Monopole des Menschen in ein Naturgeschehen zurückzuführen beabsichtigt, eine Herausforderung, der sie sich nicht anschließen, der sie aber auch nicht – wie der Kulturalismus – ausweichen wollen. Sie akzeptieren am evolutionsbiologischen Ansatz die Immanenzerklärung aus der Natur, den gleichsam zur

-
- 11 A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940, 2 Teilbände, GA 3.1 u. 3.2, hrsg. v. K. – S. Rehberg, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993
 - 12 H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, New York 1966. – Auf deutsch: Ders., *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck, Göttingen 1973; erneute Auflage unter dem neuen Titel: Ders., *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Insel, Frankfurt a.M./Leipzig 1994
 - 13 K. Löwith, *Natur und Humanität des Menschen*, in: K. Ziegler (Hrsg.), *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*. Festschrift für Helmuth Plessner, Vandenhoeck, Göttingen 1957, S. 58-87.
 - 14 H. Plessner, *Untersuchungen zu einer Kritik der philosophischen Urteilskraft* (1920, unveröffentlichte Habilitation), *Gesammelte Schriften*, Bd. II, hrsg. v. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 7-321. (1981 Erstveröffentlichung); K. Hauke, *Das liberale Ethos der Würde. Eine systematisch orientierte Problemgeschichte zu Helmuth Plessners Begriff menschlicher Würde in den ‚Grenzen der Gemeinschaft‘*, Ergon, Würzburg 2003

neuzeitlichen Philosophie passenden Versuch also, ohne theologische Modelle *und* auch ohne Teleologiemodelle einer Zweckmäßigkeit der Natur insgesamt eine immanente Aufklärung des Phänomens Leben in der Natur zu leisten – also von der Biologie aus zu operieren.

Der springende Punkt in der Theorietechnik der Philosophischen Anthropologie ist deshalb der theorieinterne Bezug zur Biologie.¹⁵ Es ist oft vermerkt worden, die Philosophische Anthropologie sei eine Art philosophischer Integration der verschiedensten Einzelwissenschaften wie Psychologie, Biologie, Soziologie, Kulturwissenschaft. Das ist nicht falsch, trifft aber nicht die Pointe der Theorietechnik. Entscheidend oder konstitutiv ist der Bezug zur Biologie, weil nur darüber die Herausforderung des Darwinismus angenommen werden kann. Die Philosophische Anthropologie differenziert deshalb innerhalb ihres Denkansatz bei den Autoren jeweils eine philosophisch konzipierte Biologie aus, über die sie – die Philosophische Anthropologie – sich wiederum als Kultur- und Sozialtheorie entfalten kann. Die Pointe ist, dass diese Philosophische Anthropologie als Anthropologie nicht mit dem Menschen anfängt, sondern, bevor sie vom Menschen spricht, vom Leben handelt. Es geht darum, im Gegenzug zur Evolutionsbiologie eine Kompatibilität von Biologie und Menschenwürde zu erreichen. Der operative Impuls dabei ist, die basale Selbsterfahrung der Menschen, vernunft- und sprachvermittelte, diskursvermittelte Wesen zu sein, denen Selbstdistanz eignet, im Sprechen über das „Leben“, das Organische – also das Andere der Vernunft und des Diskurses – nicht preiszugeben. Es soll im biologisch informierten Sprechen über das Organische dessen Phänomenalität so angesetzt werden, dass – wenn dann von unter her über eine rekonstruktive Aufstufung des Organischen die Sphäre des menschlichen Lebewesen erreicht wird – sich die Ausgangserfahrung der Selbstdistanz, der Würde *nicht* als Täuschung, als bloßes Epiphänomen erweist. Die Theoriestrategie der Philosophischen Anthropologie angesichts der darwinistischen Herausforderung ist, im Umweg über eine immanent angelegte Theorie des Lebens, über den kontrastiven Pflanze-, Tier-, Menschvergleich einen vollen, nicht-reduktiven Begriff des Menschen auszuweisen. Oder, um den Theorietyp deutlicher zu kennzeichnen: Gesetzt, die Darwinsche Theorie bezogen auf den Menschen ist ein Theorietypus *vertikaler Reduktion* im Sinne einer begrifflich-methodischen Reduktion, in der alle theologischen bzw. philosophischen Aussagen über den Menschen in naturwissenschaftliche Begriffe, biologische Begriffe übersetzt werden, oder der Theorietypus vertikaler Reduktion im Sinne einer ontologischen Reduktion, für die der Mensch als Seiendes letztlich nichts als organischer Körper ist, dann dreht die Philosophische Anthropologie theoriestrategisch

15 J. Fischer, J., *Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus*, in: G. Gamm, A. Manzei u. M. Gutmann (Hrsg.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, transcript, Bielefeld 2005, S. 159-182. Die italienische Fassung: *La biofilosofica come nucleo del programma teorico dell'antropologia filosofica* (trad. Agostino Cera), in: N. Russo (a cura), *L'uomo e le machine. Per un'antropologia della tecnica*, Guida, Napoli 2007, S. 165-196. Vgl. auch die amerikanische Philosophin Marjorie Grene mit Sinn für die interne philosophische Biologie bei verschiedenen Philosophischen Anthropologen (wie Plessner, Portmann, Buytendijk, Strauss etc.): M. Grene, *Approaches to a Philosophical Biology*, New York/London 1965.

den Spieß um: Sie ist ein Theorietypos *vertikaler Emergenz*, in der über einen Begriff des Lebens im Wege einer nicht theologisch, nicht teleologisch vorgestellten Stufentheorie („Stufen des Organischen“) die menschliche Lebensform begrifflich so gekennzeichnet werden kann, dass von diesem Begriff des Menschen mit Rückbezug auf das Leben, das Organische seine Sonderstellung exponiert werden kann. Die Sonderstellung des Menschen wird nicht als eine jenseits des Lebens (also als Vernunft-, Sprach-, Moralwesen, der auch zusätzlich einen Körper hat), sondern als eine Verrückung im Leben gekennzeichnet, so dass die Monopole des Menschen nur mit Bezug auf seine Körperlichkeit zu haben sind.

3.1 Schelers *philosophisch-anthropologische Theoriestrategie*

Bei Max Scheler wird bereits in seiner ersten proto-philosophisch-anthropologischen Schrift „Die Idee des Menschen“¹⁶ von 1915 das Grundmotiv, die operative Entscheidung deutlich: die Abbaubewegung des Naturalismus, den Menschen auf das Leben zu reduzieren, zu konterkarieren durch eine Aufbauoperation, die die Sonderstellung des Menschen im Leben exponiert. Scheler diagnostiziert, dass die Theorie des Anthropomorphismus der Gottesidee (d.i. der Abbau Gottes auf den Menschen, Religion ist nichts weiter als eine menschliche Projektion) gleitend übergeht in einen Biomorphismus des Menschen (d.i. dem Abbau des Menschen auf die tierische Natur und die Gesetze des Organischen überhaupt). Scheler findet eine hübsche Problemformel für den Begriff des Menschen im biologischen Zeitalter: Musste man früher darauf bedacht sein, „den Menschen von Gott zu unterscheiden und von all den Zwischendingen, die man zwischen ihn und die Götter gestellt hatte, z.B. von dem Engel ..., musste sein Eigendasein noch ‚retten‘ und darauf sehen, dass er nicht automatisch in irgendeinen Himmel hineinfliege“, hat sich das Verhältnis umgekehrt: „Der Mensch scheint in die Tierheit, in die untere Natur zu verfließen, und es gilt gerade noch einen Unterschied zu finden, der ihn ‚rettet‘, ganz in sie zu versinken.“¹⁷ Es gilt also, den Spieß des Reduktionismus umzudrehen, und diese Operation nennt Scheler seit Anfang der 20er Jahre „philosophische Anthropologie“. Man sieht daran auch, dass diese geplante Operation einer modernen Philosophischen Anthropologie kein Anschluss an die Anthropologie Feuerbachs ist, weil diese selbst zur Operation des Reduktionismus gehört. Für dieses Vorhaben einer „Philosophischen Anthropologie im biologischen Zeitalter“¹⁸ (Illies) wird auch verständlich, warum sich Scheler systematisch auch Biologie-Vorlesungen hält, von 1908 bis zu seiner letzten 1927/28. Und es gibt ein Vorbild die Operation, die Herausforderung der Evolutionsbiologie von der Biologie selbst her aufzunehmen – in Paris: das ist Bergson und sein Werk „L'évolution créatrice“ von 1907, für dessen deutsche Übersetzung „Schöpferische Entwicklung“ sich Scheler frühzeitig einsetzt: Bergson entwickelt eine Immanenztheorie des Lebendigen, die eine

16 M. Scheler, *Zur Idee des Menschen* (1915), in: Ders., *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Bd. 1, 2. Aufl. Der Neue Geist Verlag, Leipzig 1919, S. 271-312

17 A.a.O., S. 280.

18 Ch. Illies, *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006.

mechanistische oder finalistische Deutung der Evolution abweist: der den Lebensformen innewohnende „*élan vital*“ bringt eine Verschiedenheit von Arten und Erscheinungsformen des Organischen hervor, verschiedene Problemlösungsmöglichkeiten, innerhalb derer auch die des menschlichen Lebewesens als eine spezifische Form schöpferischer Aktivität auftaucht. Für die deutsche Philosophische Anthropologie insgesamt ist dieser Impuls der Bergsonschen Auseinandersetzung mit der Darwinschen Evolutionsbiologie konstitutiv gewesen, auch bei Plessner und Gehlen.

Um nun Schelers Theoriestrategie in seiner eigenen Durchführung, wie er in der Schrift „Die Stellung des Menschen im Kosmos“¹⁹ vorliegt, kurz zu skizzieren: Vorausgesetzt für eine Philosophische Anthropologie ist die Philosophie als Selbstexplikation des menschlichen Selbstbewusstseins, seine Vernunft- und Schöpfungspotentials, aber ein diese Monopole ausweisender Begriff des Menschen muss im biologischen Zeitalter bei seiner Körperlichkeit, bei seiner Gestelltheit in die natürliche Entwicklungsgeschichte ansetzen. Deshalb operiert Scheler in seiner Philosophischen Anthropologie zunächst mit einer philosophischen Biologie, die einen vom Anorganischen unterschiedenen Begriff des Lebens expliziert, der den wissenschaftlichen Erfahrungen nicht widerspricht: das lebendige Ding drängt – anders als das Anorganische – über es hinaus, es ist eine immanente Transzendenz, bereits bei der Pflanze. Dann markiert die Theorieoperation anschließend Arten und Stufen der Lebensorganisation in ihrer Korrelation zu je entsprechenden Umwelten, bei Scheler mit den Prinzipien der instinktgebundenen, dann der assoziations- und dissoziationsfähigen Lebensform, schließlich der Lebensform praktischer Intelligenz der Primaten gekennzeichnet. Der Begriff des Menschen wird dann gewonnen, indem eine Diskontinuität im Leben selbst aufgewiesen wird, ein Bruch im Leben, der allerdings im Leben selbst überbrückt werden muss. Diesen Abstand zur Natur in der Natur kennzeichnet Scheler mit dem klassischen Begriff „Geist“, allerdings in einer neuen Verwendung. „Geist“ meint bei ihm die strukturelle Bedingung der faktisch möglichen Distanzierung zu den unausweichlichen Naturzwängen, also den Mechanismen der organischen Selbst- und Art- oder Generhaltung und allen damit verbundenen Naturnotwendigkeiten des Antriebes und der Wahrnehmung. Wichtig ist hier Schelers Konzession an die Evolutionsbiologie, an den Naturalismus: die Macht, die Kraft liegt auf der Seite des Lebens, seines Prinzips des „Dranges“, das Prinzip des „Geistes“ hat von sich aus keine Macht, es ist von sich aus ohnmächtig und vermag seine Distanznahmen, die aktiven Akte der Distanz und Unterbrechung nur durch Umbiegung des Lebenspotentials in ihm durchzuführen. Diese typische philosophisch-anthropologische Argumentationsfigur lässt sich erläutern an Schelers Schlüsselbegriff für den Menschen: er sei ein „Neinsagen-könner“. Der Akt der Negation ist die Eigenschaft des Geistes, aber die Aktion des Neinsagens, der folgenreiche Sprechakt des Neinsagens ist nur möglich, wenn der das Prinzip des Geistes das Potential des Prinzips des Lebens an sich bindet. In diesem philosophisch-anthropologischen Begriff des Menschen, der im Umwegverfahren über das Leben gewonnen wird, werden nun alle bekannten Monopole des Menschen an den Prozess der Naturgeschichte

19 M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), in: Ders., Späte Schriften, Gesammelte Werke, Bd. 9, hrsg. von M. Frings, Bouvier, Bonn 1976, S. 7-71

zurückgebunden: allerdings nicht im Verfahren der Reduktion, sondern in einem Verfahren, das die Gleich- und Gegenüberstellung des Menschen in der Natur in *einer* Beschreibung zusammenführt. Von dieser philosophisch-anthropologischen Konstitutionsbasis aus hat Scheler die Perspektive einer „modernen Metaphysik“ zu entwickeln gedacht; „modern“ ist diese Metaphysik, die dem Menschen in Option einer Mitwirkerschaft am Prozess des Weltprozesses eröffnet, insofern sie nach der transzendentalen Wende Kants auf der anthropologischen Konstitutionsbasis beruht; die Philosophische Anthropologie liegt der Metaphysik systematisch voraus.

3.2 Plessners philosophisch-anthropologische Theoriestrategie

Ich möchte Ihnen kurz die Variante dieser philosophisch-anthropologischen Theoriestrategie bei Helmuth Plessner demonstrieren, die interessant ist, weil Plessner selbst ausgebildeter Biologe war, aber auch in ihrer theorietechnischen Ausarbeitung das Denkprojekt der Philosophischen Anthropologie gleichsam auf den begrifflichen Höhepunkt bringt. Wie Scheler geht es ihm im biologischen Zeitalter um eine Kompatibilität von Biologie und Menschenwürde, also um einen Begriff des Menschen, der unter naturalen Bedingungen der aufgedeckten Abstammungsgeschichte des Menschen zugleich der Selbsterfahrung des Menschen entspricht, eines Begriffes des Menschen „als sinnlich-sittliches Wesen in Einer, d.h. der menschlichen Existenz entsprechenden Erfahrungsstellung steht, welche ‚Natur‘ und ‚Geist‘ umspannt.“²⁰ Um das zu leisten, baut Plessners Philosophische Anthropologie wie Scheler zunächst eine philosophische Biologie, genauer eine nichtspekulative Naturphilosophie. Der Begriff des Menschen im biologischen Zeitalter ist nur im Umweg über einen Begriff des Lebens zu gewinnen, der aber so konzipiert sein muss, dass er zur Selbsterfahrung des Menschen mit sich passt. Wichtig für Plessner wie für die anderen Philosophischen Anthropologen war bei der Konzeption einer philosophischen Biologie die Arbeit von Hans Driesch, der in seiner „Philosophie des Organischen“ der Eigenlogik des Phänomens des Organischen im Vergleich zum anorganischen Ding auf der Spur war. Drieschs neovitalistisches Interesse war, die Abbaubewegung des Denkens, der erklärende Reduktion von Komplexität auf elementare Mechanismen, letztlich chemo-physikalische Mechanismen zu stoppen, indem er eine Eigenkomplexität der Schicht des Organischen aufwies. Auch wenn Plessner die neovitalistische Annahme eines Entelechiefaktors im Lebendigen nicht teilte, war diese Umkehrung der Reduktionsbewegung durch Driesch, bei dem er studiert hatte, also die Umkehr des bis dahin üblichen Abbaus des Organischen auf die Entwicklungsmechanik des Lebendigen für ihn wichtig. Plessner unterscheidet das Organische vom Anorganischen, indem er sehr nüchtern, aber zugleich äußerst folgenreich oder anschlussfähig das „lebendige Ding“ als ein „grenzrealisierendes Ding“ markiert, es also in seiner Eigenphänomenalität als ein Ding kennzeichnet, das durch eine Grenzleistung, im Grenzverkehr mit der Umwelt Eigenkomplexität aufbaut; der Stein hört am Rand auf, der Organismus geht aus seiner Grenze über sie hinaus. Das gibt Plessner

20 H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), 2. Aufl. De Gruyter, Berlin 1965.

nicht nur die Möglichkeit, innerhalb seiner philosophischen Biologie die Merkmale des Lebendigen von dieser Bestimmung des Lebens her zu explizieren, sondern auch Stufen der Lebensorganisation zu verfolgen, Organisationsniveau der Grenzregulierung. Indem er grenzrealisierende Dinge als „Positionalitäten“ umdefiniert, also anonyme „Gesetztheiten“ in der Natur, unterscheidet er Stufen des Organischen, offene und geschlossene Formen, azentrische von zentrischer Positionalität mit jeweils zugeordneten Positionsfelder oder Umwelten, wobei letztere – die zentrischen Positionalität – als senso-motorisch-neuronal ausdifferenzierte bereits die Primaten verständlich machen will. Typisch für die philosophisch-anthropologische Denkoporation, aber begriffstechnisch eben erstklassig jetzt Plessners Begriff für den Menschen: „Exzentrische Positionalität“.²¹ Mit diesem Begriff drückt Plessner die Unterbrochenheit des Lebens im menschlichen Lebewesen aus, das als Lebewesen zugleich auf neue Formen der Überbrückung dieser Diskontinuität angewiesen ist, um am Leben zu bleiben. Exzentrizität meint: Die Naturgeschichte ist im Menschen eine Abstandnahme von der natürlichen Umwelt und der Körperlichkeit, der Positionalität, aber eine Abstandnahme in der Natur, die in der Natur gelebt werden oder „verkörpert“ – wie Plessner sagt. Die exzentrische Positionalität muss in der Positionalität, im Leben, im Körper gelebt werden – sie muss verkörpert werden. Plessner hat für dieses Phänomen unterbrochener und künstlich vermittelter Lebenskreisläufe auf der Ebene des menschlichen Lebewesens sogenannte anthropologische Gesetze exponiert: das exzentrisch gestellte Lebewesen ist gefordert zu einer „natürlichen Künstlichkeit“, also die Unruhe und Nichtfestgestelltheit seiner lebendigen Position durch künstliche Konstruktionen zu kompensieren, zu stabilisieren, durch Artefakte und „Institutionen“ (wie Gehlen später sagen und ausführen wird). Dieses Lebewesen erreicht seine eigene Innerlichkeit und die Anderen in ihrer Unergründlichkeit nur durch „vermittelte Unmittelbarkeit“, d.h. durch Rituale und Rollen. Die Mechanismen der Lebensevolution werden also im exzentrisch positionierten Lebewesen umgebrochen und transformiert und überlagert durch neue Mechanismen, ohne dass ihre Dynamik zum Verschwinden gebracht werden kann, weil das menschliche Lebewesen über die gemeinsame Stammesgeschichte an das Reich des Lebendigen gebunden bleibt.

3.3 Portmanns philosophisch-anthropologische Theoriestrategie

Ich möchte Ihnen abschließend noch die Theoriestrategie bei Adolf Portmann vorführen. Der Schweizer Zoologe Portmann ist Anfang der 40er Jahre, durchaus unter dem Eindruck der Schriften von Scheler und Plessner, zu der philosophisch-anthropologischen Denkergruppe dazugestoßen, v.a. mit seiner Schrift „Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen“ (1944), bekannt geworden unter dem Titel „Zoologie und das neue Bild

21 Vgl. J. Fischer, 'Posizionalità eccentrica'. *La categoria fondamentale dell'antropologia filosofica plessneriana*, in: A. Borsari e M. Russo (a cura di), Helmuth Plessner, *Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Salerno 2005, S. 21-32. Zu Plessner: M. Russo, *La provincia dell'uomo. Studio su Helmuth Plessner e sul problema di un'antropologia filosofica*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Edizioni 'La Citta del Sole', Napoli 2000.

des Menschen“ (1956).²² Gerade beim Zoologen Portmann lässt sich die philosophisch-anthropologische Theoriestrategie im Kontrast zur Evolutionsbiologie demonstrieren. Das Portmann-Theorem bezogen auf das menschliche Lebewesen, seine Sonderstellung im Reich des Lebendigen, ist das Theorem vom „extra-uterinen Frühjahr“ des Neuankömmlings. Mit diesem Theorem prozessualisiert er die „exzentrische Positionalität“ Plessners im Kontrast zu vergleichbaren Primaten als „extra-uterines Frühjahr“ des menschlichen Lebewesens – in vergleichender Morphologie, v.a. auch hinsichtlich des Hirnwachstums: Der Vergleich der Phylogenie der Ontogenesen zeigt, dass das menschliche Lebewesen – wie alle Lebewesen genetisch in eine bestimmte Gestaltentwicklung hineingestoßen – diese Gestalt – im Kontrast zu anderen Lebewesen – vergleichsweise früh exponiert außerhalb des Uterus ausgestaltet, also unter Zugriff und Resonanz der erwachsenen Lebewesen. Portmann hat damit die exzentrische Positionalität auf die spezifisch menschliche Sozio-Kulturalität des menschlichen Lebewesen ausgelegt, und im Anschluss an ihn hat der Berliner Soziologie Dieter Claessens folgerichtig eine spezifisch sozialen Insulations-Konstellation der menschlichen Lebewesen konstatiert, in der die offen-sensible Mutter-Kind-Beziehung als Resonanzzentrum einer insgesamt nach außen grenzstabilisierten sozialen Binnengruppe erscheint.²³ Peter Sloterdijk hat jüngst in direktem Anschluss an diese philosophisch-anthropologische Denkergruppe, v.a. Portmann und Claessens, das Ineinandergreifen von vier evolutionären Mechanismen rekonstruiert²⁴, um das Begreifen der Sonderstellung des menschlichen Lebewesens zu ermöglichen: die Verkindlichung der Körperform (die sog. Neotonie, auch die nackte Empfindlichkeit), also die Beobachtung intrauteriner Formbildung in extrauteriner Situation, zweitens den Mechanismus sozialer Grenzziehung der „Insulation“, drittens die auf Grund der Distanz zur eigenen Körperlichkeit gegebene Möglichkeit der Transformation der eigenen Natur, also der Körperlichkeit, v.a. der Hand, in Instrumente, Werkzeuge, schließlich die prinzipielle Rückbindung aller Abstraktion, die auf Grund der exzentrischen Distanz möglich wird, an das konkret Sinnliche: das Musterbeispiel ist die Metapher als Substrat aller begrifflichen Sprachsemantik, und der überragenden Bildspender aller Rückbezüge, aller Verankerungen des Abstrakten an das Konkrete ist der menschliche Körper.

Ganz zum Schluß möchte ich noch einen Schachzug in Portmanns Theoriestrategie vorführen, der noch einmal auf die philosophisch-anthropologische Operation am Begriff des Lebens im Gegenzug zur Evolutionsbiologie zurückkommt. Portmann hat eine Biologie konzipiert, die das Phänomen des Lebens vom Menschen aus, also in philosophisch-anthropologischer Perspektive so in den Blick und Begriff nimmt, dass das Leben selbst, also bereits das subhumane Leben ohne Reduktion, aber auch ohne Einbettung in eine

22 A. Portmann, *Biologische Fragmente einer Lehre vom Menschen*, Basel 1944; A. Portmann, *Zoologie und das neue Bild des Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Reinbek, Hamburg 1956.

23 D. Claessens, *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980

24 P. Sloterdijk, *Das Menschentreibhaus. Stichworte zur historischen und prophetischen Anthropologie*, Bauhaus-Universität, Weimar 2001, S. 25-58

spekulative teleologische Naturphilosophie verstehbar wird.²⁵ Er knüpft dabei an Plessners Bestimmung des Organischen als „grenzrealisierendes Ding“ an. Ergänzt durch eigene empirische Beobachtungen der „Erscheinung der lebendigen Gestalten im Lichtfelde“²⁶ hält er fest, dass Positionalitäten bzw. grenzrealisierende Dinge nicht allein durch Selbsterhaltung ihrer jeweiligen Positionsgrenze im Positionsfeld charakterisiert sind, auch nicht allein durch Arterhaltung (oder Generhaltung als reproduktive Weitergabe der körperlichen Kerninformation über ihre Positionalitätsgrenze hinaus im Fortpflanzungsprozess). Lebewesen erschöpfen sich also – sachlich gesehen – nicht allein in den beiden von der Evolutionsbiologie postulierten Lebensprinzipien.

Vielmehr weisen grenzrealisierende Dinge zugleich ein gegenüber nichtbelebten Dingen eigentümliches Moment genuiner „Selbstdarstellung“ an ihrer Grenze auf, an der Grenzfläche (Haut, Fell, Federn, schließlich in der Visage und Physiognomie etc.) – wegen des grundsätzlichen Grenzcharakters des Organischen. Bei lebendigen Dingen verdeckt – so Portmann – die opake Hülle, also die Erscheinungsoberfläche des lebendigen Dinges, mit ihrer tendenziell symmetrischen Struktur den (meist asymmetrischen) Aufbau des Inneren, das bloß funktional differenzierte „Eingeweideknäuel“; die Grenzfläche differenziert also erscheinungsmäßig eine äußere Oberfläche gegenüber dem Innenraum. Natürlich sind auch Organe (so wie auch alle anorganischen Dinge) Phänomene, Erscheinungen, aber sie sind nicht auf Sichtbarkeit angelegt. Von diesen „uneigentlichen Erscheinungen“ unterscheidet Portmann die „eigentlichen Erscheinungen“ der Grenzoberfläche lebendiger Körper, die ihrer Musterung und Faserung nach auf prinzipielle Sichtbarkeit angelegt sind (auch dann, wenn niemand sie sieht wie bei farbenfrohen Fischen der Tiefsee). Oberflächlichkeit der Grenzfläche des Körpers ist somit von Natur aus das Verwirklichungsfeld für die damit möglich gewordene äußerliche Darstellung, und das ist Manifestation *und* Verbergung von ‚Innerlichkeit‘ eines Dinges – „Innerlichkeit“ oder Interiorität als neutrale Kategorie, die etwas anderes ist als das „Innere“ der „Außenseite“ eines Wahrnehmungsdinges.

Der so von der philosophisch-anthropologisch verantworteten Biologie aufgewiesene konstitutionelle Erscheinungscharakter des Lebendigen überhaupt, gleichsam die Emergenz von Phänomenalität in einem genuinen Sinn, auch bereits als eines Erscheinens von Lebewesen voreinander ist dann überhaupt die Basis, dass es nun die evolutionären Mechanismen der Selbsterhaltung, v.a. der reproduktiven Generhaltung dieses Prinzip der Selbstdarstellung modellieren im Hinblick auf „adressierte Erscheinungen“, in denen die Sichtbarkeit, Farbigkeit und der Formcharakter der Erscheinungsgestalt für die reproduktive Rivalität und Koordination hinsichtlich der Reproduktion wichtig wird. Zugleich tritt dieser überschüssige Expressivitätscharakter alles Lebendigen auf der Ebene des Menschen unter die Bedingungen der exzentrischen Positionalität – und wird damit als Prinzip der Darstellbarkeit, der Symbolik Basis aller Kultur und menschlichen Sozialität, Basis der Öffentlichkeit; damit sind auch die Kultur- und Sozialwissenschaften in einer

25 A. Portmann, *Neue Wege der Biologie*, Piper, München 1960, 3. Aufl. 1965

26 A. Portmann, *Die Erscheinung der lebendigen Gestalten im Lichtfelde*, in: K. Ziegler (Hrsg.), *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*. Festschrift für Helmut Plessner, Vandenhoeck, Göttingen 1957, S. 29-41.

philosophisch-anthropologischen Biologie fundiert.

Biotheoretisch den Erscheinungscharakter des Lebendigen herauszuarbeiten, verletzt nicht die evolutionsbiologisch postulierten Mechanismen, entkräftet aber die alleinige Geltung des Prinzips der Generhaltung in der Reproduktion. Gen-Reproduktion als alleiniges Prinzip des Lebens muss alle anderen Phänomene des Lebendigen, v.a. die ausgeprägten Körper, als bloße Epiphänomene reduzieren. Demgegenüber ist es ein möglicher Schachzug einer philosophisch-anthropologisch gesonnenen Biologie, die die Kompatibilität von Biologie und Menschenwürde im Denken erreichen will, den spezifischen Erscheinungscharakter des Organischen als genuinen Grundzug des Lebens herauszuarbeiten.

4. Fazit

Damit ist an einem Tiefpunkt die Herausforderung der Evolutionsbiologie und ihrer Reduktion des Lebensbegriffes durch die Philosophische Anthropologie theoriestrategisch angenommen, und zwar ohne den alternativen Antwortmöglichkeiten des Kreationismus einerseits, des Kulturalismus andererseits zu folgen. Die Aufgabe bestand in diesem Beitrag nur darin, theoriegeschichtlich Modelle bzw. Theorietechniken vorzuführen, wie Denker der Philosophischen Anthropologie – als Paradigma verstanden – die evolutionsbiologische Herausforderung angenommen haben. Natürlich bleibt die Aufgabe in jeder neuen Generation, eine Philosophische Anthropologie im jeweils avancierten „biologischen Zeitalter“ zu finden und zu formen, also in jeweiliger Auseinandersetzung mit jeweils neuer wissenschaftlicher Empirie, um die Kompatibilität der Würde des Menschen mit der Biologie theoriesystematisch zu gewährleisten.

ABSTRACT

In questo testo l'Autore vuole sottolineare il ruolo "strategico" dell'antropologia filosofica in una situazione di crisi e di "destabilizzazione" dell'essere umano causata dalla biologia evuzionistica, che spostò l'attenzione dall'umanesimo e dal razionalismo cartesiano alla funzionalità dei processi di vita e di sopravvivenza, il cui filo conduttore era rappresentato dalla continuità tra uomo e animale. Infatti l'antropologia filosofica è in grado di rispondere alla sfida del darwinismo senza seguire l'alternativa del creazionismo da un lato e del culturalismo dall'altro.

I pensatori appartenenti alla corrente dell'antropologia filosofica contemporanea, in particolare i filosofi Max Scheler e Helmuth Plessner e il biologo Adolf Portmann, hanno accettato la sfida posta dall'evoluzionismo biologico, cercando di supportare categorialmente i fenomeni biologici di una vita che si estende fin dentro la sfera umana. Il punto centrale non è dato né dall'autocoscienza, né dal nesso causale materiale-evolutivo, ma dal corpo organico e dal corpo proprio dell'uomo, il quale come intreccio di molteplici strati (materiale, vitale, psichico, spirituale) costituisce il luogo ontologico più complesso e il centro costitutivo della sfera umana nel cosmo (Scheler). Mentre gli animali sono legati al proprio ambiente e condizionati da un rigido determinismo biologico, l'uomo ha in sé una duplice modalità (Plessner): l'in sé e il fuori di sé, l'organismo e l'ambiente, l'empirico e il metaempirico e, grazie alla sua "posizionalità eccentrica" egli è al centro della continua mediazione tra l'esterno e l'interno. Il concetto di vita, comprendente l'autoconservazione, la riproduzione e l'autorappresentazione (Portmann), consente di non ridurre l'uomo a un mero grado del mondo organico pur mantenendone la genuina corporeità.

Dunque il compito che si pone ad ogni antropologia filosofica, che nel biologischen Zeitalter si impegni a dialogare con le scienze b-iologiche, è ricercare una posizione che, pur rimanendo su di un livello scientifico ed empirico, possa garantire la dignità e la specificità dell'essere umano.

Micaela Latini

L'ANTROPOLOGIA ERETICA DI GÜNTHER ANDERS Contingenza dell'umano ed eclissi del senso

*Clov: Tu credi nella vita futura? /
Hamm: La mia lo è sempre stata*
S. Beckett

I - Quando, nel 1979, dopo quasi un quarto di secolo di silenzio, Günther Anders decide di raccogliere nel secondo volume di *Die Antiquiertheit des Menschen*, alcuni tra i suoi scritti più significativi, si accorge che la sua intera produzione filosofica non è stata altro che una continua variazione su uno stesso tema¹. La questione teorica che da sempre ha impegnato la sua ricerca è il configurarsi del rapporto tra uomo e mondo. Un motivo di evidente attualità antropologica, come lo stesso Anders sottolinea già nell'*incipit* della sua *Introduzione*: «Questo secondo volume di *L'uomo è antiquato* è [...] un'antropologia filosofica nell'era della tecnocrazia»². E tuttavia alla tematica più strettamente antropologica vengono esplicitamente dedicate solo alcune pagine del volume³, note densissime alle quali Anders affida la sua esplicita tematizzazione di un'antropologia negativa⁴. In realtà, come lo stesso autore confessa in questa sede, i motivi salienti della *Negative Anthropologie* affondano le radici in un terreno fertile e battuto già cinquanta anni addietro, ovvero nella sua concezione giovanile di un'«antropologia filosofica dell'estraniamento».

Nell'anno 1929 ho ampiamente abbozzato una tale «antropologia negativa», in una conferenza intitolata *Die Weltfremdheit des Menschen* che tenni allora presso la «Kantgesellschaft» di Francoforte⁵.

Di questo importante testo, che costituisce l'esordio filosofico di Anders/Stern, non ci resta che la versione francese, pubblicata tra il 1934 e il 1936 in forma di due articoli – *Une interprétation de l'a posteriori* e *Pathologie de la liberté* – sull'importante rivista «Recherches philosophiques»⁶.

1 Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato II: La terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 7.

2 Ivi, p. 3.

3 Si tratta del capitolo dal titolo «Antropologia filosofica (1979)», in ivi, pp. 116-118.

4 Cfr. K.P. Liessman, *Günther Anders. Zur Einführung*, Junius, Hamburg 1993. In particolare per il motivo dell'antropologia negativa cfr. ivi, pp. 25-39.

5 G. Anders *L'uomo è antiquato II*, cit., pp. 117-118.

6 I due testi sono disponibili, in edizione italiana, nel volume di Günther Anders, dal titolo *Patologia della libertà*, Palomar, Bari 1993.

Per questa sua indagine, Anders (che allora ancora si firmava con il suo vero cognome, Stern) prende le mosse da interrogazioni cruciali circa il posto dell'uomo nel cosmo da lui stesso ha creato. «Chi è l'uomo in senso “proprio”? C'è un “proprio” dell'uomo? Qual è il suo posto nel mondo?»⁷. Non è difficile riconoscere, in queste domande, tematiche che in quegli anni erano all'ordine del giorno nei dibattiti filosofici. Immediato è il rimando alla nota questione sollevata nel 1928 da Max Scheler circa “la posizione dell'uomo nel cosmo (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*)”. Il motivo scheleriano viene rivisitato da Anders in termini critici, e sulla scorta del concetto della *Verlorenheit* umana. E infatti al centro dei suoi due interventi del 1929 c'è la convinzione che l'uomo non sia legato ad alcun mondo determinato e che non sia vincolato a nessuno stile di vita.

Nonostante l'evidente eco del pensiero scheleriano, il fantasma che si aggira quasi indisturbato in queste pagine – come nell'intero edificio teorico di Anders – è quello del suo primo maestro, Martin Heidegger. *Le point de départ* della riflessione affidata allo studio *Patologia della libertà* è infatti la categoria heideggeriana dell'essere-nel-mondo, considerata sotto l'aspetto problematico della non-identificazione dell'uomo con se stesso e con l'ambiente che lo circonda. La tesi di fondo andersiana, in questo periodo ancora vicina all'astratta analitica esistenziale di *Sein und Zeit*, può essere riassunta come segue: la specificità umana coincide con la sua “non specificità”. Sullo sfondo problematico della non-identificazione si comprende anche la connessione stabilita da Anders tra l'estraneità dell'uomo al mondo e la libertà umana. Se quest'ultima è da annoverarsi come “figura patologica”, è perché l'esistenza umana presenta *le manque* della non-conformità. L'impossibilità per l'uomo di identificarsi con se stesso e con il suo orizzonte vitale costituisce sì un limite, ma proprio in questa carenza Anders intravede una risorsa. Lo scarto della non-identità permette all'essere umano di essere libero, di produrre i suoi mezzi di sussistenza, la sua vita materiale, insomma di costruirsi un proprio mondo. In altre parole, l'estraneità al mondo fa tutt'uno con la libertà. Su queste posizioni paradossali si attesta per il giovane Anders il “dono fatale” della libertà, inevitabilmente costellata dalla dimensione della contingenza:

Essere liberi significa essere estranei; non legati a niente di preciso, non essere tagliati per niente di preciso; trovarsi nell'orizzonte del qualunque; in un'attitudine tale per cui il “qualunque” possa *anche* essere incontrato da altri “qualunque”. Nel “*qualunque*”, che posso trovare grazie alla mia libertà, incontro anche il mio io, il quale, pur essendo nel mondo, è estraneo a se stesso. Incontrato come contingente, l'io è per così dire vittima della sua libertà⁸.

A differenza degli altri animali, che non richiedono al mondo più di quanto in linea di massima il mondo potrebbe dargli – e che quindi sono collegati al cosmo in termini vincolanti, rigidi – l'uomo andersiano, proprio nel suo essere “di troppo”, è anche autonomo,

7 Per un'analisi accurata delle questioni chiamate in causa da Günther Stern/Anders in questa prima fase del suo pensiero, si rimanda allo studio di Rosarita Russo, *Günther. Anders 1925-1945. Dall'antropologia filosofica alla critica della tecnica*, Postfazione a G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., pp. 99-128.

8 G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 58.

libero. Come in Heidegger anche in Anders sussistono allora due forme di esistenza, quella che gli viene data e quella che può produrre. Ma le analogie finiscono qui, e anzi lasciano presto il posto a radicali divergenze prospettiche.

All'interno della disamina sulla libertà umana, e in toni che rimandano questa volta al pensiero di Marx, Anders rimarca la dimensione poetica dell'uomo. L'essere umano è l'unico in grado di costruirsi un mondo:

In quanto *homo faber* l'uomo modella il mondo, lo cambia con il suo intervento, trasferisce in esso il suo proprio divenire, vi crea nuove ed imprevedibili specie, costruisce un mondo fatto a sua misura, una "sovrastuttura" [...]. Per vivere, ha bisogno di un altro mondo, e gli tocca, mediante l'invenzione, oltrepassare il mondo che si stende davanti a lui: ma proprio per questo è libero⁹.

Anders non ha dubbi: la prerogativa poetica dell'uomo è determinata dal fatto che l'esistenza umana è innervata di assenza, di distanza, insomma dal suo poter concepire ciò che non è. Si tratta, allora, di un concetto di libertà negativa: come viene specificato nella seconda parte della conferenza, l'essenza umana è connessa all'instabilità, all'essere al contempo identica e non-identica a se stessa. Secondo Anders, è per un difetto antropologico che l'uomo si trova costantemente esposto al paradosso della contingenza: sperimenta la sua libertà scoprendosi non libero, "non determinato da se stesso". Di qui lo "choc della contingenza (*Kontingenzschock*)", da intendersi come scacco della non-corrispondenza:

L'uomo si esperisce come contingente, come qualunque, come "proprio io" (che non si è scelto); come uomo che è proprio così com'è (benché possa essere tutt'altro); come proveniente da un'origine a cui non corrisponde e con la quale tuttavia deve identificarsi; come "qui" e "ora"¹⁰.

Tale esperienza è inevitabilmente accompagnata da un senso di stupore, riconoscendosi l'uomo contrapposto agli altri essenti. Strettamente connesso allo choc della contingenza è per Anders il sentimento della "vergogna (*Scham*)", che l'uomo esperisce nella forma di un complesso dell'origine (*Ursprungskomplex*). Egli, infatti, «presagisce il mondo da cui proviene, ma al quale non appartiene più come io. Così la vergogna è soprattutto vergogna dell'origine»¹¹. Di fronte alla "trappola della contingenza" la scelta umana ricade nell'*éspirit de fugue* dalle determinazioni particolari dell'essere. Un tentativo di strapparsi dal contingente che, nella concezione andersiana, non può che essere destinato allo scacco. Se la datità dell'individuazione costituisce un vincolo, è anche vero che per Anders il muro che costringe nel proprio ambito esistenziale è di gomma. Come scrive nel volume *Uomo*

9 Ivi, p. 43. Oltre alla riflessione marxiana, qui la prospettiva di Anders mostra punti di contatto con quella delineata da Henri Focillon nel suo *Elogio della mano* (1943). In questo scritto vengono sostenuti i valori della dimensione tattile. Affidando alla mano il ruolo privilegiato di costruire un "mondo magico" e di creare un "mondo inutile", Focillon sottolinea lo scarto con l'animale, intento nella riproduzione di una "industria monotona".

10 Ivi, pp. 57-58.

11 Ivi, p. 67.

senza mondo (1984), le “catene” che legano l’uomo al proprio “qui ed ora” «sono state rese tanto morbide e duttili da apparirgli mondo, e persino come *suo* mondo, al punto che non riesce più a immaginarne uno diverso e che non vuole assolutamente perderlo»¹². Nel ricercare disperatamente un’impossibile via d’uscita dalla trappola, l’antieroe di Anders viene risucchiato in una spirale senza fine, e finisce in balia della “vertigine (*Schwindel*)” esistenziale come ebbrezza della debolezza. A generarla è la strutturale sradicatezza dell’uomo, la sua differenza ontologica rispetto al mondo, o anche la consapevolezza di essere appena tollerato nel mondo. Di troppo, per usare il registro di Sartre. E del resto - come è stato più volte notato - i termini in gioco in questa “antropologia della estraniamento” sono molto affini a quelli della “nausea” sartriana. È anzi in evidente anticipo rispetto a Sartre, che Anders affronta la questione della libertà dell’uomo come affermazione in positivo del suo non potersi stabilire in alcun luogo¹³. Un’altra voce facilmente riconoscibile in queste note andersiane è quella di Gehlen, la cui teoria della “non-predisposizione” si rivela – come lo stesso Anders sottolinea – debitrice al disegno antropologico abbozzato negli scritti del 1929¹⁴.

II - Se questi sono i motivi centrali che attraversano la riflessione giovanile di Günther Stern/Anders, ben più radicale sarà la prospettiva adottata negli anni successivi, di fronte al concludersi della “patologia del mondo”. A testimoniare una significativa trasformazione della sua riflessione è la sostituzione del vecchio assunto “uomo senza mondo” con la formula del “mondo senza uomo”, vero e proprio manifesto dell’opera matura di Anders. In questa antimetabole sono enunciati i termini della *Kehre* andersiana, il rovesciamento del suo originario *Leitmotiv* – come lo stesso Anders confessa nella sua *Introduzione* al volume di scritti sull’arte e la letteratura *Uomo senza mondo* (1982). Il drammatico susseguirsi degli eventi storici nel corso del Novecento, dalla costruzione di Auschwitz alla distruzione di Hiroshima e Nagasaki e alla guerra in Vietnam, svolge un ruolo determinante nel dispiegarsi del pensiero filosofico di Anders. Il campo di indagine andersiano si concentra su una nuova lettura della tecnica, e fa perno sulla dimensione del “non più”. La cifra che restituisce il senso della sua opera matura – o anche l’“idea fissa” (come la chiamava in toni polemicamente il filosofo del “non-ancora” Ernst Bloch)¹⁵ – è la visione apocalittica di un “mondo senza vita”. Se infatti prima l’attenzione andersiana era indirizzata allo scenario di estraniamento e di alienazione dell’uomo moderno in un “mondo-che-appartiene-ad-altri”

12 G. Anders, *Uomo senza mondo*, Spazio libri, Ferrara, 1991, p. 30.

13 È lo stesso Anders a ribadire questa sua anticipazione su Sartre all’interno del suo saggio “L’antropologia filosofica”. Cfr. G. Anders, *L’uomo è antiquato II*, cit., p. 118. Lo stesso Sartre ha riconosciuto l’affinità delle due posizioni e, non appena ha fatto la conoscenza di Anders, lo ha ringraziato, confessando il debito teorico contratto dalla sua riflessione giovanile.

14 Anders denuncia strettamente tale filiazione, sottolineando ancora una volta la sua tempistica rispetto alla teoria gehleniana. Cfr. G. Anders, *Uomo senza mondo*, cit., pp. 33-34.

15 Cfr. *ivi*, p. 29. Per un confronto tra Anders e Bloch, cfr. B. Schmidt, *Anders versus Bloch*, in K.P.Liessmann (a cura di), *Günther Anders kontrovers*, C.H. Beck, München 1992, pp. 49-56; A. Münster, *Speranza o pessimismo? Ernst Bloch e Günther Anders*, in C. Di Marco (a cura di), *Un mondo altro è possibile*, Mimesis, Milano 2004, pp. 255-270.

(uomo senza mondo), la consapevolezza dell'esistenza dei nuovi mezzi di distruzione di cui l'umanità dispone dischiude un orizzonte ontologico ben diverso: quello di un paesaggio spopolato (mondo senza uomo). Di qui il passaggio dall'"ontologia sociale" all'"ontologia negativa", prospettata nei due volumi di *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956 e 1979).

Ontologia negativa, antropologia negativa ed escatologia negativa: sono questi i vettori interpretativi principali della teoria andersiana di una *Welt ohne Mensch*. Già nel primo volume del suo studio più noto, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale* (1956), Anders prende in esame il senso di frustrazione dell'*homo faber* di fronte ai suoi prodotti, la superfluità e l'arretratezza delle facoltà umane rispetto alla tecnica¹⁶. Dinanzi al consolidarsi della società tecnologica, l'uomo si percepisce come inadeguato rispetto al suo mondo, ma in un senso diverso da quello espresso nei saggi del '29. Non il turbamento dell'identificazione dell'essere umano con il suo prodotto, bensì l'ottusa idolatria prima dell'uomo e poi delle cose, è il dato empirico dominante di una psicologia dell'epoca della seconda rivoluzione industriale. Se già Adorno, Bloch e Lukács avevano denunciato il dominio dell'anonimato, cioè il fatto che nel capitalismo maturo l'individuo è trasformato in variabile numerica, in un essere in serie, Anders si spinge oltre: «Dunque anche questa individualità numerica è andata perduta; il resto numerico è "diviso" a sua volta, l'individuo è trasformato in un "divisum", scomposto in una pluralità di funzioni»¹⁷. Questa visione, tratteggiata nel primo volume, viene poi ripresa in quella tessitura teorica che costituisce il secondo volume de *L'uomo è antiquato*, dal sottotitolo *La terza rivoluzione industriale*. Come si legge nella *Prefazione* a questo secondo volume, a essere indagato è qui il motivo dell'antropologia filosofica nell'era definitiva della tecnocrazia, o meglio il cambiamento che ha investito sia il singolo individuo sia l'umanità in genere.

Chi, oggi ancora, sostiene la "modificabilità dell'uomo [*Verändertheit des Menschen*]" (così come faceva Brecht) è una figura di ieri, perché noi *siamo* mutati. E questo esser mutati è così fondamentale, che chi parla oggi del suo "essere" (come, ad esempio, faceva ancora Scheler) è una figura dell'altroi¹⁸.

Per Anders questa modificabilità non incide solo sulla dimensione psichica dell'uomo, sul suo comportamento e sulla sua *Lebensform*, ma anche sulla sua percezione di sé. Un sintomo evidente di questo collasso dell'umano viene individuato nella discrepanza di capacità delle nostre facoltà¹⁹, nel palese dislivello tra il fare e l'immaginare, tra l'agire e il sentire. Nel dipanare un lungo filo di ragionamenti, Anders mette in evidenza lo scarto incontrastato tra la dotazione biopsicologica dell'uomo come animale razionale e il mondo artificiale dei suoi prodotti. È quel che lui stesso chiama un dislivello prometeico come risultato di una rivoluzione storica, e che assumerà un ruolo cardine nell'opera andersiana

16 Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 39.

17 G. Anders, *L'uomo è antiquato I*, cit., p. 142.

18 G. Anders, *L'uomo è antiquato II*, cit., p. 3.

19 Cfr. *ivi*, p. 7.

matura. In una sorta di utopia invertita, Anders sottolinea come l'uomo dell'era tecnologica arranchi dietro alle sue stesse produzioni, incapace di sentire ciò che lui stesso ha fatto. Tale scarto tra il produrre (*Herstellen*) e l'immaginare (*Vorstellen*) è alla base dell'impossibilità umana di essere alla propria altezza, di farsi un'immagine del sé. "Siamo più piccini di noi stessi": è questo il problema nevralgico sul quale s'incentra l'opera matura di Anders. I trionfi della tecnica, e quindi gli esiti a cui si è pervenuti per mezzo del progresso tecnologico, hanno sortito il risultato ineluttabile di rendere superfluo l'uomo stesso. Agli occhi di Anders la possibilità tecnica di una distruzione dell'umanità si configura non come conseguenza di un abuso estremo di una potenzialità tecnica altrimenti positiva, ma piuttosto come il *topos* di uno sviluppo che nel suo insieme ha la tendenza a sostituire l'uomo con la tecnica, e attraverso questa a renderlo apparentemente libero, ma soprattutto superfluo. La logica cruenta del moderno potrebbe sfociare – così come sostiene Anders – in un mondo senza uomo, in un mondo nel quale l'umanità prima di sparire di fatto, smette di essere scopo a se stessa, e viene degradata a mezzo per un'industria che, nel processo produttivo, tutto macina.

È proprio al fine di tratteggiare la fisionomia umana di recente acquisizione, ossia quello stato artificiale che l'uomo si è procacciato, che Anders dedica l'*Introduzione* della sua opera a uno sguardo sinottico sulle tre rivoluzioni industriali²⁰. Se la Prima rivoluzione industriale, introducendo il macchinismo, ha reso superfluo l'uomo, la Seconda rivoluzione industriale è caratterizzata dal fenomeno della produzione dei bisogni. Al vertice estremo si colloca la Terza rivoluzione, incentrata sulla produzione di quei mezzi che portano alla distruzione dell'uomo. L'essere umano si è così autodegradato da artefice a operatore, e da operatore a residuo (da cancellare) del processo produttivo. Seguendo l'argomentazione di Anders, il percorso di *Auslöschung*, di cancellazione dell'umano si articola non solo in una *pars destruens*, ma anche in una *pars construens*.

Mentre la guerra atomica significa la distruzione degli esseri viventi inclusi gli uomini, la clonazione significa la distruzione della specie *qua species*, forse la distruzione della specie uomo attraverso la costruzione di nuovi tipi di specie²¹.

Lungo questo itinerario Anders introduce il discorso circa l'*Antiquiertheit* dell'antropologia filosofica:

La questione dell'antropologia filosofica sulla "natura (*Wesen*) dell'uomo", domanda con la quale noi che oggi abbiamo ottant'anni siamo cresciuti (Scheler) e che io stesso ho ancora raccolto, naturalmente per rifiutarla già radicalmente con la risposta, "la natura dell'uomo consiste in questo, che egli non ha alcuna natura", questa domanda potrebbe un giorno, allorché l'uomo venisse usato *ad libitum* come materia prima, diventare completamente assurda²².

Nell'epoca della riproducibilità tecnica l'umanità assiste inerme alla tecnicizzazione

20 Ivi, pp. 9-26.

21 Ivi, p. 18.

22 *Ibidem*.

dell'esistenza, e alla perdita di ogni connotazione umana. Con evidente anticipo rispetto ai tempi²³, Anders esamina l'incidenza che sul campo antropologico e socio-politico hanno le tecnoscienze contemporanee, alle quali è affidato il ruolo di riprodurre e manipolare artificialmente i corpi e le facoltà dell'uomo²⁴. L'inumano, che il darwinismo si era illuso di circoscrivere nella preistoria dell'uomo, viene ora eletto a "immagine perfetta" o meglio a "a immagine e somiglianza [Ebenbilder]"²⁵. – come Anders precisa rimarcando criticamente la convergenza con il registro biblico. Ecco che dalle ceneri del passato riemerge il tema del creazionismo.

III - All'interno dell'*Uomo è antiquato* Anders cala una sorta di orazione funebre per il concetto di "antropologia filosofica". I termini della questione sono decisi: dal momento che l'esistenza dell'umano è contingente come quella di tutti gli altri esseri, allora niente giustifica quello statuto privilegiato che l'antropologia filosofica si picca di concedere all'uomo. Una disciplina che elegge l'umanità a oggetto della riflessione filosofica accetta più o meno consapevolmente i presupposti teologici del creazionismo, per il quale Dio avrebbe forgiato il mondo e assegnato all'essere umano una missione speciale. Niente di più lontano dalla prospettiva di Anders, che ha incentrato gran parte della sua produzione filosofica proprio nel tentativo di smascherare le assunzioni antropocentriche che si annidano più o meno esplicitamente in alcuni sistemi teoretici. A scatenare la *vis* polemica andersiana sono quelle posizioni teologiche che attraversano come un filo sotterraneo la domanda sull'essere, e che non affermano nulla circa la sua verità. Dal momento che «l'ateista incorrotto considera la domanda sull'essere priva di senso»²⁶, allora tale questione dovrebbe essere espunta dalla roccaforte filosofica. Il bersaglio polemico principale delle note di Anders è il pensiero di Heidegger, ma non mancano nel corso delle sue riflessioni frecciate di vario segno lanciate a Gehlen, Jaspers e Scheler²⁷. Il disegno andersiano è quanto mai lucido: di fronte ai cambiamenti dell'umano, si fa necessario per Anders sgombrare il campo da quegli edifici di cartapesta che sono le teorie antropologiche disoneste. La prima tesi da smontare è quella che si impernia sulla *differentia* specifica tra l'uomo e gli altri enti. Il punto è che tale differenza dovrebbe essere determinata per l'"essenza" dell'"uomo" (ammesso che questi ne possieda una), un assunto che rivela sin da subito la sua inconsistenza teoretica.

Ma la battaglia ingaggiata da Anders nei confronti di questa prospettiva è su più fronti. Se infatti ci si riferisce a qualcosa d'altro rispetto a una differenza specifica, allora con il

23 A sottolineare l'acutezza di Anders nel trattare fenomeni di evidente attualità è Stefano Velotti, in *Günther Anders. Il filosofo del futuro*, in «Micromega», 2006, 1, pp. 47-51.

24 Per un'esauritiva disamina di questo tema si rimanda allo studio di Massimo De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

25 Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato II*, cit., p. 18 e nota 10, p. 404.

26 Ivi, p. 116.

27 Per una ricostruzione accurata e profonda del pensiero di Günther. Stern/Anders si segnala l'importante studio di Pier Paolo Portinaro, *Il principio disperazione. La filosofia di Günther Anders*, in «Comunità», 1986, XL, 188, pp. 1-52; cfr. inoltre Id., *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

termine “essenza (*Wesen*)” si allude alla specifica missione dell’uomo nell’universo, una funzione per la quale Dio ha creato l’uomo. A essere chiamata davanti sul palco degli imputati è anche la domanda sul “chi”, questione che anch’essa riconduce a Dio. Il presupposto sul quale si fonda è infatti la trasformazione dell’essere umano interrogato in un *individuum*, in un *Du*, pronto a dichiararsi presente di fronte a Dio. Di qui l’accusa di Anders: per quel che concerne l’uomo l’interrogazione sul “chi” allora non è un’interrogazione, ma un doppio pregiudizio fuso in forma di domanda.

La domanda “che cos’è l’uomo” (o in modo più pretenzioso, per così dire più esistenziale: “chi è?”), domanda che anche Heidegger ha posto ancora senza esitazione, non ha senso finché non si chiariscano i presupposti (cosa che non ha fatto neppure lui, Heidegger) su quello che si intende con il “che cosa” (o con il “chi”), cioè quale tipo di risposta ci aspettiamo o crediamo di doverci aspettare²⁸.

L’ammonimento di Anders è perentorio: se di un “chi” nella storia si può ormai parlare, questo “chi” non è l’uomo, tramontato dall’orizzonte visivo, bensì la tecnica. Le osservazioni polemiche contenute ne *L’uomo è antiquato* prendono di mira sia Scheler sia Heidegger e più in generale sono rivolte al “pregiudizio antropocentrico”. Tale pregiudizio si annida già nella scelta presa da Max Scheler per il titolo del suo libro *La posizione dell’uomo nel cosmo*, anziché *La posizione del cavallo nel cosmo*. Perché – si chiede Anders nel tono provocatorio che lo contraddistingue – la domanda “che cos’è l’uomo?” dovrebbe avere quel visto di cittadinanza nell’ambito della filosofia che viene negato alla questione “che cos’è un cavallo?”. Anders attacca alle fondamenta il bastione antropocentrico, incalzando con un interrogativo: perché l’antropologia filosofica avrebbe un ruolo filosofico, mentre l’ippologia filosofica o la “primatologia filosofica” no?²⁹ Ma gli strali più feroci di Anders si appuntano su Heidegger.

Allo stesso modo chi, come Heidegger, prende sul serio la domanda “che cos’è l’uomo?”, e rispettivamente, “chi è l’uomo?” con ciò dimostra già di aver risposto affermativamente, solo per arroganza nei confronti dei milioni di specie esistenti nell’universo, all’altra domanda, fondamentale, se sia lecito concedere all’uomo una particolare posizione metafisica o teologica³⁰.

Il confronto con la visione heideggeriana è qui, come del resto in tutta la produzione di Anders, serrato³¹. Heidegger, pur avendo preso a parole le distanze dagli antropologi,

28 G. Anders, *L’uomo è antiquato II*, cit., p. 116.

29 Ivi, p. 117.

30 *Ibidem*.

31 I riferimenti polemici alla filosofia di Heidegger tagliano trasversalmente l’intera opera matura di Anders. Ricordiamo una recensione al libro di Aloys Fischer, *Die Existenzphilosophie Martin Heidegger* [1935] pubblicata nello «Zeitschrift für Sozialforschung», tr. it. *Nichilismo ed esistenza*, in «MicroMega», 1988, 2, pp. 181-209, e inoltre *Heidegger esteta dell’inazione (On the Pseudo-Concreteness of Heidegger’s Philosophy)* [1948], in F. Volpi (a cura di), *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma 1998, pp. 23-62 (già in «MicroMega», 1996, 2, pp. 187-225). Questi e altri scritti di Günther Anders su Heidegger sono oggi raccolti nel volume *Über Heidegger*, a cura di

non si differenzia affatto da questi, e lo dimostra chiaramente la sua definizione degli uomini come “pastori dell’essere”³². Nel corso di questa critica acuta e feroce, riaffiora il fuoco teorico della polemica antiheideggeriana contenuta nel primo volume de *L’Uomo è antiquato*. Vale la pena ricordare un passo emblematico.

Il “pastore” è appunto il centro del gregge; in quanto tale non è, egli stesso, una pecora. Se l’uomo è “pastore dell’essere” o del mondo, allora “è” anche, non soltanto nello stesso senso del mondo, ma in un altro senso speciale; e il blasone del suo onore metafisico risplende di nuovo [...]; si tratta di un *antropocentrismo pudibondo*, di un nuovo genere di antropocentrismo, perché non si asserisce, a dir il vero, che il mondo ci sia per l’uomo, ma al contrario che *l’uomo c’è per il mondo*³³.

Come Anders ribadisce nel secondo volume de *L’Uomo è antiquato*, alla base del sistema filosofico di Heidegger è «il desiderio di procurare all’uomo una missione metafisica, di dargli a intendere che ha un compito, oppure di giustificare *ex post*, quale compito, ciò che fa comunque»³⁴. Da questa angolazione prospettica il pensiero heideggeriano si rivela in tutta la sua essenza, come un colpo di coda disperato del pensiero metafisico, per fronteggiare il fatto che l’uomo non ha una posizione nel cosmo. Il naturalismo ha infatti minato alla base il privilegio antropocentrico, detronizzandolo e riducendolo a una porzione di natura tra miliardi di altre porzioni di natura. Per questa ragione la filosofia heideggeriana si è arrestata alla prima difficoltà, non è stata all’altezza di questa assenza di privilegi. Affidandosi a uno stratagemma teorico, Heidegger ha fatto rientrare la missione dell’uomo, cacciata dall’ingresso principale, dalla porta di servizio, di soppiatto³⁵.

Alla stessa costellazione tematica appartengono le glosse filosofiche andersiane, intitolate *Ketzereien* (Eresie)³⁶, pubblicate nel 1981. In questo suo testo Anders, riprendendo alcuni spunti polemici presenti in altre sue opere, punta il dito contro la filosofia di Jaspers e di Heidegger. I capi d’accusa sono presto enunciati: i due pensatori, nelle loro argomentazioni non hanno esitato a ignorare il darwinismo, al solo fine di autocompiacere il loro infantile antropocentrismo³⁷. Niente è più lontano dalla prospettiva di Anders. Dal suo punto di vista nessun ente, neanche l’uomo, può vantare uno statuto speciale che legittimi il suo essere oggetto della filosofia. Solo chi pensa che il mondo sia stato creato da Dio, il quale avrebbe assegnato destinazione e senso alle sue creature, può pensare che fare antropologia filosofica sia più giustificato del fare afganologia filosofica, o scimpazologia (primatologia) filosofica. Per Anders, nel novero degli antropologi che hanno promosso l’antropocentrismo ignorando il darwinismo, rientra a pieno titolo, insieme al nome di Jaspers, anche e soprattutto quello di Heidegger.

Gerhard Oberschlick, Beck, München 2001.

32 G. Anders, *L’uomo è antiquato II*, cit., p. 117.

33 G. Anders, *L’uomo è antiquato I*, cit., pp. 183-184.

34 Ivi, p. 183.

35 Cfr. *Ibidem*.

36 G. Anders, *Ketzereien*, Beck, München 1991. Il volume è tuttora inedito in italiano, ma la Postfazione è stata recentemente pubblicata con il titolo *La natura eretica*, in «MicroMega», 2006, 1, pp. 51-57.

37 Ivi, p. 52.

Naturalmente so che Heidegger ha sempre rifiutato di essere classificato come rappresentante dell'“antropologia filosofica”; ciò gli appariva troppo poco e scientificamente unidirezionale. È stato un “ontologo” che tuttavia (almeno prima della sua “svolta”) ha fatto dell'essere umano il cuore pulsante della sua ontologia, cioè ha eletto l'uomo a unica natura “ontologica” nel raggio di milioni di meri *onta*, in quanto unica natura (come faceva a saperlo con tanta certezza?) che sarebbe entrata in relazione con il suo essere. Ma qui sta il *busillis*. Se ha sostituito la parola “uomo” con la parola ontologica “esserci”, non lo ha fatto solo per proteggere l'uomo dall'essere qualcosa di volgarmente ontico, o qualcosa di materiale, ma anche per garantirgli in modo sicuramente biblico un modo di essere, che lo distinguesse essenzialmente dalla natura meramente “esistente”, se non creata proprio per lui³⁸.

È sulla base di queste argomentazioni che Anders si schiera dalla parte di Lukács, nel definire Heidegger un idealista, o in toni più critici un “fondamentalista mascherato”, che, per paura di riconoscere l'uomo come un animale, ha costruito la sua teoria della “differenza ontologica” su un'assunzione teologica inaccettabile per un agnostico o per un ateo: quella della supremazia dell'Essere (*Sein*) sull'inferiore “mero esistente (*nur Seiende*)”³⁹. La posizione di Anders è netta: Heidegger è stato un idealista, per quel tanto che ha affidato all'uomo un trattamento metafisico speciale, quale la *Geworfenheit* per mano di Dio.

Fedele alla sua posizione eretica e in linea con la sua tenace critica nei confronti delle assunzioni idolatriche, Anders delegittima ogni forma di filosofia volta a eleggere l'uomo come oggetto privilegiato di analisi⁴⁰. Non è un caso se, sulla scorta di Goethe, definisce il suo sforzo teoretico con il neologismo *Gelegenheitsphilosophie*, ossia come una riflessione originata da singoli fatti empirici, e che riflette proprio su tali occasioni. In una rigorosa presa di distanza dal pensiero accademico, l'approccio filosofico andersiano decide di procedere con un movimento zig-zagante, per “vie traverse”. È in questo percorso dissestato – nel quale le nuove conquiste prospettiche si configurano come «squarci caratteristici del nostro mondo d'oggi»⁴¹ – che il movimento di pensiero di Anders incrocia quello di un altro, ben più noto, pensatore non-accademico: Wittgenstein. In fondo per definire la “filosofia d'occasione” andersiana si potrebbero prendere in prestito le suggestive note introduttive alle *Ricerche filosofiche*: «Le osservazioni filosofiche contenute in questo libro sono, per così dire, una “raccolta di schizzi paesaggistici”, nati da queste lunghe e complicate scorribande»⁴².

38 Ivi, pp. 53-54.

39 Ivi, p. 54. Ma lo stesso tema era trattato anche nel corpo del volume. Cfr. G. Anders, *Ketzereien*, cit., pp. 251-253.

40 Non mancano, tra le pagine di *Ketzereien*, note critiche rivolte alla filosofia della ex moglie, Hannah Arendt, ed incentrate proprio su questo punto. Cfr. ivi, p. 239.

41 Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato I*, cit., p. 17.

42 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, p. 3.

Paolo Nepi

HANS JONAS E IL “FENOMENO DELLA VITA”¹ Prolegomeni per un’ontologia della responsabilità

1. *Hans Jonas e la filosofia contemporanea*

Il pensiero di Hans Jonas, con il passare degli anni, si sta rivelando come uno dei percorsi intellettuali più significativi della filosofia del Novecento. Tutto questo si deve anche ad una serie di studi, come risulterà anche nel corso delle riflessioni seguenti, che hanno permesso di mettere in evidenza il rilevante contributo di uno degli studiosi più rigorosi e penetranti del pensiero filosofico più recente. «Uno sguardo lungo un secolo»: su questo tema, il 4 dicembre 2003, l’Università di Roma Tre organizzò una giornata di studio sul pensatore tedesco, intendendo con questa scelta sottolineare la costante presenza di Jonas all’interno del dibattito culturale del secolo scorso². Una presenza discreta e perfino sommersa, lontana dai clamori delle mode, tanto che per lungo tempo è stata considerata una voce interessante ma tutto sommato secondaria dalla cosiddetta “filosofia ufficiale”³.

- 1 Ho ripreso il titolo della prima edizione dell’opera che Jonas, raccogliendo testi scritti e pubblicati in varie circostanze, dedicò allo studio della vita: *Il fenomeno della vita* (*The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Harper & Row, New York 1966). Successivamente disse di riconoscersi di più nel titolo della traduzione tedesca, ossia *Organismo e libertà* (*Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1973). Esiste anche una seconda edizione tedesca, con il titolo *Das Prinzip Leben*, Insel Verlag, Frankfurt a.M.-Leipzig 1994, nella quale resta invariato il sottotitolo della precedente edizione. Questo nuovo titolo, dato che nel frattempo Jonas era morto, è da attribuire all’editore, che per motivi commerciali lo ha uniformato con quello dell’opera più nota *Das Prinzip Verantwortung* [1979] (*Il principio responsabilità*). Nel presente lavoro è stata utilizzata l’edizione italiana di H. Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Insel Verlag, Frankfurt am Main-Leipzig 1994; tr. it. di Anna Patrucco Becchi, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999. Va notato che il curatore dell’edizione italiana, Paolo Becchi, ha utilizzato, con esplicita motivazione, il titolo della prima edizione tedesca, pur indicando nel risvolto della copertina interna, forse per una questione di diritti, il titolo della seconda edizione.
- 2 Gli interventi della giornata di studio, integrati da altri contributi, si possono consultare in «Paradigmi», XXII, 2004, 66. Il numero della Rivista, che in tutta la prima parte, dal titolo *Hans Jonas*, è di carattere monografico, riporta contributi di: Christian Wiese, Franco Bianco, Irene Kajon, Claudio Bonaldi, Emidio Spinelli, Paolo Nepi, Paolo Becchi. La giornata è stata organizzata dal Dipartimento di Filosofia in occasione del centenario della nascita di Jonas.
- 3 Questo vale soprattutto per quanto riguarda la filosofia italiana. Cfr. P. Becchi, *Hans Jonas in Italia*,

Credo che oggi questo giudizio sia condiviso solo da una minoranza di studiosi, che amano fregiarsi del titolo di pensatori critici anche se, purtroppo, la “criticità” per loro si identifica con la messa in questione di tutto fuorché delle proprie convinzioni. L’itinerario filosofico di Hans Jonas, come risulta dalla ricostruzione da lui stesso operata⁴, si sviluppa attraverso tre fasi principali: quella storico-filologica, dedicata agli studi sullo gnosticismo antico; quella “scientifica”, rivolta alla questione della natura vivente, e tendente a costituirsi in una sistematica filosofia della biologia (o filosofia della natura); infine quella etica, ormai universalmente denominata etica della responsabilità. Le tre fasi, apparentemente molto diverse, sono in realtà orientate e tenute assieme da un’identica domanda: qual è il significato dell’esistenza dell’uomo nel mondo? Tale interrogativo, anche secondo Jonas, formatosi alla scuola di Husserl, Heidegger e Bultmann, ha contraddistinto soprattutto la grande stagione dell’esistenzialismo.

I dolori, le sofferenze, l’angoscia dell’uomo contemporaneo sono ben rappresentati, secondo Jonas, dalla filosofia esistenzialistica che con le sue indagini lucide e radicali, mette a nudo il suo dramma e il suo rapporto tormentato con la vita. Il tema di fondo è l’estraneazione o la difficoltà di conciliare l’esistenza col mondo. Infatti, da un lato “esistere” significa essere nel mondo ma, dall’altro, il mondo è avvertito come qualcosa che non ci appartiene, come origine del male e della sofferenza, come qualcosa in cui ci troviamo (in cui “siamo gettati”), senza volerlo né averlo scelto⁵.

Questa esperienza non è tuttavia, per Jonas, qualcosa che affonda le sue radici solo nella vicenda dell’uomo contemporaneo, poiché si tratta di un’esperienza originaria e costitutiva. È quindi un’esperienza di carattere ontologico, che connota il modo stesso di porsi dell’uomo nei confronti del mondo, e da cui tutta la vicenda storico-culturale dell’umanità è stata in qualche misura segnata fin dalle sue origini. Le varie filosofie, ma perfino le stesse religioni, hanno tutte fatto i conti con il problema ontologico. Ma sarebbe soprattutto la tradizione gnostica, con il suo dualismo ontologico tra uomo e mondo, ad aver impresso per sempre uno stigma conflittuale tra l’ordine naturale del cosmo e quello culturale dell’uomo, che finanche nella Modernità si sarebbe ripresentato attraverso il paradigma della tecnoscienza. Fin dagli studi giovanili sulla Gnosi nel mondo tardo-antico e proto-cristiano, Jonas ritiene pertanto che le idee di mondo e di uomo vadano ripensate alla luce

in «Ragion Pratica», 2000, VIII, 15, pp. 149-175. Paolo Becchi notava già allora, ovvero nel 2000, un lento cambiamento, che in realtà si è effettivamente verificato negli anni successivi. Per un aggiornamento, in un quadro non solamente italiano, cfr. V. Rasini, *Recenti sviluppi nella ricezione di Hans Jonas: una rassegna bibliografica*, in «Esercizi Filosofici», 2006, n. 1, pp. 75-82.

4 Cfr. H. Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* [conferenza del 15 ottobre 1986], Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1987; tr. it. di F. Tomasoni, *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia 1992. Si veda anche H. Jonas, *Premessa a Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, University Press, Chicago 1974; tr. it. di G. Bettini, *Dalla fede antica all’uomo tecnologico* [1974], introduzione di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 2001², pp. 27-37, di cui l’autobiografia intellettuale prima citata costituisce una ripresa e un approfondimento. Si veda infine *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, Insel Verlag, Frankfurt a.M.-Leipzig 2003.

5 L. Guidetti, *La materia vivente. Un confronto con Hans Jonas*, Quodlibet, Macerata 2007, pp. 76-77.

di una nuova ontologia. Un'ontologia che non sia né naturalistica, secondo il paradigma antico, né soggettivistica, secondo il paradigma moderno. Occorre trovare una sintesi tra il polo dell'essere naturale e quello dell'essere umano. L'organismo, in cui la materia e la vita convivono, dando origine ad un inestricabile plesso unitario, fornirà dunque a Jonas la categoria per la nuova ontologia. Questa si rivelerà pertanto un'ontologia fondamentale e non “regionale”, stante l'unità di materia e vita che l'organismo rappresenta in modo assolutamente originale. C'è quindi bisogno, secondo Jonas, di un'ontologia in grado di sintetizzare in modo adeguato, come non è stato mai fatto finora, natura e cultura.

Su questi presupposti teorici si innesta dunque, nei suoi lavori, un significativo paradigma storiografico. Si tratta del paradigma che vede l'esistenzialismo contemporaneo legato a doppio filo con tutta la tradizione gnostica, una tradizione che rimanda alle antiche concezioni filosofico-religiose del mondo tardo-antico e proto-cristiano, ma che rappresenta una costante del modo con cui l'uomo concepisce il suo essere al mondo. L'esistenzialismo nichilistico contemporaneo, alla cui affermazione non sarebbe paradossalmente estranea, secondo Jonas, neanche l'ontologia heideggeriana, rappresenterebbe quindi una forma di rinascita dell'antica tradizione gnostica. Ecco allora che tra gnosticismo ed esistenzialismo verrebbe a crearsi un autentico circolo ermeneutico. La chiave interpretativa dell'esistenzialismo è decisiva per entrare nello spirito dello gnosticismo tardo-antico. Quest'ultimo, a sua volta, risulta la migliore la chiave interpretativa per entrare nello spirito dell'esistenzialismo. Tutto questo perché, secondo Jonas, lo gnosticismo sta all'esistenzialismo come il dualismo sta al nichilismo e viceversa. Ciò vale anche se il nichilismo contemporaneo, a differenza di quello connesso al dualismo gnostico, si rivela molto più drammatico per la coscienza dell'uomo.

L'uomo gnostico è gettato in una natura antidivina e pertanto antiumana; l'uomo moderno in una indifferente. Solo quest'ultima significa il vuoto assoluto, l'abisso veramente senza fondo. L'ostile, il demonico, è ancora antropomorfo, familiare persino nella sua estraneità e il contrasto in quanto tale dà direzione all'esserci, una direzione certamente negativa, ma che ha dietro di sé la sanzione della trascendenza negativa, rispetto alla quale la positività del mondo è la controparte qualitativa. Nemmeno questa qualità antagonistica è concessa alla natura neutrale della scienza moderna e da questa natura non si può trarre alcune direzione. Ciò rende il moderno nichilismo infinitamente più radicale e disperato di quanto sia mai potuto essere il nichilismo gnostico con tutto il suo orrore del mondo e la ribellione alle sue leggi. Che la natura non si dia cura è il vero abisso. Che solo l'uomo si dia cura, non avendo nella sua finitezza altro dinnanzi a sé che la morte, solo con la sua accidentalità e l'oggettiva insensatezza dei suoi progetti di senso, è realmente una situazione senza precedenti⁶.

6 H. Jonas, *Gnosticism and Modern Nihilism*, in «Social Research», 1952, XIX; tr. it., *Gnosi, esistenzialismo e nichilismo*, in Id., *Organismo e libertà*, cit., p. 283. Sull'argomento del rapporto tra gnosticismo ed esistenzialismo si veda M. Bertozzi, *Hans Jonas: dal dualismo gnostico all'etica della responsabilità*, in «Ragion Pratica», 2000, VIII, 15, pp. 75-87. Si vedano inoltre: I.P. Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, L'erma di Bretschneider, Roma 1985; G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari 1983: «Con il lavoro di Jonas sulla gnosi e lo spirito del mondo tardo-antico si chiude l'epoca classica delle indagini sullo gnosticismo. E non a caso. Mai, come nell'opera giovanile di questo studioso, si era avuta l'impressione che il soggetto

La lettura che Jonas ci offre del nichilismo contemporaneo alla luce dell'antica Gnosi apre pertanto prospettive molto interessanti, sia per quanto riguarda la filosofia esistenzialista in generale, sia, e per questo aspetto va sottolineata l'originalità del suo contributo, per la particolare interpretazione dell'esistenzialismo di Heidegger. A questo riguardo potrebbe sembrare assurdo definire nichilistico l'esistenzialismo heideggeriano, stante l'ontologia positiva che lo connota. In realtà, se consideriamo l'orizzonte speculativo in cui si colloca l'ontologia di Heidegger, individuare assonanze e corrispondenze tra l'esistenzialismo heideggeriano e alcuni aspetto dell'antica Gnosi non è affatto, a mio parere, un'impresa assurda e impossibile.

Il nichilismo contemporaneo, a differenza di quello inerente allo gnosticismo tardo-antico, è però molto più radicale. Là era ancora presente una forma di antagonismo tra il divino e la natura, tra Dio e l'uomo, tra la trascendenza di un mondo ulteriore e la presenza immanente di un mondo naturale estraneo ma comunque in lotta con il mondo "altro". Il nichilismo moderno si afferma invece dentro una cornice in cui la natura è diventata indifferente, di una trasparenza assolutamente diafana, la cui realtà consiste unicamente nella sua plasmabilità attraverso il potere trasformativo della tecnica. Questo nichilismo, a differenza di quello tardo-antico, che conserva ancora un suo carattere eroico e "antagonistico", è visto da Jonas in preda ad una rassegnazione che giunge ai limiti della disperazione. Il nichilismo tardo-antico si presentava ancora con una drammaticità di carattere metafisico-religioso, mentre quello moderno è del tutto secolarizzato per cui l'uomo vive di fronte ad un abisso "veramente senza fondo", di fronte al "vuoto assoluto" che solo la tecnoscienza è in grado di riempire delle sue conquiste. Di tali conquiste, però, si è perso ogni senso e valore.

Le riflessioni seguenti mirano pertanto a confermare una sostanziale continuità, o almeno un'assenza di rotture speculativamente significative, nell'opera di Jonas. E ciò sulla base del nesso costitutivo tra l'etica della responsabilità, con cui ormai viene generalmente designato il pensiero di Jonas, e l'ontologia, accolta al tempo degli studi sulla Gnosi nella sua accezione esistenzialistica (Heidegger), e successivamente ampliata alla considerazione dell'essere vivente. Nelle tre fasi del percorso intellettuale di Jonas, a conferma della sua intima coerenza, si potrebbe addirittura vedere la riproposizione della classica triade metafisica Dio-uomo-mondo; meglio ancora, stante la funzione mediana che la nozione di mondo svolge tra Dio e l'uomo, sia dal punto di vista della successione cronologica, sia dal punto di vista della scansione speculativa, si potrebbe parlare in Jonas della triade Dio-mondo-uomo⁷.

In questa triade, come vedremo più avanti, il mondo costituisce proprio lo spazio dell'essere rispetto al quale Dio e l'uomo possono trovarsi in una molteplicità di relazioni. Dio può servirsi del mondo contro l'uomo, condannando quest'ultimo al carcere delle leggi fisiche e della corporeità finita e mortale, secondo uno schema concettuale che va dall'orfismo allo gnosticismo, ma anche l'uomo può servirsi del mondo contro Dio, sfidando con la

gnostico, liberato dalle tante ombre che la storia aveva accumulato sul suo volto, fosse finalmente in grado di parlare con la sua viva voce» (ivi, pp. 22-23).

7 Cfr. P. Becchi, *Presentazione*, in H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, cit., pp. X-XI.

tecnica da “Prometeo scatenato” le leggi del cosmo che Dio ha stabilito. Occorre dunque, secondo Jonas, pensare con nuovi strumenti concettuali all’essere del mondo. Per questo bisogna superare l’ontologia di Heidegger, a partire da una ricomprensione ermeneutica della nozione dell’organismo, ripercorrendo una tradizione di pensiero che va da Aristotele alla biologia contemporanea.

2. *Dallo studio della gnosi alla biologia: il significato ontologico della svolta*

In questa sede vogliamo soffermarci soprattutto sulla seconda fase dell’itinerario speculativo di Jonas, per verificare le prospettive che il suo pensiero dischiude sul piano di quella che in termini hegeliani si potrebbe definire una filosofia della natura, e che egli situa ovviamente in un contesto speculativo diverso dai presupposti romantici della filosofia idealistica. Se scegliamo di privilegiare questa fase del pensiero di Jonas è per varie ragioni:

a) Innanzitutto perché lo stesso Jonas riconosce a questa fase della sua ricerca un’importanza fondamentale. «Se si vuole parlare della mia filosofia, occorre dire in ogni caso che essa non comincia con la Gnosi, ma con gli sforzi dedicati alla biologia filosofica»⁸. Egli afferma perfino che i precedenti lavori storiografici sulla Gnosi, considerati in relazione alla successiva fase a più spiccata rilevanza critico-speculativa, gli sarebbero serviti da “apprendistato”. Questa valutazione, a mio parere, è forse eccessiva anche se, come si dirà poco più avanti, risponde ad una comprensibile esigenza. Le ricerche di Jonas sulla Gnosi hanno infatti un valore non solo filologico-storiografico, ma, in seguito all’applicazione dell’ermeneutica esistenzialistica di Heidegger e Bultmann, hanno anche un’innegabile rilevanza teoretica. La critica della concezione dualistica del reale, che costituisce uno dei nodi filosofici più importanti di *Organismo e libertà*, trova del resto, per quanto da posizioni antitetiche, la sua principale chiave di lettura speculativa nel confronto con il paradigma gnostico. È certo, in ogni caso, che Jonas ritiene fondamentale, nel suo percorso intellettuale, la cosiddetta fase biologica, attraverso la quale la questione del superamento del dualismo richiede l’integrazione tra il piano storico e quello critico-speculativo. Nonostante i limiti che egli stesso riconosce ai suoi lavori sull’ontologia dell’organismo, dal momento che difetterebbero sul piano dell’unitarietà e dell’organicità, li ritiene tuttavia quelli filosoficamente più importanti, in quanto vi sono trattati i principi di una nuova ontologia. Da notare che su tale ontologia si fonderà l’impianto teorico dell’etica della responsabilità. Tutta questa insistenza sul significato speculativo della svolta della sua ricerca, nel passaggio dagli studi di storia della religione a quelli di biologia, risponde, credo, alla volontà di Jonas di essere considerato anche un filosofo e non solo uno storico, come invece veniva ritenuto da chi sottovalutava gli aspetti filosofici degli studi sulla Gnosi.

b) In secondo luogo perché questa fase del pensiero di Jonas ci spiega, e su questo sono d’accordo quasi tutti gli studiosi del pensatore tedesco, il motivo del passaggio dagli studi sulla Gnosi a quelli sulla natura. Il motivo occasionale, legato alle vicissitudini della guerra

8 H. Jonas, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, cit., p. 117.

e all'impossibilità di consultare biblioteche e testi di difficile reperibilità, gioca certamente un ruolo importante ma non decisivo. Il motivo principale è dato invece dal fatto che in questi anni Jonas inizia a mettere in questione i presupposti dell'ontologia di Heidegger. Tali presupposti, inoltre, sarebbero anche la causa, come lo stesso Jonas riconoscerà successivamente, della non comprensione, da parte di Heidegger, degli eventi storici che condussero la Germania a sposare "irresponsabilmente" la causa politica del nazismo.

Innanzitutto nutro un senso di insoddisfazione, dal punto di vista filosofico, verso l'intera scuola di Husserl e Heidegger: la fenomenologia ha a che fare con l'analisi dei fenomeni coscienziali⁹.

In altre parole, secondo Jonas, la fenomenologia husserliana sarebbe condizionata da un ipercoscienzialismo, per cui solo ciò che la coscienza riesce a costruire a partire dai suoi *a priori* di carattere trascendentale entra a far parte del mondo dell'uomo. Il rischio è dunque quello di non riconoscere ciò che non è costruito dalla coscienza stessa. Questo presupposto di carattere trascendentale, secondo Jonas, da cui Heidegger avrebbe cercato di liberarsi, finirebbe invece per condizionare anche la sua ontologia.

Per quanto Heidegger si sia allontanato da Husserl, è rimasto tuttavia nel solco della tradizione idealistica tedesca, che pretende di conoscere, afferrare e dominare filosoficamente la realtà con l'introspezione¹⁰.

c) In terzo luogo perché si tratta del lato meno esplorato, più sottovalutato e talvolta trascurato, del pensiero di Jonas, e su cui solo in questi ultimi anni, almeno per quanto riguarda l'Italia, si è rivolta l'attenzione degli studiosi¹¹. La filosofia della natura di Jonas, a causa dell'impostazione metafisica che la sorregge, e soprattutto in seguito ai suoi sviluppi in un'etica della responsabilità, è stata vista con sospetto da molti, e di conseguenza più criticata che compresa. Valga ad esempio la posizione di alcuni studiosi di area tedesca, vicini alla fondazione dell'etica sulla base teorica dell'etica del discorso (*Diskursethik*). Sia la biologia filosofica che l'etica della responsabilità, nella versione che ne ha fornito Jonas, vengono appunto ritenute da alcuni studiosi del tutto "inattuali, in quanto condizionate da motivi che farebbero riferimento a opzioni metafisiche razionalmente indimostrabili. Per questo motivo Apel vede pertanto l'etica di Jonas, a causa dei presupposti finalistici derivanti dalla sua filosofia della natura, caratterizzata in senso convenzionale e, di conseguenza,

9 H. Jonas, *Erkenntnis und Verantwortung*, Lamuv, Göttingen 1991, p. 100.

10 *Ibidem*.

11 Si vedano a questo riguardo: M.G. Pinsart, *Hans Jonas et la liberté: dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Vrin, Paris 2002; D. Lories, *Vie et liberté: phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, Vrin, Paris 2003; M.L. Furiosi, *Uomo e natura nel pensiero di Hans Jonas*, Vita e Pensiero, Milano 2003; N. Russo, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, Guida, Napoli 2004; F. Borgia, *L'uomo senza immagine. La filosofia della natura di Hans Jonas*, Mimesis, Milano 2006; L. Guidetti, *La materia vivente. Un confronto con Hans Jonas*, Quodlibet, Macerata 2007.

debole sul piano della universalizzabilità dei suoi postulati¹². La riflessione di Paul Ricœur, che vede invece nella filosofia della biologia jonasiana addirittura il fondamento dell’etica della responsabilità, va segnalata pertanto come un autorevole intervento che si pone, anche se con qualche riserva critica, in controtendenza¹³.

d) Infine perché, nel “dialogo tra sordi” tra meccanicisti e finalisti, la prospettiva di Jonas evita i riduzionismi che spesso caratterizzano le posizioni degli uni e degli altri, e si assesta su una linea teorica che mi sembra utile per un rinnovato dialogo tra scienziati e filosofi. Anche le grandi questioni della bioetica (clonazione, eutanasia, eugenetica, aborto, ecc.), sono spesso dispute interminabili a causa di presupposti accettati acriticamente e quindi dogmaticamente, perché, oltre a quello derivante da posizioni religiose, vi può essere un dogmatismo anche della scienza e degli scienziati. Come il principio responsabilità costituisce una posizione di equilibrio tra il principio speranza di Bloch e il principio disperazione di Anders, anche la concezione jonasiana dell’organismo costituisce una posizione di equilibrio, evitando da una parte l’ottimismo evolucionistico di un Teilhard de Chardin, e dall’altra il probabilismo scientifico di Jacques Monod, che riunisce in un solo principio, con un’operazione logicamente paradossale, il caso e necessità¹⁴.

La filosofia della biologia, in Jonas, svolge dunque un ruolo determinante nella configurazione del suo percorso intellettuale. Con la sua filosofia della natura, Jonas ci fa capire che gli studi sullo gnosticismo antico non nascevano da una preoccupazione prevalentemente storico-filologica, ma già allora erano mossi da una puntuale preoccupazione teoretica, in quanto il nichilismo gnostico, con la sua condanna del mondo, potrebbe sottendere un paradigma di carattere universale che si manifesta in un fenomeno culturale storicamente determinato. Esso si è ripresentato, a suo giudizio, nella veste del nichilismo moderno, frutto della “biforcazione” («*bifurcation of being*» di Whitehead¹⁵) tra il ritiro idealista dal mondo in una ragione acosmica, e una concezione radicalmente meccanicistica della natura. È da questo nichilismo che può discendere, alla maniera di Heidegger, la giustificazione di un’ontologia senza etica. L’ontologia senza etica, secondo Jonas, rappresenta il peccato originale della filosofia di Heidegger, a cui corrisponde l’errore speculare di un’etica senza ontologia, come nel caso di Lévinas. La filosofia della biologia, oltre che un approfondimento degli studi iniziali sull’antica Gnosi, costituisce

12 Cfr. K.O. Apel, *Die ökologische Krise als Herausforderung die Diskursethik*, in D. Böhler, *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, C.H. Beck Verlag, München 1994, pp. 369-406. Singolare la posizione di Dietrich Böhler, fondatore dello “Hans Jonas-Zentrum” di Berlino, il quale ritiene possibile, anzi indispensabile, mettere in relazione l’etica della responsabilità con l’etica del discorso, dal momento che la prima difetterebbe sul piano dell’universalità, mentre la seconda mostrerebbe il suo punto debole su quello delle motivazioni valoriali.

13 Cfr. P. Ricœur, *Etica e filosofia della biologia in Hans Jonas*, in C. Bonaldi (a cura di), *Il filosofo e la responsabilità*, Albo Versorio, Milano 2004, pp. 53-67.

14 Cfr. J. Monod, *Le hasard et la nécessité* (1970); tr. it. di A. Busi, *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, Mondadori, Milano 1997.

15 Cfr. A.N. Whitehead, *Process and Reality* [1929]; tr. it., *Il processo e la realtà*, Bompiani, Milano 1965. Jonas riconosce a Whitehead il merito di aver superato, attraverso la sua riflessione filosofica sulla materia organica, il dualismo tra la vita e ciò che è privo di vita. Il suo limite sarebbe però di aver pensato che tra i due livelli vi è solo una differenza di grado. Si veda anche A.N. Whitehead, *The Concept of Nature* (1920); tr. it. di M. Meyer, *Il concetto della natura*, Einaudi, Torino 1975.

dunque il luogo di maturazione dell'idea stessa di un'etica della responsabilità per la civiltà tecnologica, indispensabile in un'epoca di nichilismo e di crisi delle etiche fondate su una fede religiosa.

A proposito del rapporto tra etica e ontologia, che in Jonas costituisce uno degli snodi fondamentali del suo pensiero, è in un certo senso illuminante, per evidenziare l'irriducibile diversità di prospettive, quanto dice Putnam a partire da una posizione di pluralismo pragmatico, ovvero di un pragmatismo a forte impianto etico, dove l'etica ha tuttavia solo una valenza strategica e non ontologica.

Faccio accenno a Lévinas innanzitutto perché il titolo di questo libro, *Etica senza ontologia*, avrebbe potuto essere il titolo di un'opera di Lévinas. Il tema centrale della filosofia di Lévinas, di fatto, è l'idea che qualsiasi tentativo di ridurre l'etica a una teoria dell'essere, o di fondare l'etica su una teoria dell'essere, sull'ontologia intesa *sia* in senso tradizionale *sia* in senso heideggeriano, è fallito miseramente¹⁶.

Se non si può fondare sull'ontologia, per non correre il rischio, nel quale è incorso Heidegger, di un'ontologia del tutto impersonale e quindi senza la consapevolezza di uno specifico dovere nei confronti del prossimo, l'etica deve fondarsi sulla certezza di un universale dovere di partecipazione alle sofferenze degli altri.

Non sentire il dovere di portare aiuto a colui che soffre, non riconoscere che, se posso, *devo* aiutarlo, o sentire tale dovere solamente quando la persona sofferente con la quale sono messo a confronto è attraente, o simpatica, o è qualcuno con il quale potrei identificarmi, non è affatto un comportamento etico, quali che siano i principi da cui si è guidati o per i quali si è disposti a rinunciare alla propria vita¹⁷.

Per chi, come Jonas, ritiene che si è in grado di percepire eticamente il valore di una cosa solo quando si percepisce che il suo essere è in pericolo «sappiamo *che cosa* è in gioco soltanto se sappiamo *che* è in gioco»¹⁸, l'etica della compassione non è sufficiente a fondare in senso oggettivo l'imperativo. L'obbligatorietà dell'imperativo può essere percepita anche attraverso il sentimento soggettivo della compassione per l'altro, ma si fonda su un'evidenza oggettiva, ossia sulla consapevolezza che l'essere di un ente rivendica una responsabilità etica nei propri confronti, in quanto esistente di fronte a un altro essere capace di esercitarla. E ciò vale sia quando l'altro si trova in un'evidente situazione di sofferenza, sia quando tale condizione di sofferenza, almeno immediatamente, non è affatto percepibile. Va infatti osservato che il discorso di Putnam, riferito anche alla filosofia di Lévinas, che si caratterizza soprattutto sul piano di un'etica della compassione, può risultare rilevante nelle situazioni tragiche, ma risulta scarsamente efficace nelle normali

16 H. Putnam, *Ethics without Ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2004; tr. it., *Etica senza ontologia*, Bruno Mondadori, Milano 2005, p. 36.

17 Ivi, p. 37.

18 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1979; tr. it di P.P. Portinaro, *Il principio responsabilità* [1990], Einaudi, Torino 2002³, p. 35.

esperienze della vita quotidiana. Perfino nelle situazioni tragiche, come ad esempio di fronte alla gravità di una malattia, l’etica della compassione potrebbe propendere per la soluzione del “tanto peggio tanto meglio”, soluzione che dal punto di vista ontologico si pone invece come altamente problematica. In ogni caso, per Jonas, senza l’ontologia l’etica non può non essere, con tutte le conseguenze del caso, antropocentrica, ossia vittima di quell’«antropocentrismo predatorio» che caratterizza ormai da più di tre secoli il comportamento dell’uomo moderno.

La prospettiva jonasiana, in tutte le fasi della sua ricerca, poggia dunque su un originario e costitutivo presupposto ontologico. Negli studi sulla Gnosi, l’ontologia si evidenziava come quell’essere al mondo dell’uomo sospeso tra il nulla delle apparenze e il ritorno alla pienezza originaria dell’essere. Nella fase della ricerca scientifica sull’essere vivente, la dimensione ontologica è costituita dal presupposto che la natura sia dotata di un *telos*, e che quindi lo sviluppo dell’organismo abbia una struttura permanente che lo sostiene e lo orienta verso il raggiungimento del suo fine. Nella fase dell’etica della responsabilità, l’ontologia jonasiana si alimenta della convinzione che la cosiddetta “legge di Hume”, che divide l’essere e il dover essere, è un sofisma che nasconde più di quanto non riveli, ossia che tra l’essere e il dover essere esiste la profonda connessione di cui la vita costituisce la rappresentazione esemplare.

Preso atto che il pensiero di Jonas sottende sempre un’ontologia la questione si sposta sulla sua natura: di quale ontologia si deve parlare a proposito di Jonas? Trattandosi di un allievo di Heidegger, tale domanda è d’obbligo, dal momento che lo stesso Heidegger ha usato il termine ontologia in molteplici contesti e con diversi significati. Se prendiamo la nozione di ontologia nell’accezione della heideggeriana onto-teologia, ovvero di un sapere che dalle più elementari configurazioni dell’essere perviene necessariamente all’Essere Sommo (Dio), credo che Jonas non riconoscebbe al suo pensiero la caratteristica di essere un’ontologia. Se invece intendiamo l’ontologia come un discorso intorno all’essere di un ente, a partire da cui si comprende il senso delle stesse manifestazioni fenomenologiche di ogni esistente, credo che Jonas veda proprio nell’intreccio tra etica e ontologia la parte più significativa della riflessione filosofica.

A proposito della filosofia della natura di Jonas va superato anche qualche altro equivoco. L’ontologia di Jonas, in quanto nasce sul terreno della filosofia della natura, potrebbe apparire infatti, a prima vista, un’ontologia di carattere regionale. Questo giudizio, ad una più attenta lettura dei testi, si rivela però superficiale. Pur avanzando alcune osservazioni critiche, Vittorio Hösle, al quale si deve tra l’altro un’importante intervista a Jonas, scrive a questo proposito:

È una semplificazione inammissibile leggere questo libro solo come un contributo ad un’ontologia regionale (nello specifico un’ontologia dell’organico): l’interesse particolare di Jonas per il vivente è di natura metafisica, ciò vuol dire che egli spera, tramite l’analisi della vita, di avvicinarsi ad una teoria generale dell’essere¹⁹.

19 V. Hösle, *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, in D. Böhler (a cura di), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, C.H. Beck, München 1994, p.108. L’intervista a cui si è accennato, risale al 1990. Si può consultare nel fascicolo monografico su *Hans Jonas in Italia*, dedicato al filosofo dalla Rivista «Ragion Pratica», 2000, VIII, n. 15, pp. 53-64.

Va però tenuto presente, a proposito di un pensatore che è stato inizialmente alla scuola di Husserl, che la biologia filosofica jonasiana rivela anche un'innegabile ascendenza fenomenologica. Alla filosofia della natura di Jonas, come egli stesso afferma in modo deciso in vista della riunificazione del polo soggettivo e di quello oggettivo, «è la natura in divenire piuttosto che quella statica a offrire una tale prospettiva»²⁰. L'idea di natura, in Jonas, non è dunque un concetto che può formarsi *a priori*, ma è piuttosto una nozione che si forma attraverso l'osservazione attenta delle manifestazioni che dal mondo inorganico salgono a quel mondo altro che, utilizzando il linguaggio husserliano ma con un significato diverso, potremmo anche chiamare mondo della vita²¹.

L'ontologia di Jonas vede dunque la sua prima configurazione sul terreno fenomenologico, in quanto descrizione del divenire dell'essere, fino a comprendere, in una sorta di cauto evolucionismo metodologico, la manifestazione della vita organica e, da ultimo, della vita della coscienza. La teoria evolucionistica, intesa come descrizione scientifica di tutti i passaggi della grande catena dell'essere, non è pertanto sufficiente, per Jonas, a rendere comprensibile da sola la totalità del divenire. Occorrerebbe una filosofia che, senza cadere nel panlogismo dialettico-immanentistico di Hegel, fosse in grado di prospettare una nuova fenomenologia dello spirito, giungendo così alla comprensione possibile del senso del tutto alla luce della vita e dello spirito:

che secondo la misura cosmica l'uomo sia solo un atomo è un fatto quantitativo irrilevante: la sua grandezza interna può renderlo un evento d'importanza cosmica. La riflessione dell'essere nel sapere potrebbe costituire un evento più che umano: potrebbe costituire un evento per l'essere stesso che influisce sulla sua condizione metafisica; nel linguaggio di Hegel: un venire-a-sé della sostanza originaria²².

Nonostante le insuperabili differenze, in questo accenno a Hegel possiamo individuare l'intenzionalità fondamentale dell'ontologia della vita di Jonas.

Il riferimento a Hegel al termine di questa sorprendente pagina non è certo casuale, poiché, al di là di tutte le differenze, ciò che qui emerge è un progetto speculativo che condivide almeno due punti centrali con il sistema più compiuto dell'idealismo tedesco: la concezione di un senso totale dell'evoluzione, che va ben al di là della constatazione della teleologia interna alla singola funzione organica o al singolo vivente. E la tesi che nello spirito umano si compia il destino di autochiarificazione dell'essere o di Dio²³.

In vista della caratterizzazione complessiva dell'ontologia di Jonas, sintetizzerei in questi termini tutto il discorso. Si tratta di un'ontologia che: 1) nasce sul terreno della fenomenologia e si specifica concettualmente, ma solo in via provvisoria, in ontologia regionale a partire dalla presa di coscienza dell'originalità della vita; 2) sfocia, attraverso

20 H Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 306.

21 Cfr. S. Mancini, *Per un'interpretazione fenomenologica di Jonas*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1993, 1, p. 47 e ss.

22 H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 306.

23 N. Russo, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, cit., p. 136.

una nuova interpretazione del mondo, in un'ontologia fondamentale; 3) si confronta, in ultima istanza, con la metafisica in merito alle questioni della Trascendenza e alla possibilità dell'Essere Sommo. Ciò che le teorie classiche dell'evoluzionismo, nonostante i loro meriti, non riescono assolutamente a spiegare, secondo Jonas, è infatti il senso dell'intero processo. Egli ritiene invece che anche il processo evolutivo offra criteri di senso alla sua interpretazione complessiva.

In base alla direzione interna della sua evoluzione totale – Jonas sta parlando della natura – si può forse individuare una destinazione dell'uomo, secondo la quale la persona nell'atto del compimento di se stessa realizzerebbe al contempo un intento della sostanza originaria²⁴.

La categoria della vita, nel pensiero di Jonas, riveste dunque un ruolo fondamentale, non solo per delineare la responsabilità nei confronti del vivente come dovere specificamente etico, ma anche per la configurazione di una nuova ontologia, sulla base della quale dedurre l'imperativo etico della responsabilità. La riformulazione dell'imperativo categorico kantiano, operata da Jonas, fa infatti riferimento alla vita non per un'esigenza di puro e semplice ampliamento dell'orizzonte di applicabilità dell'etica della responsabilità, ma per un'intrinseca ragione speculativa.

Agisci – dice Jonas – in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra²⁵.

Il comportamento dell'uomo è quindi immediatamente posto di fronte alla responsabilità nei confronti della vita, che assume pertanto, in vista della delineazione di una nuova ontologia, la funzione di essere finalmente la più autentica manifestazione dell'essere. La nuova ontologia non è dunque più commisurata dalla astratta categoria dell'essere, nella quale non è immediatamente compresa l'idea della sua possibile vulnerabilità, ma dall'esistenza concreta dell'essere vivente, nei cui confronti scatta l'imperativo categorico finalizzato all'esigenza della salvaguardia del suo fondamentale diritto alla protezione. Tutto questo sulla base del principio che se il possibile ha diritto all'esistenza, il reale ha diritto alla continuità²⁶.

Nella morale di Kant l'imperativo categorico, in quanto “fatto” della ragione che questa ha il compito non di inventare, ma solo di constatare e di riconoscere, non aveva bisogno di una deduzione. In Jonas l'imperativo etico è invece dedotto e fondato a partire dalle esigenze ontologiche che la vita, con tutta la sua precarietà e vulnerabilità, presenta alla cura responsabile dell'uomo che, con la sua azione, ha la drammatica possibilità di preservarne, oppure di distruggerne, non solo il valore ma la stessa esistenza. E questo perché, come osserva giustamente Paul Ricœur,

24 H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 306.

25 H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 16.

26 Cfr. O. Depré, « Ce dont la possibilité contient l'exigence de sa réalité ». *De l'être au devoir-être chez Hans Jonas*, in Aa.Vv., *Hans Jonas dans le mouvement phénoménologique*, in «Etudes phénoménologiques», 2001, vol XVII, n. 33-34, p. 111 e ss.

alla fragilità della vita l'uomo della tecnica aggiunge una fragilità supplementare che è opera sua. Ma mentre la vita implica la sua propria regolazione, che ha fatto a lungo della natura il contesto invulnerabile della storia umana, l'agire umano, non essendo più ordinato da fini naturali, è il luogo di una ben precisa mancanza di misura²⁷.

Di questa fragilità e vulnerabilità dell'esistenza, secondo Jonas, non riesce a render conto la morale di Kant. L'imperativo kantiano si fonda infatti sul principio logico di non contraddizione, nel senso che ciò che esso comanda al singolo individuo non può essere in contraddizione con ciò che tutti riconoscono come dovere universale. Oggi la sfida etica si è spostata dal piano logico a quello ontologico. Non vi è del resto contraddizione logica, egli dice, nel fatto che l'uomo prenda decisioni in grado di por fine alla sua avventura sulla terra. Questa è una contraddizione che si colloca al di là della logica, ovvero nel cuore della costituzione ontologica del mondo esistente e dei suoi diritti.

La conservazione della vita ha infatti sempre dei costi, come si vede ad esempio nel mondo animale, dove la morte di alcuni è la condizione della vita di altri (la mosca e il ragno), senza che tuttavia l'equilibrio generale venga totalmente stravolto. Con l'uomo questo prezzo può però diventare estremo, e giungere fino all'annientamento ontologico della natura, oppure, e non è detto che sia un esito e una prospettiva migliore, alla riduzione dell'uomo in una condizione di perdita di autenticità.

3. *Antichi e moderni: le origini del dualismo*

La prima interpretazione ontologica dell'esistenza, secondo Jonas, si può far risalire all'antica Grecia presocratica, e fa riferimento ad una visione del mondo che troverà la sua definizione nelle dottrine di Rudolph Cudworth, il platonico inglese che ha coniato il termine ilozoismo²⁸. Questo indirizzo speculativo presuppone la tesi che il principio della vita non sia antitetico alla materia, ma che anzi materia e vita formino una realtà unitaria, tanto che la materia non è concepita come un elemento inerte e passivo, ma come una potenzialità che si apre alla vita per un dinamismo interno che la muove. Le antiche cosmogonie, dalle quali prendono avvio le prime questioni filosofiche, sarebbero pertanto dominate da una concezione "animistica", ovvero dall'idea che tutto ciò che esiste non sia costituito unicamente da ciò che appare ai sensi nella sua consistenza materiale. La *physys*, che nelle antiche mitologie si identificava con la terra madre (Gea), era dunque concepita in modo completamente diverso da come verrà concepita dai moderni, che trasformeranno tale idea in quella di natura meccanica. Prima, dice Jonas, «la "mera", ossia veramente inanimata, "morta" materia non era stata scoperta; del resto la sua ipotesi, oggi a noi così

27 P. Ricœur, *La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas*, in «Le messenger européen», 1991, n. 5, pp.203-218; pubblicato l'anno seguente con la seconda parte del titolo, in Id., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1992, pp. 304-319; tr. it. di M. Pastrello, in C. Bonaldi (a cura di), *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, Albo Versorio, Milano 2004, p. 63.

28 Cfr. R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, Gould & Newman, New York 1837.

familiare, è tutt'altro che ovvia»²⁹. Ecco come Esiodo, in apertura della *Teogonia*, traduceva nel linguaggio della poesia la concezione ilozoistica della realtà:

*In principio c'era il Caos, poi Gea, la Terra, dall'ampio seno, solida ed eterna sede di tutte le divinità che abitavano l'Olimpo. Gea, prima di ogni altra cosa, partorì un essere uguale a sé, il cielo stellato, Urano, affinché questi l'abbracciasse interamente e fosse sede eterna dei beati. Essa partorì, poi, le grandi montagne, nelle cui valli dimorarono volentieri le Ninfe. Infine diede alla luce il mare deserto e spumeggiante, e tutto ciò creò da sola, senza accoppiamento*³⁰.

La terra, nell'antica cultura greca, è stata concepita ora come uno dei quattro elementi (Empedocle), ora come l'equivalente della natura che tutto genera, come indica appunto il termine *physis*, la nozione filosofica corrispondente alla mitologica Gea (la Terra Madre).

La concezione ontologica originaria, sottesa in forma implicita anche ai grandi poemi teogonici e cosmogonici del mondo antico, sarebbe dunque, secondo Jonas, olistica e non dualistica. La visione dualistica si sarebbe affermata nel momento in cui, alla originaria visione ilozoistica, si vennero sostituendo le visioni che si fondano sulla separazione tra la materia inorganica e la natura vivente. L'antica Gnosi, in questo percorso dall'ilozoismo al dualismo, costituisce per Jonas uno dei passaggi nodali.

La biologia filosofica di Jonas, dal punto di vista storiografico, mette in questione alcuni presupposti della concezione della natura che è diventata progressivamente dominante nel pensiero occidentale, e chiama quindi in causa direttamente la concezione dei moderni ma anche quella degli antichi. Secondo Jonas, come si è visto, anche se attraverso percorsi speculativi opposti, sia gli antichi che i moderni finiscono per rinchiudere il pensiero nelle aporie del dualismo. In questo senso egli dichiara preliminarmente di voler andare al di là della *querelle des anciens e des modernes*³¹. Jonas situa dunque la sua prospettiva in un quadro epocale, alla ricerca tuttavia, attraverso paradigmi storiografici, di una nuova ontologia che vada al di là della contrapposizione tra uomo e mondo naturale. «Una filosofia della vita comprende nel suo oggetto la filosofia dell'organismo e la filosofia dello spirito»³². In questo enunciato, formulato come postulato metodologico e contenutistico all'inizio dell'opera che raccoglie i suoi studi di biologia filosofica, si esprime, secondo Jonas, la consapevolezza della necessità di una nuova ontologia. L'ontologia non emerge dunque, in Jonas, come necessario supporto della sua etica della responsabilità (è l'accusa di Apel e altri), ma si afferma come esigenza teorica rispetto a tutte le forme di riduzionismo da cui la cultura occidentale è stata fin dalle origini condizionata. L'etica della responsabilità rappresenta semmai, rispetto alla nuova ontologia, la conseguente risposta da parte dell'uomo, a cui è richiesto di ripensare i fini del suo agire, che si è del tutto trasformato in seguito all'affermazione della civiltà tecnologica.

Il pensiero moderno, secondo Jonas, come dimostra con innegabile evidenza Cartesio,

29 H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 15.

30 Esiodo, *Teogonia*.

31 H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 7.

32 *Ibidem*.

sarebbe caduto in un colossale equivoco, avendo creato una finzione e scambiandola poi per la realtà. A causa di questo rovesciamento

il dualismo cartesiano fece finire la speculazione sulla natura della vita in un'impasse: mentre la correlazione tra struttura e funzione divenne intelligibile, in base ai principi della meccanica, all'interno della *res extensa*, la correlazione tra struttura e funzione, da una parte, e sensazione o esperienza (i modi della *res cogitans*), dall'altra, andò persa nella biforcazione, e perciò il fatto stesso della vita divenne inintelligibile nel momento stesso in cui la spiegazione del suo compiersi fisicamente sembrava acquisita»³³.

Solo la geniale intuizione di Spinoza, circa la componente organica dell'ente, si oppose alla concezione dualistica cartesiana.

L'interesse centrale di Spinoza non consisteva, è vero, in una dottrina dell'organismo, ma in una fondazione metafisica della psicologia e dell'etica; tuttavia, incidentalmente, la sua formazione metafisica lo mise in condizione di spiegare le caratteristiche dell'esistenza organica meglio di quanto il dualismo ed il meccanicismo cartesiano non fossero in grado di fare³⁴.

Purtroppo, questa intuizione spinoziana, non è stata presa mai in adeguata considerazione. Il pensiero moderno ha finito così per dividersi tra meccanismo materialistico e idealismo spiritualistico.

Il metodo scientifico, così come si è configurato a partire dalla rivoluzione scientifica del Seicento, si basa pertanto sulla possibilità di rappresentare la natura come una realtà riconducibile a ciò che è misurabile nello spazio e nel tempo. Si tratta di una utile "finzione metodologica" che, direbbe Kant, ci permette di cogliere il reale come fenomeno, e dalla quale sono conseguiti i grandi progressi della scienza moderna, dall'astronomia alla fisica, all'economia e agli altri saperi. Il sapere scientifico procede attraverso ipotesi e congetture sempre falsificabili, e in questo sta la sua capacità di produrre risultati utili e dotati di grande efficacia cognitiva ma soprattutto operativa.

Le scienze della natura – dice Jonas – non sono da biasimarsi per questo, anzi devono proseguire sulla propria strada, ma si guardino i fisici dal rendere la loro fisica una metafisica, ovvero spacciare la realtà da loro conosciuta per l'intera realtà³⁵.

Le conseguenze di questo fraintendimento, che ha condotto a ritenere il sapere scientifico come l'ambito della verità, una verità che però equivale ad una certezza fenomenica e non alla conoscenza dell'oggetto nella sua consistenza ontologica, si rendono manifeste, secondo Jonas, esaminando l'apparato metodologico del sapere scientifico.

33 H. Jonas, *Spinoza e la teoria dell'organismo*, in Id., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., p. 303.

34 Ivi, p. 308.

35 H. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, p. 62.

La “smisurata sopravvalutazione” e centralità acquisita dalle questioni gnoseologiche, logiche e semantiche, fino alla “ridicola pretesa” di vedere nell’analisi linguistica l’unico compito della filosofia, hanno condotto a ritenere il metodo superiore al contenuto. Come se, conclude Jonas, il *modo* in cui l’uomo comprende fosse più decisivo di *che cosa* c’è da comprendere.

Questi due processi convergenti hanno avuto come risultato la riconduzione di ogni sapere all’interno delle scienze della natura. Della filosofia della natura si è rifiutato persino il termine e l’idea, quasi che la purezza del metodo scientifico venisse compromessa da una prospettiva che vede la natura non solo come ferreo meccanismo di leggi, ma anche come rete di rapporti guidati da sensazioni, sentimenti, desideri, bisogni. La scoperta della biologia, in Jonas, avviene precisamente all’interno di questa messa in questione dei principi della scienza moderna. Una biologia puramente fisica è per Jonas una contraddizione in termini. L’organismo costituisce una peculiare unità non solo in senso funzionale, ma soprattutto in senso psico-fisico. La scienza della natura non può esaurire la conoscenza umana del mondo. Occorre una nuova filosofia della natura che non sia del tutto riconducibile ai canoni delle scienze naturali³⁶.

Del resto, nel cuore stesso della modernità, già Kant aveva tentato invano di reintrodurre il concetto di finalità all’interno del mondo fenomenico, anche se il suo tentativo non va oltre l’istanza trascendentale di sottrarsi alla visione meccanicistica del mondo. Ma perché Kant è costretto a ricorrere ad un sentimento (*Gefühl*), cioè ad un elemento irrazionale, per non rimanere rinchiuso nelle angustie di una concezione rigidamente deterministica del mondo, incapace di render conto degli aspetti non riconducibili al puro determinismo della natura? Secondo Jonas, Kant è costretto a questo in seguito alla sua concezione della causalità, che per lui è la condizione aprioristica di ogni possibile esperienza, anziché l’esperienza fondamentale a partire da cui l’uomo costruisce il nesso delle sue conoscenze. Nonostante la fondamentale diversità nella spiegazione dell’origine del principio di causa, che in Hume si fonda sull’immaginazione e in Kant sulla struttura aprioristica del pensiero, essi rappresentano, a giudizio di Jonas, il paradigma moderno, in quanto il dualismo moderno riporta tutto il processo dell’esperienza all’interno del soggetto, al quale pertanto il mondo esterno rimane sostanzialmente sconosciuto.

Il paradigma moderno si identifica pertanto, in questa ricostruzione dal duplice risvolto, teoretico e storiografico assieme, nella fondazione logico-epistemologica del dualismo. L’asse Hume-Kant risulta così, sia per le dottrine che privilegiano l’esperienza sensibile, sia per quelle che privilegiano invece l’esperienza interiore, e che nel materialismo e nell’idealismo troveranno l’esito più coerente, la cartina di tornasole per comprendere che dal dualismo, una volta che lo si è accolto nei suoi presupposti fondamentali, non si esce più.

Per tornare a ciò che è comune alla posizione di Hume e di Kant: se si tratta ora di sentita coercizione dell’immaginazione o di concepita necessità per il pensiero, di regola

36 Cfr. H. Jonas, *Erkenntnis un Verantwortung*, Lemuv, Göttingen 1991. Su questo problema si veda anche C.F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, Carl Hanser Verlag, München 1971, su cui Jonas si è espresso in termini di grande apprezzamento.

psicologica o razionale, né l'una, né l'altra hanno molto a che fare con l'impatto coercitivo delle cose, al quale siamo esposti fuori dall'eremo del nostro spirito. Entrambe le dottrine vogliono sostituire la dinamica esterna con quella interna, l'origine genuina con quella spuria: entrambe supponendo che la «percezione» taccia su tale questione (cosa che fa effettivamente nell'isolamento del monopolio cognitivo a essa imposto) e che quindi non vi sia alcuna conoscenza diretta di forza, transitività e connessione dinamica delle cose³⁷.

Per questa carenza di fondazione razionale, che eredita da Hume, illudendosi di superarla per mezzo del tentativo non riuscito di superare lo scetticismo empiristico attraverso la deduzione trascendentale delle categorie, Kant apre la strada alle concezioni romantiche e idealistiche della natura, che, secondo Jonas, non costituiscono altro che il rovesciamento speculare della visione meccanicistica del mondo affermatasi con la scienza moderna³⁸. Idealismo e materialismo, secondo Jonas, non sarebbero altro che i prodotti della disintegrazione dell'ontologia dualistica³⁹.

Si tratta dunque, nel modo di concepire la vita, di realizzare una rottura logico-epistemologica rispetto ad una bimillenaria tradizione culturale.

L'indicazione della dimensione esterna non afferma contenutisticamente niente di meno del fatto che l'organico prefigura lo spirituale già nelle sue forme inferiori e che lo spirito nella sua massima estensione resta ancora parte dell'organico⁴⁰.

Una filosofia della vita, in grado di dar conto sia dell'organismo che dello spirito, deve dunque andare al di là di quella contrapposizione tra organico e spirituale che, in forma opposta ma speculare, ha confinato antichi e moderni nell'angusta prigione di una visione dualistica dell'uomo. In Cartesio si troverebbe codificato quel dualismo che sta alla base della visione della natura che si afferma con la rivoluzione scientifica, e che la maggioranza degli scienziati e dei filosofi dell'epoca moderna assumeranno, a volte esplicitamente, altre volte implicitamente, come postulato aprioristicamente accolto alla base delle loro rappresentazioni della realtà.

Secondo Jonas, bisogna innanzitutto superare il paradigma moderno. Un paradigma che, a sua insaputa, la Modernità avrebbe ereditato dal mondo antico, ovvero dallo gnosticismo. Ed è attraverso la riflessione sull'organismo, ovvero sulla materia vivente, che Jonas, mettendo in discussione il dogma dualistico, tenta di fondare una nuova ontologia come base razionale di una nuova responsabilità etica per l'uomo della civiltà tecnologica.

L'organismo, considerato nella sua nuda datità, è infatti un ente duplice. Da una parte è costituito di elementi materiali, oggettivamente dati e quantificabili. Dall'altra un principio vitale che avanza attraverso possibilità di esistenza differenti dalla materia, che non sono cioè deducibili dal sostrato materiale di cui l'organismo è composto. Anche gli organismi più semplici non si sottraggono a questa configurazione ontologica. Ma questa duplicità

37 H. Jonas, *Percezione, causalità e teleologia*, in Id., *Organismo e libertà*, cit., p. 39.

38 Cfr. *ivi*, p. 36 e ss.

39 Cfr. H. Jonas, *Il problema della vita e del corpo nella dottrina dell'essere*, in Id., *Organismo e libertà*, cit., p. 25.

40 H. Jonas, *Sulla tematica di una filosofia della vita*, in Id., *Organismo e libertà*, cit., p. 7.

non è, come pensano le varie forme del dualismo, da quello platonico a quello gnostico, la condanna a cui l'organismo è sottoposto, in vista della liberazione dell'elemento spirituale che quello materiale rinchiuderebbe come in una prigione. Per questa ragione, secondo Jonas, tutte le varie forme di dualismo non riescono a spiegare l'origine della vita, ossia il "salto" ontologico che non è dalla materia alla vita, ma che segna l'avvento della vita all'interno della materia, che rimane pur sempre indispensabile per la conservazione della vita stessa. La materia potrebbe infatti sussistere anche nel suo inerte determinismo, mentre la vita esprime il salto nella materia, ovvero l'affermazione di una vita che sboccia dalla materia, e che della materia ha sempre bisogno se vuole evitare – o almeno rimandare più lontano possibile – la morte. In conclusione, la vita non nasce per Jonas attraverso il superamento della materia, come se l'organismo vivente si lasciasse la materia alle spalle, ma come una realtà nuova che comprende la materia sintetizzandola in una nuova forma di esistenza.

4. *Dopo Kant: quale teologia speculativa?*

Il pensiero di Jonas, a tutti i suoi livelli, rivendica uno statuto epistemologico che non lo fa dipendere da nessuna fede religiosa positiva. È però innegabile che, a volte in maniera implicita, ma sempre più spesso, con il passare del tempo, in maniera esplicita, si avverte la presenza di una teologia speculativa che fa da sfondo a tutto il pensiero jonasiano. Con questo intendiamo riconoscere la rilevanza, nel pensiero di Jonas, di un livello di riflessione teologica che non si pone sul piano dogmatico, ma che rientra nella tradizionale teologia razionale o teodicea.

La teologia speculativa di Jonas, per quanto si differenzi metodologicamente e avanzi minori pretese euristiche rispetto all'ontologia della vita, ne è l'esito naturale e vi rimane intimamente legata, in molteplici guise⁴¹.

Dal momento che Jonas si richiama alla tradizione ebraica, potremmo anche chiederci in che misura la sua teologia speculativa sia compatibile con le più antiche dottrine dell'ebraismo ortodosso⁴². Ma questo problema, peraltro di grande interesse, esula al momento dal nostro discorso. Qui, semmai, ci dobbiamo chiedere che cosa Jonas, eventualmente, aggiunga di originale alla storia della teologia razionale.

Riferimenti e implicazioni di carattere teologico si possono trovare fin dai primi scritti di Jonas. Solo nel corso degli anni Ottanta, tuttavia, si configura nella sua ricerca un vero e proprio interesse intorno alla teologia speculativa e alla teodicea. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* contiene infatti, contrariamente a quanto una prima lettura potrebbe far pensare, non solo un'interpretazione in chiave "Teodrammatica" dell'Olocausto, come si potrebbe

41 N. Russo, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, cit., p. 153.

42 È quanto si chiede Irene Kajon, che per certi aspetti colloca la prospettiva di Jonas al di fuori dell'ebraismo, mentre per altri aspetti la recupera all'interno della tradizione religiosa dell'ebraismo. Cfr. I. Kajon, *Mythos e Midrash in "Il concetto di Dio dopo Auschwitz"*, in «Paradigmi», 2004, XXII, n. 66, pp. 319-332.

dire nel linguaggio teologico di Balthasar⁴³, che attraverso quel termine esprimeva la questione del rapporto tra l'agire di Dio e l'agire dell'uomo. Il problema cruciale è quello di spiegare come si possano conciliare la bontà e onnipotenza di Dio con l'esistenza del male⁴⁴. Questo è sicuramente un elemento importante e significativo. E così, almeno nelle sue coordinate filosofiche di fondo, Jonas si colloca nel classico filone della teodicea. Ma non va dimenticato l'altro aspetto, che proprio la vicenda storica del dramma ebraico ha riportato in primo piano, ossia la necessità di ritematizzare la questione di Dio e della sua pensabilità da parte dell'uomo. In altre parole, per Jonas, prima di chiedersi che cosa faceva Dio durante le terribili giornate di Auschwitz, bisogna chiedersi fino a che punto può spingersi il pensiero dell'uomo intorno alla questione di Dio. «È mia intenzione – egli scrive – presentare un frammento di teologia speculativa»⁴⁵. La teodicea, in altre parole, non può esistere se non all'interno di una teologia speculativa che le offra le fondamentali idee di Dio, uomo e mondo, e delle loro reciproche relazioni.

Su questo argomento Jonas ritornerà anche successivamente, con altri interventi che si richiamano a *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, sia per un'esigenza di chiarimento interno a quella complessa problematica, sia per rispondere alle reazioni critiche che quel primo intervento aveva suscitato⁴⁶. Egli ritiene, innanzitutto, che non sia il caso di riprendere il cammino delle prove dell'esistenza di Dio, classico percorso della teologia razionale. Questo lo ritiene ormai un "gioco ozioso", su cui si sono esercitati teologi e metafisici, che si è rivelato del tutto incapace di darci risultati utili. Continuare il percorso delle prove dell'esistenza di Dio, significa, per Jonas, contribuire alla causa della teologia della morte di Dio, ovvero, come dice con un'immagine piuttosto forte, continuare a popolare di altri "cadaveri" una strada lunga e piena di fallimentari tentativi. Bisogna dunque, per Jonas, abbandonare la via delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio (*Gottesbeweisen*), per intraprendere una nuova strada. Lungo questo nuovo percorso Jonas fa incontrare il criticismo di Kant con la fenomenologia e l'analitica esistenziale. Jonas parla infatti di un domandare, generato da un naturale bisogno della ragione, che tenta di risalire dalle cose al loro senso. Gli interrogativi supremi, intorno agli oggetti della metafisica, in particolare intorno a Dio, possono essere tuttavia interrogativi non omogenei alla risposta.

Proprio perché c'è vita e perché noi siamo e perché siamo quel che siamo, perché siamo esseri in grado di interrogarsi, l'interrogarsi su Dio è una domanda senza risposta; ma solo perché c'è vita e perché noi siamo e perché siamo quel che siamo, cioè esseri in grado di interrogarsi⁴⁷.

43 Cfr. H.U. von Balthasar, *Theodramatik* [1973-1983]; tr. it., *Teodrammatica*, Jaca Book, Milano 1986-1992.

44 Cfr. H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987; tr. it. di M. Vento, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, il melangolo, Genova 1993. Per un utile approfondimento sulla teologia speculativa di Jonas cfr. I. Kajon, *Mythos e Midrash in "Il concetto di Dio dopo Auschwitz" di Jonas*, cit., pp. 319-332.

45 H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, cit., p. 19.

46 Gli interventi più significativi di teologia speculativa sono stati pubblicati nel volume H. Jonas, *Gedanken über Gott: drei Versuche*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994.

47 H. Jonas, *La domanda senza risposta*, a cura di E. Spinelli, il melangolo, Genova 2001, p. 71. La

Innanzitutto, secondo Jonas, occorre dunque ripensare a quello che è diventato uno dei luoghi paradigmatici del pensare moderno intorno a Dio: la soluzione data da Kant al problema della metafisica. È questo, non a caso, anche uno degli snodi centrali del pensiero di Heidegger, che ha segnato il suo percorso intellettuale nel passaggio, se non si vuole parlare di "svolta", dall'analitica esistenziale di *Essere e tempo* ad una prospettiva di natura più marcatamente ontologica⁴⁸. Jonas accetta da Heidegger l'istanza ontologica, che le varie correnti del neokantismo hanno finito per diluire in una generica filosofia della scienza e della cultura, aprendo le porte ad una falsa interpretazione di Kant, come si è puntualmente verificato nei successivi sviluppi di tutta la filosofia analitica e neopositivistica, con la sua insuperabile pregiudiziale antimetafisica. Si tratta, secondo Jonas, di un errore che accomuna molti pensatori, che confondono Kant con Hume, l'insuperabile preclusione umana di andare oltre l'esperienza con l'esigenza kantiana di andare oltre l'esperienza sia pure con mezzi diversi da quelli della conoscenza pura. Anche quando dovessimo ammettere che la domanda della metafisica non ha una risposta, ovvero è una domanda senza risposta (*die Unerhörte Frage*), la domanda intorno all'esistenza di Dio continua a restare una domanda sensata. Solo questa, afferma Jonas, è la corretta interpretazione di Kant. Non sarebbe invece corretta la posizione del neopositivismo e della filosofia analitica, che, con diversità di accenti e impropriamente richiamandosi a Kant, «hanno negato ogni significato reale alle espressioni linguistiche cui si ricorre per gli oggetti della teologia filosofica»⁴⁹.

Attraverso una suggestiva reinterpretazione della distinzione kantiana tra conoscere e pensare, Jonas conclude che se anche Dio non può essere conosciuto, nel senso della definizione concettualmente univoca dei suoi attributi, non per questo il pensiero umano deve fermarsi di fronte all'interrogativo intorno all'Oggetto Immenso, come Hegel denomina Dio nelle sue *Lezioni di filosofia della religione*.

Si può perciò – egli scrive – lavorare sul concetto di Dio, anche se non vi è nessuna prova dell'esistenza di Dio. E tale fatica è genuinamente filosofica se si attiene al rigore del concetto – il che significa: se si attiene alla connessione di ogni concetto con la totalità dei concetti⁵⁰.

La domanda senza risposta non va però intesa come una domanda che non ha avuto ancora una risposta persuasiva, che in futuro potrebbe anche presentarsi. Il discorso di Jonas

citazione è ripresa dalla traduzione di un testo inedito, conservato all'interno del *Nachlass* di Jonas, presso il «Philosophisches Archiv» dell'Università di Konstanz. Il dattiloscritto ha come titolo *The Unanswered Question. Some Thoughts on Science, Atheism and the Notion of God*, e costituisce il testo di una conferenza tenuta il 5 marzo 1970 alla Columbia University nell'ambito di una serie di iniziative sulla filosofia del giudaismo.

48 Cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1929; tr. it., *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981. Sul rapporto Kant-Heidegger si veda la pregevole ricostruzione operata da P. Rebernik, *Heidegger interprete di Kant. Finitezza e fondazione della metafisica*, ETS, Pisa 2007.

49 H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, cit., p. 19.

50 Ivi, p. 20.

presuppone, kantianamente, ma anche heideggerianamente, una sorta di sconnesione tra il piano della domanda e quello della risposta, nel senso che una risposta esplicativa verificabile e constatabile non può esserci, ma questo non comporta l'esclusione di ogni forma di risposta. La risposta sarà sempre una "congettura" che, se anche non può costringere la ragione all'assenso, riesce ad offrire a quest'ultima la spiegazione più plausibile.

La teologia speculativa di Jonas chiama dunque in causa varie coordinate, di natura anche molto eterogenea, tra le quali talvolta non è facile cogliere le connessioni, fino al punto da offrire argomenti a chi lo critica per non avere sulla questione una posizione univoca. Queste coordinate, da cui si può tentare di cogliere il significato e le implicazioni della sua teologia razionale, possono essere sintetizzate in tre ordini: storico, logico-epistemologico e religioso.

La prima coordinata è costituita dalla messa in questione dei principi metodologici e cognitivi che fanno da trama connettiva dell'idea moderna di scienza. La scienza moderna, riducendo la visione cosmologica alla concezione di un puro matematismo naturalistico, avrebbe prodotto nell'uomo quella metamorfosi cognitiva che Weber ha chiamato il "disincanto del mondo" (*Entzauberung der Welt*). Privato di ogni significato che trascenda la sua rappresentazione geometrico-matematica, il mondo viene visto esclusivamente come spazio sperimentale per quel "Prometeo scatenato" che rappresenta, secondo Jonas, il risvolto antropologico del dualismo e del nichilismo moderni.

Attraverso il disincanto del reale operato da una moderna scienza naturale che non lascia alcuno spazio al profondo rispetto di fronte al mistero cosmico, si è prodotto un vuoto metafisico cui l'etica filosofica contemporanea non ha contrapposto nulla⁵¹.

L'affermazione della scienza moderna galileiana, che rappresenta un innegabile progresso cognitivo e pratico, avrebbe avuto dunque come conseguenza l'avvicinamento dell'uomo a un pericoloso crinale. La scienza moderna produce infatti un capovolgimento teleologico: il fine primario dell'uomo, costituito dalla vita e dal mondo dei valori qualitativi, finisce per essere funzionale al mondo della materia quantificabile e rappresentabile nel linguaggio della matematica, con un evidente e pericoloso rovesciamento del primario (qualità) in secondario (quantità) e viceversa. Da questo punto di vista, per poter parlare legittimamente di Dio, occorre dunque recuperare una concezione del sapere che non sia riconducibile esclusivamente ai presupposti della scienza moderna.

Oltre a questa coordinata di natura storico-culturale, vi è la coordinata che potremmo definire di tipo logico-epistemologico. Riprendendo il discorso appena fatto sui limiti della idea moderna di scienza, Jonas prospetta, tramite i presupposti ontologici che operano nella biologia filosofica, il recupero del valore cognitivo dell'idea di trascendenza. Tale nozione, in Jonas, svolge un ruolo molto articolato e complesso in quanto rappresenta una categoria indispensabile alla comprensione dello stesso dinamismo della vita organica. Lo sviluppo dell'organismo non è forse costituito da una continua dinamica di trascendimento? E la libertà non rappresenta un continuo trascendimento delle condizioni oggettive di

51 Ch. Wiese, *Contro la disperazione e l'angoscia di fronte al mondo*, in «Paradigmi», 2004, XXII, n. 66, p. 297.

necessità? Tale trascendimento, dagli esiti aperti anche a soluzioni inedite, presuppone una caratterizzazione più ampia possibile della nozione di trascendenza, fino a implicare, almeno come ipotesi razionalmente plausibile, l'esistenza stessa del Trascendente.

La soggettività o interiorità è un dato ontologico essenziale nell'essere, non solo a motivo della sua irriducibile qualità propria, senza la cui considerazione il catalogo dell'essere sarebbe semplicemente incompleto, ma ancor più perché l'annunciarsi in essa di interesse, scopo, fine, tensione, desiderio – in breve «volontà» e «valore» – riapre interamente la questione della teleologia, che a partire dal reperto meramente fisico sembrava già definitivamente decisa a favore dell'assenza di scelta di cause efficienti⁵².

Jonas, nelle parole conclusive del brano appena citato, introduce la questione delle cause efficienti per trovare una spiegazione al mondo della libertà, dal momento che il mondo della necessità naturale potrebbe anche spiegarsi diversamente, ossia come un processo di semplice evoluzione interna della materia. Aprendo la questione della causa efficiente di un processo, che va dalla materia alla vita e da questa allo spirito, egli apre a pieno diritto la questione della creazione, problema estraneo alla filosofia greca e tipico invece della tradizione ebraica. Quanto tale nozione ha di filosofico-razionale, e quanto di propriamente religioso? Jonas pensa di arrivare ad una nozione razionale dell'idea di creazione. Egli ritiene infatti che l'evoluzione, intesa come generazione di forme, non riesca a dar conto del "salto" ontologico che esiste nel passaggio da una forma all'altra, in particolare nel salto dalla materia alla vita e da questa allo spirito. Egli tenta dunque, a questo riguardo, attraverso un percorso filosofico originale ma non sempre coerente e persuasivo, di mettere assieme le teorie dell'evoluzione con l'antica dottrina della creazione.

Vi è infine un ultimo aspetto da tener presente nel pensiero di Jonas, connesso direttamente alla questione dell'idea di creazione. Si tratta della sua identità ebraica e della sua appartenenza all'ebraismo. Con questo non intendo entrare nel mondo delle sue convinzioni religiose personali, chiamando in causa un aspetto che riguarda la religiosità di tipo confessionale. Mi riferisco, in questo caso, all'ebraismo inteso nei suoi aspetti culturali e filosofici. Lo stesso Jonas legittima questo tipo di interpretazione. Mettendo a confronto l'ebraismo, inteso appunto non come fede religiosa in senso specifico, ma come un insieme di tradizioni etiche e culturali, con la situazione del nichilismo contemporaneo, Jonas legittima la ricerca di una chiave di lettura del suo pensiero considerato anche nella sua identità ebraica.

È interessante che Jonas – scrive Christian Wiese, docente di cultura ebraica all'Università di Erfurt – in un discorso degli anni Settanta tenuto di fronte a Ebrei americani abbia rivestito le sue prospettive etiche con il linguaggio della tradizione ebraica che egli percepisce come assolutamente opposto al nichilismo moderno⁵³.

Nel discorso a cui accenna Christian Wiese, Jonas si spinse fino a rivolgere un appello all'ebraismo perché non taccia di fronte alla perdita del senso di finitezza creaturale

52 H. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung*, cit., p. 15.

53 Ch. Wiese, *Contro la disperazione e l'angoscia di fronte al mondo*, cit., p. 296.

che espone l'uomo alla duplice e speculare sindrome della cultura contemporanea: lo scatenamento prometeico della civiltà tecnologica, con il primato del fare sull'essere, e il vuoto etico dell'uomo moderno, che quest'ultimo compensa attribuendosi abusivamente il ruolo di "creatore di nuovi mondi"⁵⁴.

In conclusione, sullo sfondo della filosofia della natura di Jonas si intravede una teologia non sistematica ma in ogni caso influente, soprattutto attraverso l'idea di creazione, che fa da "congetturato" orizzonte di senso alle sue concezioni biologiche. Se dobbiamo riconoscere, con Ricœur, che la filosofia nasce dalla non-filosofia, mi sembra che la posizione di Jonas prenda le mosse da un senso di stupore originario di fronte alla vita e ai suoi dinamismi creativi. Si tratta di quello stupore, che costituisce la motivazione di ogni sapere, e che faceva dire a Dante, attraverso alcuni versi la cui bellezza poetica sottende fondamentali contenuti cognitivi: «non v'accorgete voi che noi siam vermi/nati a formar l'angelica farfalla/che vola a la giustizia senza schermi?»⁵⁵. La teologia speculativa di Jonas rappresenterebbe, in questo caso, l'apertura della sua ontologia verso l'alto, ossia verso il mondo della Trascendenza, come verso il basso, per un processo analogo, l'ontologia rappresentava l'orizzonte di senso della biologia e dello studio del mondo organico.

54 Cfr. H. Jonas, *Aktuelle ethische Probleme aus jüdischer Sicht*, in «Scheidewege», 1994/95, XXIV, pp. 3-15. Alla luce dell'idea di creazione, Jonas apre anche un'interessante prospettiva sull'uomo immagine e creatore di immagini. Egli intende con questo porre al riparo l'uomo dall'idea di essere un creatore assoluto di immagini, dimenticando appunto di essere a sua volta immagine. Si veda a questo riguardo H. Jonas, *Homo Pictor und die differentia des Menschen*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 1961, 15, ripubblicato in Id., *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre von Menschen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1963; tr. it. in Id., *Organismo e libertà*, cit., pp. 204-223.

55 Dante, *Purgatorio*, X, 124-126.

Maria Teresa Pansera

NATURA E CULTURA IN ARNOLD GEHLEN

*La cultura è pertanto la “seconda natura” –
vale a dire: la natura umana,
dall’uomo elaborata autonomamente,
entro la quale egli solo può vivere;
e la cultura “innaturale” è il prodotto
di un essere unico al mondo,
lui stesso “innaturale”,
costruito cioè in opposizione all’animale.*

Arnold Gehlen, L’uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo

1. Uomo e animale: quale differenza?

Il tema della differenza tra uomo e animale rappresenta uno dei nodi cruciali affrontati dal pensiero filosofico sin dall’antichità. L’umanità ha sempre identificato nell’“anima” o in un “principio spirituale” l’elemento distintivo che la caratterizzava rispetto a tutti gli altri esseri viventi. Questi termini si sono prestati a innumerevoli equivoci finché Nietzsche non individua alla sua origine quell’incompiutezza che fa dell’uomo «l’animale non ancora stabilizzato»¹. In questa mancata stabilizzazione, in questa costituzione organicamente carente si può rintracciare il senso di ciò che è stato chiamato “anima”, termine in cui si connettono strettamente tra loro sia l’espressione culturale, sia l’insufficienza biologica.

L’uomo, infatti, dispone soltanto di imprecise pulsioni e manca di quegli istinti altamente specializzati che garantiscono ad ogni specie animale la propria sopravvivenza. A causa di questa carenza è costretto per sopravvivere a costruirsi quel complesso di artifici capaci di supplire all’insufficienza di quei codici naturali che gli istinti rappresentano per gli animali. Già Platone nel *Protagora* ricorda che quando gli dei modellarono i diversi esseri viventi dettero mandato ad Epimeteo e a suo fratello Prometeo di dotarli tutti quanti dei mezzi per vincere la lotta per la sopravvivenza in modo che nessuna razza rischiasse l’estinzione.

[Epimeteo] dopo aver fornito ad ogni specie animale i mezzi per la conservazione della propria razza (*soterían tô ghénei porízon*), non essendo troppo sapiente, non si accorse di aver esaurito tutte le facoltà per gli animali: e a questo punto gli restava ancora la razza umana sprovvista di tutto, e non sapeva come rimediare. Mentre egli si trovava in questa

1 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell’avvenire*, in G. Colli/M. Montinari (a cura di), *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964-, 21 voll., vol. VI, 2, t. 62, p. 68.

situazione imbarazzante, Prometeo viene a vedere la distribuzione, e si accorge che tutte le razze degli altri animali erano convenientemente fornite di tutto, mentre l'uomo era ignudo, scalzo, scoperto e inerme. E ormai si avvicinava il giorno segnato dal destino in cui l'uomo doveva uscire dalla terra alla luce. Allora Prometeo in questa imbarazzante situazione, non sapendo quale mezzo di salvezza escogitare per l'uomo, ruba ad Efeso e ad Atena la loro sapienza tecnica (*éntechnous sophía*), insieme al fuoco (senza il fuoco era infatti impossibile acquisire e utilizzare quella sapienza), e la dona all'uomo².

Per Platone, dunque, l'uomo non può ricorrere per garantirsi la sopravvivenza ad un elaborato sistema di istinti innati, ma deve far conto solo sulla sua azione intelligente, sulla sua "sapienza tecnica". Questa argomentazione platonica è sostenuta anche dal pensiero cristiano e da quello illuminista. Tommaso D'Aquino, infatti, afferma che l'anima umana è predisposta ad accogliere l'universale in quanto è legata ad un corpo che non si può ritenere perfetto perché privo di quegli strumenti naturali di cui sono ricchi i corpi animali.

Questa privazione libera l'anima da valutazioni istintive determinate dalla natura in modo univoco, come accade agli animali (*determinatae extimationes naturales [...] sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata*), ed è a sua volta compensata in modo naturale dalla ragione e dalla mano che sono gli organi degli organi (*organa organorum*), con cui l'uomo può apprestare per sé strumenti di fogge infinite e per effetti infiniti (*instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus*)³.

Ed anche Kant riconosce all'essere umano da un lato la carenza istintuale e dall'altro l'autonomia della ragione nel ricavare tutto da se stessa.

La natura ha voluto che l'uomo traesse interamente da se stesso tutto ciò che va oltre l'organizzazione meccanica della sua esistenza animale e che non partecipasse di alcuna felicità o perfezione se non quella che egli si fosse procurato, libero dall'istinto, da se stesso, per mezzo della propria ragione. Infatti la natura non fa nulla di superfluo e non è prodiga nell'uso dei mezzi per i suoi fini. Che avesse dato all'uomo la ragione, e con ciò la libertà del volere che su di essa si fonda, era già un chiaro segno dei suoi propositi riguardo alla sua dotazione. Egli non doveva infatti essere guidato dall'istinto, o protetto e istruito grazie alla conoscenza innata; doveva invece ricavare tutto da sé. Il ritrovamento dei suoi mezzi di nutrizione, dei suoi vestiti, della sua sicurezza e difesa esterna (per cui la natura non gli aveva dato né le corna del toro, né gli artigli del leone, né i denti del cane, ma soltanto le mani), ogni diletto che può rendere piacevole la vita, anche la sua conoscenza e intelligenza, e persino la bontà del suo volere, dovevano essere interamente opera sua. Sembra che qui la natura si sia compiaciuta nell'essere massimamente parsimoniosa, e abbia limitato la sua dotazione animale ad una misura scarsa, appena sufficiente al supremo bisogno di un'esistenza ai suoi inizi: come se avesse voluto che l'uomo, quando si fosse sollevato dalla massima rozzezza alla massima abilità, alla perfezione interiore dell'atteggiamento di pensiero e con ciò (per quanto è possibile sulla Terra) alla felicità,

2 Platone, *Protagora*, 321a-322a.

3 Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, Parte I, quest. 76, art. 5, Editiones Paulinae, Roma 1963, pp. 358-359.

dovesse averne il merito esclusivo e ringraziare di tutto ciò solo se stesso⁴.

Ritroviamo quindi in Platone, Tommaso D'Aquino e in Kant tre importanti esponenti di quella tradizione filosofica che pone l'uomo in un rapporto di discontinuità rispetto all'animale, non per una differenza spirituale, identificata variamente come "anima", "coscienza", "spirito", ma per una "carenza istintuale" che non permette all'uomo di collocarsi in un ambiente a lui destinato dove intraprendere, guidato da istinti e adattamenti innati, un'esistenza protetta e salvaguardata da garanzie proprie della specie di appartenenza. Si era così avvertita l'impossibilità di pensare l'uomo a partire dall'animale, tuttavia questa differenza non è servita a rivedere il presupposto di partenza, ma ha soltanto evidenziato la superiorità dell'uomo rispetto all'animale, privo di ragione e quindi incapace di linguaggio e di pensiero astratto. La differenza fu quindi posta esclusivamente nell'anima, costretta nel corpo come in una prigione e nessuno studio si occupò di quest'ultimo che è, per carenza, assolutamente incomparabile con quello animale.

2. *L'essere carente e l'apertura al mondo*

Fin dalla nascita è infatti evidente la carenza biologica del corpo umano rispetto alle altre forme di esistenza che si trovano in natura. Il neonato umano può essere considerato come «un parto prematuro normalizzato, tipicizzato» (Portmann) e il suo primo anno di vita come un «anno embrionale extra-uterino», mentre l'animale in poco tempo è in grado di esercitare da solo tutte le funzioni necessarie alla sopravvivenza. Dunque l'uomo, come sostiene Arnold Gehlen, appare organicamente carente, caratterizzato da primitivismi, mancanza di adattamenti, assenza di specializzazioni. Considerato dal punto di vista morfologico all'interno del mondo animale egli rappresenta, per così dire, un «problema biologico particolare» (*ein biologisches Sonderproblem*). Privo di strumenti e armi naturali, sprovvisto di rivestimento pilifero, incompiuto nella sua dotazione anatomico-funzionale, rappresenta, per così dire, un *monstrum* biologico.

Dal punto di vista morfologico – a differenza di tutti i mammiferi superiori – l'uomo è determinato in linea fondamentale da una serie di *carenze*, le quali di volta in volta vanno definite nel senso biologico di inadattamenti, non specializzazioni, primitivismi, cioè di carenze di sviluppo: e dunque in senso essenzialmente negativo. Manca in lui il rivestimento pilifero e pertanto la protezione naturale dalle intemperie; egli è privo di organi difensivi naturali, ma anche di una struttura somatica atta alla fuga; quanto a acutezza di sensi è superato dalla maggior parte degli animali e, in una misura che è addirittura un pericolo per la vita, difetta di istinti autentici; durante la primissima infanzia e l'intera infanzia ha necessità di protezione per un tempo incomparabilmente protratto. In altre parole: in condizioni *naturali*, originarie, trovandosi, lui terribile, in mezzo a animali valentissimi nella fuga e ai predatori più pericolosi, l'uomo sarebbe già da gran tempo eliminato dalla

4 I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* [1784], in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 31-32.

faccia della terra⁵.

L'essere umano risulta, quindi, biologicamente inadatto all'ambiente, in quanto la sua dotazione organico-istintuale è "primitiva", "incompiuta", "non specializzata". Inoltre, poiché non dispone di meccanismi selettivi che entrano automaticamente in funzione secondo le circostanze, è esposto ad una "profusione di stimoli" da cui sono esonerati gli animali, sensibili soltanto a quegli stimoli che corrispondono ai loro istinti specializzati. Ma a questa concezione dell'uomo come essere carente, che ce lo presenta in maniera negativa come "un errore della natura" o come "la negazione della finalità naturale", segue il riconoscimento positivo che, nonostante tutte le sue carenze, primitivismi e inadeguatezze, l'uomo è riuscito a sopravvivere, adattandosi all'ambiente: privo di un suo *habitat* specifico, ha fatto di qualsiasi ambiente il suo ambiente.

L'"apertura al mondo" (*Welt-offenheit*) è il tratto specifico dell'essere umano, che segna la differenza rispetto alla rigidità dell'animale nel quale la specializzazione dell'istinto preclude l'esperienza del mondo. Gehlen caratterizza l'uomo come colui che non ha un "ambiente", ma ha il "mondo"⁶. Essendo, infatti, privo di organi specializzati, non è legato ad un determinato *habitat*, ma può sopravvivere nelle più diverse condizioni grazie alla «sua attività *previsionale*, pianificata e collettiva, che gli permette di preparare tecniche e mezzi della sua esistenza attraverso una trasformazione attiva e previsionale di ogni genere di costellazione di condizioni naturali»⁷.

Quindi «l'uomo non vive in un rapporto di adattamento organico o istintivo a queste o a quelle condizioni esterne determinate» ma compie «un'attività intelligente e pianificante, che gli consente di ricavare, da *ogni e qualsiasi* costellazione di condizioni naturali, *modificandole*, delle tecniche e degli strumenti per la sua esistenza. Perciò lo vediamo vivere "dappertutto", a differenza di tutti gli animali specializzati, i cui *habitat* sono geograficamente ben circoscritti»⁸. L'uomo si pone in tal modo come un "novello Prometeo"⁹, in quanto dotato di intraprendenza e spirito di iniziativa, grazie ai quali è riuscito a compensare le sue carenze organiche e a sopravvivere in ogni tipo di ambiente. In definitiva, è stato in grado di dominare la natura in virtù della sua attività creatrice di cultura, della sua capacità di costruirsi un ambiente artificiale.

Anche Herder¹⁰ aveva sottolineato la sprovvedutezza biologica dell'uomo ed era stato il primo a coglierne l'aspetto prometeico, così che quello che poteva apparire come l'essere più debole risultava in realtà l'unico capace di dominare la natura. Il merito di Herder non sta solo nell'aver messo in luce sia le lacune e le manchevolezze biologiche dell'uomo, sia il suo non essere legato ad un ambiente determinato, ovvero la sua "apertura al mondo", ma

5 A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 60.

6 Ivi, p. 108.

7 A. Gehlen, *Un'immagine dell'uomo*, in Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli 1990, p. 87.

8 A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 108.

9 A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, il Mulino, Bologna 1987, p. 65.

10 Cfr. J.G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (a cura di V. Verra), Zanichelli, Bologna 1971, II edizione Laterza, Bari-Roma 1992; Id., *Saggio sull'origine del linguaggio*, SES, Roma-Mazara del Vallo, 1954.

anche quello di aver posto il conseguente problema del “risarcimento” (*Schadloshaltung*). L’uomo è in grado di compensare al sua carenza biologica per mezzo della sua capacità razionale. Il linguaggio, la ragione, la riflessione, in sostanza tutta la sua attività creatrice di cultura, costituiscono il “risarcimento” per la sua iniziale deficienza fisiologica e gli permettono di superarla tanto ampiamente da divenire l’unico essere in grado di dominare la natura, piegandola alle sue esigenze.

Nell’affrontare questa complessa attività che lo vede impegnato con tutte le sue risorse, l’uomo dispone di un processo adattativo che si fonda su un particolare ed efficace meccanismo: l’“esonero”. Alla concezione dell’uomo come essere carente si collega, dunque, quella del necessario alleggerimento ed esonero (*Ent-lastung*) dell’azione umana dagli “oneri” (*Lasten*) che le derivano dalla sua costituzione “aperta al mondo”, dall’essere potenzialmente disponibile a una grande varietà di risposte. Di fronte al bombardamento degli stimoli, l’uomo ha la capacità di “prendere le distanze” da essi, di non reagire con quei comportamenti istintivi, immediati e automatici, propri degli animali; ed è questo allontanamento dal proprio ambiente fisico, che gli consente, grazie alla sua “plasticità”¹¹, (*Plastizität*) ossia ad una polivalente capacità di adattamento, di progettare e orientare l’azione, di fornire prestazioni motorie, sensoriali e intellettive adatte allo scopo. L’uomo ha bisogno di affrancarsi dalla massa di stimoli inadatti e non selezionati che pretenderebbero di sommergerlo, per crearsi un proprio mondo percettivo e un conseguente progetto motorio: è necessario, quindi, che tra l’uomo e il mondo si stabilisca una distanza sempre più ampia.

La ricca e multiforme costellazione di risposte adattative, cioè, in ultima analisi, la creazione di un ambiente culturale, dipende dalla capacità dell’uomo di servirsi del “principio dell’esonero”, ovvero di instaurare abitudini comportamentali che esonerino dal fare continuamente e ripetutamente tutte le scelte di risposta agli stimoli e, di conseguenza, liberino energie per prestazioni superiori.

*Tutte le funzioni superiori dell’uomo, in ogni campo della vita intellettuale e morale, ma anche in quello dell’affinamento motorio e operativo, sono pertanto sviluppate grazie al fatto che il costituirsi di stabili e basilari abitudini di fondo esonera l’energia in esse originariamente impiegata per le motivazioni, i tentativi, il controllo, liberandola per prestazioni di specie superiore*¹².

La condotta umana è particolarmente varia e polivalente, ha un elevato grado di potenzialità, è un puro “saper fare”, una mera “allusione”. Allora, quanto più la sfera rappresentativa si amplia e si dilata, tanto più è necessario rendere abituale una parte del comportamento, in modo da liberare la vita quotidiana da una molteplicità di sovraccarichi emotivi, mnestici, gestuali e riflessivi.

In questo senso esonero significa che la costituzione di un centro di gravità nel

11 «Plasticità significa: da un ventaglio non ancora operante di possibilità occorre far risaltare, mediante l’autoattività nel maneggio delle cose, una scelta e costruire un variabile ordine di conduzione» (A. Gehlen, *L’uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit. p. 200).

12 Ivi, p. 93.

comportamento umano compete sempre più alle funzioni “superiori”, a quelle cioè che meno richiedono fatica e che soltanto alludono; dunque alle funzioni coscienti o spirituali. Ne viene che questo concetto è addirittura un concetto chiave dell’antropologia: esso ci insegna a vedere le massime prestazioni dell’uomo nella connessione con la sua natura fisica e con le condizioni elementari della sua vita¹³.

Apertura al mondo, plasticità nell’adattamento ed esonero fanno dell’uomo un essere che è compito a se stesso, che «non tanto vive quanto dirige la propria vita»¹⁴, nel senso che la sua esistenza dipende da come egli sarà in grado di costruirselo, raggiungendo culturalmente, attraverso procedimenti di selezione e di stabilizzazione, quella sicurezza che l’animale, grazie all’istinto, possiede per natura. Rispetto alla specificità dell’istinto animale, direttamente finalizzato alle necessità della sopravvivenza, l’uomo sembra inserirsi con difficoltà in un’ipotesi evolutiva. In lui si verifica, come sostiene Gehlen, un’inversione (*Verkehrung*), un rovesciamento (*Umschlagen*), un’involuzione (*Rückbildung*), poiché la sua sopravvivenza non è dovuta né a una più sofisticata strutturazione istintuale, né a una migliore specializzazione degli organi e al conseguente affinamento delle funzioni, ma piuttosto ad una diversa modalità di relazionarsi al mondo, determinata non dalla reazione del corpo al mondo (reattività), ma dall’azione del corpo sul mondo (attività)¹⁵.

3. La “non-specializzazione” e l’improbabilità della teoria dell’evoluzione

Nel prendere in esame l’uomo così come appare ad una prima analisi, Gehlen individua quella che, a suo avviso è la peculiarità che lo caratterizza e differenzia da tutti gli altri esseri viventi: la mancanza di organi altamente specializzati, cioè particolarmente adatti ad un determinato tipo di compito e di ambiente.

Secondo le linee di tendenza proprie dell’evoluzione naturale, tutti gli organismi viventi dovrebbero raggiungere sempre più sofisticati livelli di specializzazione organica per utilizzare al meglio le possibilità dell’ambiente in cui si trovano a vivere e al quale cercano di adattarsi. Sia le vette dei monti più alti che gli abissi dei mari più profondi, sia il sottobosco delle foreste tropicali che i licheni delle gelide tundre, sono diventati l’ambiente adatto per quegli animali che si sono specializzati a vivere in esso.

L’uomo invece, dal punto di vista morfologico, si può dire non abbia specializzazioni. Egli consta di una serie di non specializzazioni che sotto il profilo dell’evoluzione biologica appaiono primitivismi: la sua dentatura, ad esempio, ha una continuità primitiva e una indeterminatezza di struttura che non le consente di essere né una dentatura da erbivoro, né una dentatura da carnivoro, cioè da animale predatore. Rispetto alle grandi scimmie, che sono arboricoli ad alta specializzazione dotati di braccia ipersviluppate atte all’arrampicata, di piedi prensili, di vello e di possenti canini, l’uomo è, in quanto essere naturale irrimediabilmente inadeguato. Egli è di una sprovvedutezza biologica unica,

13 Ivi, p. 92.

14 Ivi, p. 43.

15 Cfr. U. Galimberti, *Psiche e techne. L’uomo nell’era della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 183.

e si rivale di queste carenze soltanto grazie alla sua *capacità di lavoro* ovvero alle sue doti per l'azione, grazie cioè alle mani e all'intelligenza; proprio per questo, egli è eretto, "circospetto osservatore", con le mani libere¹⁶.

"Primitive", "non specializzate", "originarie: con questi termini, dunque, Gehlen definisce le caratteristiche organiche dell'uomo, che lo individuano dal punto di vista biologico e lo fanno apparire un passo indietro rispetto alle scimmie antropoidi. Mentre, per specializzazione, egli intende l'affinamento di talune funzioni legate a determinati organi, che così si rafforzano e si strutturano meglio, parallelamente considera come involuzione la inutilità e non produttività di altri organi, con la conseguente e definitiva perdita delle funzioni ad essi collegate. Le specializzazioni raggiunte divengono poi irreversibili e costituiscono la meta evolutiva comune a tutti gli individui di un certo gruppo. Per esempio, tutte le scimmie antropoidi, scimpanzé orango, gorilla, gibbono, raggiungono lo stesso livello evolutivo di specializzazione. L'uomo, invece, pur sembrando appartenere allo stesso gruppo tassonomico, è caratterizzato da organi non specializzati, ancora embrionali o di tipo arcaico.

Sorge così il problema di come sia possibile, o meglio se sia ancora concepibile, collegare la tesi della non specializzazione dell'uomo con le teorie evoluzionistiche.

In ogni tipo di considerazione che, *direttamente* e senza avanzare alcuna *ipotesi supplementare* in rapporto a questa questione, derivi l'uomo da un animale, ci si trova di fronte a una difficoltà insormontabile per quanto concerne la spiccata non-specializzazione degli organi umani: alla difficoltà per cui si dovrebbero far derivare stadi primitivi da stadi progressivi. Le grandi scimmie, che in primo luogo entrano in discussione per una derivazione siffatta, hanno una specializzazione di grado addirittura straordinario. È questa la difficoltà fondamentale della teoria evoluzionistica quando si applica all'uomo, non essendovi, d'altra parte, alcun dubbio sulla parentela assai prossima di uomo e scimmia¹⁷.

Ci troviamo, dunque, di fronte a una sorta di contraddizione: da un lato, non possiamo disconoscere la stretta parentela tra l'uomo e le scimmie antropoidi; dall'altro, non possiamo interpretare questa parentela come una "derivazione" dell'uomo dalla scimmia, poiché la non-specializzazione dei suoi organi ci impedisce di porlo su un gradino più evoluto della stessa linea filogenetica.

La soluzione adottata da Gehlen per superare questa apparente antinomia si discosta dalla teoria evoluzionistica "classica". Il nostro Autore suppone infatti che, a un certo stadio dell'evoluzione della specie, si siano diramati due tronconi indipendenti: uno che porta alle scimmie antropoidi seguendo la legge della specializzazione degli organi e delle funzioni in relazione alle condizioni ambientali; l'altro che conduce direttamente all'uomo attraverso una via che conserva il carattere "primitivo", "arcaico", "non-specializzato" degli organi e delle funzioni, ma che sviluppa enormemente le facoltà psichiche e finisce in tal modo per consentire ugualmente un adattamento all'ambiente, o meglio a molteplici ambienti. Questa ipotesi gli permette sia di ribadire una certa parentela tra le scimmie antropoidi e

16 A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit. p. 60.

17 Ivi, p. 116.

l'uomo, sia di differenziarlo nettamente da esse, di non considerarlo un loro discendente e di riservargli uno "speciale" posto nel mondo, come a una creatura unica e incomparabile rispetto a tutte le altre¹⁸. Nel confutare la tesi classica della teoria darwiniana Gehlen cerca di appoggiarsi alle teorie di alcuni biologi del suo tempo¹⁹e, in particolare, nel rifiutare la teoria che fa derivare l'uomo da una scimmia antropoide adduce diverse motivazioni.

In primo luogo, l'uomo con la sua scarsa dotazione di organi specializzati e di automatismi funzionali contraddice la tendenza classica dell'evoluzione a "creare" sempre maggiore specializzazione. La caratteristica dell'uomo è la "plasticità", la flessibilità, la capacità di assumere comportamenti differenziati secondo le circostanze. L'organo proprio della plasticità è il cervello; vi sarebbe cioè una corrispondenza tra un cervello, strutturato per organi non specializzati, e organi "arcaici", adatti a un cervello con circuiti neuronici "aperti". La selezione naturale, invece, spingerebbe a organizzazioni neuroniche rigide per risposte comportamentali determinate.

In secondo luogo, per confermare la teoria classica dell'evoluzione sarebbe necessario trovare un "anello intermedio" tra l'uomo e la scimmia, ossia un essere dotato di caratteristiche sia umane che animali. Appare, però, estremamente difficile, se non impossibile, delineare i tratti schematici di un antropoide del genere, da cui l'uomo possa essere derivato per evoluzione diretta.

In terzo luogo, Gehlen non riesce a spiegarsi come la prolungata e inerme giovinezza dell'uomo possa aver costituito un vantaggio, e quindi una evoluzione rispetto alle scimmie, nella lotta per l'esistenza.

Infine, d'accordo con il "principio del ritardamento" dell'anatomico Bolk, gli sembra che l'uomo conservi nella maturità gran parte dei "caratteri fetali", cioè delle caratteristiche proprie del feto che non si sono trasformate durante lo sviluppo ontogenetico, come avviene per gli animali. E anche questo aspetto non sembra costituire un fattore evolutivo nei confronti dei primati, ma, semmai, avvalora l'ipotesi di un'evoluzione separata, che parte da speciali "forme fetali" dalle quali l'uomo ha derivato la singolare calotta cranica, la primitività della dentatura e molti altri caratteri.

Molte di queste obiezioni sono condotte da Gehlen riprendendo osservazioni, analisi e differenziazioni messe in luce da zoologi, anatomisti e biologi del suo tempo, quali Adolf Portmann, Lodewijk (Louis) Bolk, Jan Versluys e Otto Schindewolf in opposizione alla visione evolucionistica classica, secondo la quale l'uomo discenderebbe in linea diretta da grandi scimmie già specializzate.

18 Ivi, pp. 116-117.

19 Cfr. L. Bolk, *Ontologische Studien*, 3 voll., Asher, Amsterdam 1919; Id., *Die Entstehung des Menschenkinnes. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Unterkiefers*, Asher, Amsterdam 1924; Id., *Das Problem der Menschenwerdung*, G. Fischer, Jena 1926; tr. it. di R. Bonito Oliva, *Il problema dell'ominazione*, DeriveApprodi, Roma 2006; J. Versluys, *Hirngröße und hormonales Geschehen bei der Menschenwerdung*, Maudrich, Wien 1937; A. Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, riedito da B. Schwabe, Basel 1944, riedito da Burgdorf-Verlag, Göttingen 2000; Id., *Biologie und Geist*, Rhein-Verlag, Zürich 1956, riedito da Herder, Freiburg 1963; Id., *Probleme des Lebens. Eine Einführung in die Biologie*, Reinhart, Basel 1959; Id., *Aufbruch der Lebensforschung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1965; tr. it., *Le forme viventi*, Adelphi, Milano, 1989².

3.1. Portmann e la tipicizzazione della prematurità

La lunga infanzia dell'uomo era stata posta in evidenza dallo zoologo Portmann, il quale nelle sue ricerche ha spiegato in termini ontogenetici la particolare posizione dell'uomo. I mammiferi inferiori, come molti insettivori, roditori e mustelidi, sono animali la cui costituzione fisica è poco sviluppata e con un relativamente basso sviluppo cerebrale. La loro gravidanza è breve, partoriscono molti piccoli, i quali sono "nidicoli" (*Nesthocker*) inetti e nudi e con gli organi di senso ancora inattivi e dipendono dal calore esterno. I mammiferi superiori, ungulati, foche, balene, scimmie e proscimmie presentano un quadro contrario. Il numero dei piccoli è estremamente limitato, uno o due al massimo, e la gestazione è più lunga così che la loro configurazione appena nati assomiglia alla forma matura: sono i "nidifughi" (*Nestflüchter*). Tra i due estremi vi sono forme intermedie e l'uomo appartiene ad una di queste. Al momento della nascita il cervello del lattante pesa tre volte di più di quello di un antropoide appena nato, ugualmente maggiore è il peso complessivo del suo organismo, tuttavia l'uomo raggiunge solo dopo un anno di vita i caratteri propri della sua specie: l'andatura eretta e la capacità di comunicare attraverso il linguaggio.

Dopo un anno, l'uomo raggiunge il grado di formazione che un autentico mammifero corrispondente alla sua specie dovrebbe realizzare all'epoca della nascita. Se dunque questo stadio si formasse nel caso dell'uomo al modo dei mammiferi, la gravidanza umana dovrebbe essere di un anno più lunga di quanto non sia in realtà; dovrebbe essere pressappoco di ventun mesi²⁰.

Il neonato si presenta pertanto come una sorta di "fisiologico parto prematuro", ovvero come un "nidicolo secondario" (*sekundäre Nesthocker*), caso unico tra i vertebrati. Partendo da queste constatazioni, Portmann perviene ad una sua teoria sullo sviluppo umano. Dal punto di vista biologico e fisiologico, sembrerebbe che l'uomo debba permanere ancora per dodici mesi nel ventre materno, mentre in realtà trascorre oltre la metà del suo sviluppo embrionale fuori dall'utero; questa "primavera extrauterina"²¹ riveste un'importanza fondamentale in quanto si combinano in essa sia processi di maturazione fisiologica, che potrebbero tranquillamente aver luogo anche all'interno del seno materno, sia vissuti che derivano dal contatto con il mondo esterno e con le sue numerose occasioni di stimolo determinando così, «in una fitta interazione di accadimenti psichici e somatici»²², quei processi di maturazione tipicamente umani come la stazione eretta e gli strumenti motori e linguistici.

Anziché nelle condizioni valide per la generalità dei mammiferi, offerte dal corpo materno, nel caso dell'uomo i processi conformi alle leggi di natura si svolgono durante il primo anno di vita con presupposti che non conoscono l'eguale [...]. È proprio dell'uomo il vivere fuori del corpo materno le fasi decisive del suo comportamento e della formazione del suo

20 A. Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, cit. p. 45.

21 Ivi, p. 47.

22 Ivi, p. 81.

corpo in una fitta interazione di accadimenti psichici e somatici²³.

I nervi dell'uomo sono già al momento della nascita altamente sviluppati ed egli è già disposto verso quelle che saranno le conquiste del suo primo anno di vita: la posizione verticale, il linguaggio, l'azione. Anatomicamente, ontogeneticamente e fisiologicamente è predisposto allo sviluppo psicologico e al comportamento sociale e quindi l'essere umano non è legato all'ambiente come l'animale, ma deve costruirsi egli stesso il suo posto nel mondo. Il suo sviluppo somatico è abnormemente più lungo rispetto agli altri viventi, in quanto si completa verso il diciannovesimo anno. Il ritmo di crescita dell'uomo è anormalmente lento, e non soltanto per il prolungarsi eccessivo della prima infanzia, ma anche per il protrarsi della vita dopo la fine della funzione generativa. Anche in questo caso, si ha una netta differenza con la vita animale, che, di solito, con la fine della capacità generativa, giunge al termine, mentre la vita umana si protrae ancora per lunghi anni.

In conclusione Gehlen, considerando, in accordo con Portmann, l'uomo come un "nidicolo secondario", ritiene che egli sia aperto non solo alle cure materne, ma anche al contatto comunicativo con gli altri esseri umani e con gli stimoli derivanti dall'ambiente circostante, e che quindi l'elemento psico-sociale sia imprescindibile quanto quello biologico per lo sviluppo ontogenetico.

3.2. Bolk e il principio del "ritardamento"

La peculiarità dell'uomo di conservare parte dei caratteri propri del feto è stata posta in rilievo dall'anatomico olandese Lodewijk Bolk. Egli distingue, dal punto di vista morfologico, i caratteri "primari" da quelli "consecutivi" dell'organismo umano. La stazione eretta è dunque un fenomeno consecutivo, in quanto conseguenza della direzione assunta dallo sviluppo verso l'umanizzazione. Sono caratteri primari dell'uomo i seguenti: l'ortognatismo (cioè la collocazione della dentatura nella parte del cranio sottostante a quella in cui si trova il cervello), la glabrezza, la depigmentazione della cute, la forma dei padiglioni auricolari, il notevole peso del cervello e il conseguente ritardo nella saldatura delle suture craniche, la struttura della mano e del piede, la forma del bacino e la posizione in direzione ventrale dei genitali della femmina.

Tutti questi caratteri sono ritenuti "primitivismi di tipo particolare", in quanto si tratta di "stati o condizioni fetali divenuti permanenti", o meglio di «qualità o condizioni morfologiche che nel feto dei restanti primati sono transitorie, nell'uomo invece stabilizzate». Il "carattere fetale delle forme" è, quindi, ciò che individua la costituzione propria dell'uomo. Tale particolare struttura morfologica umana, che conserva parte dei caratteri propri del feto, è conseguenza, secondo Bolk, di un "ritardamento dello sviluppo", di un rallentamento della crescita controllata dal sistema endocrino, funzionale al raggiungimento della posizione eretta e dell'andatura su due gambe.

Sebbene l'organismo giunga nel suo complesso al termine del suo sviluppo, e la crescita sia

23 Ivi, pp. 79 e 81.

conclusa, questo o quel particolare carattere somatico non ha ancora raggiunto quel grado evolutivo che gli era proprio originariamente. In questi casi, tale carattere viene fissato a uno stato, come dire, incompiuto, e questa incompiutezza reca un carattere infantile [...] la conseguenza necessaria dell'azione del ritardamento è pertanto che il corpo umano assume in grado continuamente più intenso un carattere fetale²⁴.

L'effetto del ritardamento consisterebbe, quindi, nella conservazione, per il corpo umano, di caratteri fetali, che da transitori diventano permanenti anche in uno stadio ormai avanzato dello sviluppo.

L'essenziale della sua forma [dell'uomo] è il risultato di una fetalizzazione, l'essenziale del suo corso biologico la conseguenza di un ritardamento. Queste due proprietà si trovano in uno strettissimo nesso di causa ed effetto, poiché la fetalizzazione della forma è una necessaria conseguenza del ritardamento della formazione²⁵.

Attraverso la "legge del ritardamento", Gehlen riesce a spiegare la lentezza, biologicamente anormale, dello sviluppo dell'uomo, l'eccessivo protrarsi della sua infanzia, la durata straordinaria della sua vita, il lungo periodo di vecchiaia oltre il termine della capacità generativa. E ancora, tutte quelle caratteristiche umane che erano state indicate come non-specializzazioni, primitivismi, mancanza di sicurezza istintuale sono ora interpretate come «caratteri fetali permanenti». Tra questi ricordiamo: la perdita del rivestimento pilifero, la mancanza di ogni tipo di specializzazione per la cute umana (essa infatti non è dotata di pelliccia per proteggersi dal freddo, né di armi di difesa o di attacco come aculei, corna, zoccoli, né di peli sensitivi capaci di avvertire il pericolo) e la conservazione delle curvature dell'asse fetale del corpo. Nell'uomo perciò, sia nella zona cranica che in quella caudale, persistono le curvature tipiche del feto, mentre nelle scimmie antropoidi si verifica una crescita in avanti della parte che forma il muso (detta prognatismo) e si perde la curvatura della zona caudale; quest'ultima nel feto e nell'uomo ha una flessione concava, mentre nell'animale adulto si colloca in linea retta seguendo la direzione dell'asse del corpo (nell'animale, quindi, l'ano si trova nelle terga e l'apertura genitale della femmina è anch'essa in linea anale, mentre nell'uomo l'apertura anale e quella genitale sono in direzione ventrale).

Riferendosi alla teoria di Bolk, Gehlen può spiegare sia la somiglianza tra le scimmie antropoidi e l'uomo, sia la loro essenziale diversità, sia ancora la differenza tra gli antropoidi e gli altri mammiferi.

Collocando qui il processo dell'ominazione, Bolk si lascia alle spalle tutte le teorie fondate sull'adattamento e tutte le teorie "riduzionistiche". La somiglianza straordinaria e incontestabile, sia pure destinata a sparire in seguito, – addirittura nella tendenza alla stazione eretta – tra giovani antropoidi e l'uomo significherebbe, inoltre, che già negli antropoidi opera un certo processo di fetalizzazione ovvero un certo grado di ritardamento,

24 L. Bolk, *Vergleichende Untersuchungen an einem Fetus eines Gorilla und eines Schimpansen*, in «Zeitschrift für Anatomie und Entwicklungs-Geschichte», 1926, n. 81, p. 23.

25 *Ibidem*.

laddove però la scimmia perde molto rapidamente i suoi tratti fetali che ancora perdurano per un certo periodo dopo la nascita, mentre l'uomo li conserva. Ciò vorrebbe dire che il processo dell'ominazione ha luogo, a dir così, due volte, per accenni nei primati e definitivamente nell'uomo²⁶.

La teoria di Bolk viene quindi usata da Gehlen per convalidare la sua idea dell'uomo che, pur avendo una stretta parentela con le scimmie antropoidi, con le quali ha in comune un lontanissimo antenato, segue però una linea evolutiva assolutamente unica e personale, un "ramo speciale" di impronta ominide, attraverso cui raggiunge il suo attuale, unico e peculiare posto nel mondo.

3.3. La teoria di Bolk-Versluys

Gli studi di Bolk furono collegati da Versluys con le ricerche svolte dal biologo Dubois sui processi di "cefalizzazione" (cioè sul rapporto tra volume dell'encefalo e massa corporea). Queste ricerche avevano mostrato come lo sviluppo della massa cerebrale avesse seguito nell'uomo un ritmo assolutamente eccezionale, non paragonabile a quello di alcun animale, e come a tale processo di aumento delle cellule nervose fosse strettamente legata la produzione di ormoni e la loro modulazione, alla quale era a sua volta connesso lo sviluppo del feto umano e, quindi, il ritardo nella crescita e gli altri caratteri peculiari, come la scarsa pelosità del corpo e la tarda maturità sessuale.

Gehlen si riallaccia alla teoria di Bolk-Versluys per trovare sostegno alla sua ipotesi di un'evoluzione separata per l'essere umano. Tale teoria mostrava, infatti, che l'eccezionale sviluppo cerebrale dell'uomo, le sue caratteristiche organiche di tipo fetale e il suo sviluppo biologico estremamente ritardato non rappresentano un vantaggio nella "lotta per l'esistenza" e quindi non erano dovute a un processo di "selezione naturale". Queste trasformazioni non sarebbero servite a raggiungere un miglior livello di adattamento, ma, al contrario, avrebbero escluso l'uomo da tutte le condizioni di vita naturale. Esse, perciò, non possono essere interpretate che come caratteri di una differente linea filogenetica, per la quale finiscono con il risultare vantaggiose, spingendo l'essere umano verso un tipo di vita completamente nuovo da svolgersi in un ambiente non più "naturale", ma "culturale".

La teoria di Bolk-Versluys, inoltre, caratterizzando l'uomo per un elevato sviluppo della massa cerebrale, rendeva disponibile un organo adatto a guidare comportamenti "operativi".

Il cervello è precisamente quell'organo che rende inutile ogni perfezionamento organico specializzato, dunque "tagliato" su determinati fattori ambientali, e pertanto, dal punto di vista, l'unico adottabile, del comportamento, è l'organo della plasticità, variabilità e convertibilità; ma, si badi, soltanto in connessione con l'intera, incomparabile *physis* umana, con il suo essere esposta, mobile, aperta agli stimoli, eccetera, soltanto in connessione con la non-specializzazione che le è propria, la quale probabilmente è dovuta all'influsso ormonico del cervello tanto quanto essa sola, inversamente, lo rende possibile e può

26 A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 143.

reggerlo. Con l'ominazione, la lotta per l'esistenza ha preso appunto le mosse in generale al di là del circuito del divorare e dell'essere divorati, dell'adattamento e dell'evoluzione mancata, è cioè cominciata la lotta per i fondamenti della vita, per la possibilità di vivere ancora domani²⁷.

Dunque, mentre negli animali, in cui domina l'istinto, il cervello è programmato in modo rigido, nell'uomo, in cui domina l'indeterminatezza, la plasticità, la flessibilità, il cervello è programmato dall'apprendimento, ossia dalle influenze di quell'ambiente non più "naturale", ma "culturale", in cui l'uomo ha scelto di stabilire la propria esistenza. E per un apprendimento di questo tipo c'è bisogno di un cervello "più pesante".

3.4. *Schindewolf e la "proterogenesi"*

Per avvalorare la sua ipotesi evolutiva, che gli permette di rendere ragione dell'"unicità", della "particolarità" e dell'"eccezionalità" dell'ente biologico "uomo" nell'ambito della storia naturale, Gehlen si avvale non solo dell'ipotesi del "ritardamento", sostenuta da Bolk, ma anche di quella della "proterogenesi", formulata da Otto Schindewolf²⁸. Secondo questo autore, l'evoluzione umana ha un andamento "progressivo", nel senso di una "migrazione" o "persistenza" dei caratteri giovanili negli stadi adulti. Nei primati, invece, questi caratteri diventano regressivi, non si trasmettono nelle fasi successive della crescita, ma restano legati a quelli iniziali, seguendo così la struttura filogenetica ereditata da molte generazioni²⁹.

Questo fenomeno è chiamato da Schindewolf "proterogenesi" ed è simile al "ritardamento" di Bolk. Questi due concetti sono adoperati da Gehlen per sostenere la sua particolare visione dell'evoluzione, concepita non come un *continuum* evolutivo che pone sulla stessa linea le scimmie antropoidi e l'uomo, ma come un processo per cui da un unico punto di partenza si diramano due linee divergenti: da una parte la catena animale, dall'altra, con un "salto evolutivo", l'essere umano. Occorre sottolineare, tuttavia, che Gehlen non rifiuta totalmente la teoria evoluzionistica quale si andava affermando negli anni '20 e '30 del '900, ma è per lui di fondamentale importanza dimostrare che nello sviluppo della specie *homo sapiens* abbiano agito alcune "forze evolutive autonome" (*autonome evolutive Kräfte*), presenti unicamente in essa. La comparsa, nell'ambito del processo evolutivo, di questa figura eccezionale implica uno "iato", un "salto", che danno inizio ad un nuovo percorso.

La natura ha destinato all'uomo una posizione particolare o, detto in altri termini, ha avviato in lui una direzione evolutiva che non preesisteva, che non era ancora mai stata

27 Ivi, p. 145.

28 Cfr. O. Schindewolf, *Das problem der Menschwerdung ein paläontologischer Lösungsversuch*, in «Jahrbuch des preußischen geologischen Landesanstalt», 1928, II, 49 e in «Forschungen und Fortschritte», 1930, 6.

29 Cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., pp. 145-148.

tentata; ha voluto creare un principio di organizzazione nuovo³⁰.

Per Gehlen, quindi, la linea di tendenza dell'evoluzione subisce, con l'uomo, un'inversione, in quanto quest'ultimo non può più essere descritto in termini di evoluzione lineare, né essere spiegato attraverso le leggi della selezione e dell'adattamento, secondo le quali, anzi, risulterebbe, per la sua specifica costituzione biologica, inadatto alla vita. L'uomo sostituisce a quello che può essere considerato un "fine" voluto dalla natura, la sua capacità di "porre fini a se stesso" e di progettare così autonomamente la propria vita.

4. La teoria della "domesticazione" e le critiche di Lorenz

Le obiezioni mosse da Gehlen alla teoria dell'evoluzione, la quale appariva inadatta a giustificare il carattere non specializzato di organi e funzioni tipiche dell'uomo, sono state criticate prendendo in esame il fenomeno della "domesticazione", quel processo secondo cui gli animali, posti in particolari condizioni a contatto con l'uomo, attenuano o perdono alcuni dei loro caratteri istintivi. Era stato Eugen Fischer³¹ a mettere in luce le somiglianze morfologiche dell'uomo con i suoi animali domestici. In seguito Konrad Lorenz³² aveva ripreso queste osservazioni e se ne era servito per avanzare l'ipotesi che anche l'uomo avesse subito una sorta di processo di "domesticazione", attraverso cui spiegare la perdita di certe specializzazioni proprie degli animali e quindi rendere superflua l'idea di un'evoluzione separata.

Secondo Lorenz le condizioni di vita alle quali l'uomo civilizzato si è volontariamente dato mostrano una grandissima somiglianza con quelle alle quali l'uomo ha costretto i suoi animali domestici: riduzione della libertà di movimento, carenza di moto nello spazio, scarsità di aria, luce e sole, mancanza di selezione naturale ed altri fattori di questo tipo producono nell'uomo determinate conseguenze simili a quelle dell'addomesticamento nei suoi animali³³.

Gli esseri addomesticati perdono gradualmente il tono muscolare, la potenza degli istinti, l'aggressività e l'intensità sessuale; inoltre, scompaiono certe tendenze istintive specializzate, come ad esempio la spinta a volare che non si riscontra più in quasi tutti gli uccelli addomesticati. Anche negli esseri umani compaiono analoghe disarmonie, come una diminuzione di certe inibizioni nel comportamento e una più sfumata delimitazione

30 Ivi, p. 43.

31 Cfr. E. Fischer, *Die Rassenmerkmale des Menschen als Domestikationserscheinungen*, in «Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie», 1914, vol. 18.

32 Cfr. K. Lorenz, *Durch Domestikation verursachte Störungen des arteigenen Verhaltens*, «Zeitschrift für englische Psychologie», 1940, 59; Id. *Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung*, in «Zeitschrift für Tierpsychologie», 1943, 2; Id., *Psychologie et philogénèse* [1954], in *Essais sur le comportement animal et humain*, Éditions du Seuil, Paris 1970, p. 446.

33 A. Gehlen, *L'immagine dell'uomo e l'antropologia moderna*, in Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli 1990, p. 173

tra ciò che è consentito e ciò che è vietato.

L'uomo aveva, nella sua forma per così dire selvaggia, le stesse regolazioni sociali istintive altamente differenziate e specialistiche che esistono, come questo studioso [Lorenz] ha genialmente mostrato, negli altri animali. E la dissoluzione di queste regolazioni che si osserva negli animali domestici si produrrebbe ora in noi perché l'uomo si sarebbe autoaddomesticato³⁴.

Gehlen non è d'accordo con l'ipotesi formulata da Lorenz in quanto sostiene che non esiste alcuna "forma selvatica" dell'uomo e, quindi, che è un errore voler unificare i concetti di "ritardamento", come è stato esposto da Bolk, e di "domesticazione", nel senso di Lorenz. Quando un animale addomesticato non mette più in moto la reazione istintiva di fuga all'avvicinarsi dell'uomo, non significa che questa reazione è stata modificata dall'addomesticamento, ma soltanto che l'assuefazione, determinata dal ripetersi dello stimolo, ha prodotto una riduzione della reazione che decresce fino a non scatenarsi più. Il silenzio della risposta, in questo caso, va inteso non come un apprendimento, ma come un affievolirsi dello stimolo. Se l'uomo, come ritiene Lorenz, avesse perduto, attraverso il processo di domesticazione, istinti un tempo sicuri, qualsiasi interruzione di tale processo dovrebbe riportarlo verso la sicurezza perduta e non gettarlo nel disorientamento e nell'incertezza in cui viene a trovarsi ogni volta che si allentano o vengono meno i freni inibitori, quei puntelli sociali e culturali su cui ha edificato la società e la cultura. Con il processo di domesticazione non si attua, per l'uomo, una disgregazione di istinti originariamente sicuri, ma al contrario, un ritorno alla primitiva e originaria "indeterminazione" degli istinti "aperti" al mondo.

L'uomo si domestica perché inibisce la sua apertura al mondo, che altrimenti non gli consentirebbe di agire e di sopravvivere grazie ai risultati della sua azione; l'animale si domestica in quanto l'abitudine a stimoli ripetuti inibisce la sua risposta istintiva.

Sia nell'animale sia nell'uomo la domesticazione è dunque determinata dall'*inibizione*, ma mentre nell'animale l'inibizione è il silenzio di una *reazione*, nell'uomo è la condizione per l'attuazione di un'*azione*. Uno *subisce* l'inibizione, l'altro la *sceglie*³⁵.

La differenza tra l'uomo, che sceglie l'azione più consona alle sue finalità, e l'animale, che ignora la nozione di apprendimento e di esperienza in quanto la sua azione è sempre predeterminata, non permette di collocare il primo a conclusione di un processo evolutivo, in quanto la differenza tra uomo e animale non si colloca al termine, ma all'origine della loro storia. Qui si colloca la divaricazione tra un organismo, dotato di un apparato istintuale rigido, che reagisce all'ambiente e un organismo, dotato di un apparato istintuale plastico e adattabile, che agisce sull'ambiente. Alle radici del *bíos* si colloca, dunque, la distinzione tra il percorso animale, scandito dalla precisione degli istinti, e lo sviluppo umano, dovuto all'insospettabile capacità dell'agire tecnico.

Per poter collegare la sua particolarissima concezione dell'uomo alla teoria dell'evoluzione,

34 *Ibidem*.

35 U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 184.

Gehlen lo considera come un essere “arcaico”, che non ha seguito la linea evolutiva che va verso la specializzazione, ma ha conservato intatti i suoi primitivismi e i suoi caratteri embrionali. Poiché tutta la sua antropologia si basa sulla concezione dell’uomo come essere assolutamente “unico” e “particolare”, egli non può accettare l’idea di una sua derivazione diretta dall’animale. Se si ammettesse uno stretto rapporto di parentela tra l’uomo e le scimmie antropoidi, verrebbe a cadere il presupposto che lo reputa un essere “diverso” ed “eccezionale” un “progetto” unico della natura mai prima tentato.

Pertanto, ogni derivazione *diretta* dell’uomo dall’animale, poniamo dalle grandi scimmie, dallo scimpanzé e così via, non può che bloccare dall’inizio questa problematica; non solo, ma proprio il proposito di ricercare quella derivazione disperderebbe ogni germe concettuale autenticamente antropologico. Si palesa qui una dialettica importantissima all’interno di ciò che va sotto il nome di “pensiero biologico”³⁶.

5. Natura e cultura

L’uomo dunque, secondo Gehlen, non può essere sulla stessa linea evolutiva degli animali in quanto non possiede, come questi ultimi, la capacità di adattarsi con il solo bagaglio biologico all’ambiente che lo circonda. Questa creatura, ancora indefinita ed incompiuta dal punto di vista anatomico-funzionale, riesce, solo attraverso la cultura, a costruirsi il suo “nido” nel mondo. La cultura rappresenta così per l’uomo una “seconda natura”, autonomamente elaborata e sviluppata per mezzo dell’azione.

Proprio nel luogo in cui per l’animale c’è “l’ambiente” sorge, nel caso dell’uomo, il *mondo culturale*, cioè quella parte della natura da lui dominata e trasformata in un complesso di ausili per la sua vita. Già per questo è radicalmente erroneo discorrere di un ambiente dell’uomo in senso biologicamente definito. Nell’uomo, alla non specializzazione della sua costituzione, corrisponde la sua apertura al mondo e, alla deficienza strumentale della sua *physis*, la “seconda natura” da lui stesso creata³⁷.

La sfera culturale si configura, quindi come l’ambito naturale trasformato dall’uomo attraverso l’azione tecnica, la quale gli permette di procurarsi tutto ciò che la sua costituzione naturalmente carente non gli avrebbe permesso di ottenere. Egli appare così come un «architetto che edifica la cultura con materiale da costruzione naturale»³⁸. In questo modo adempie ad una sua necessità vitale, essendo carente di qualsivoglia forma di adattamento all’ambiente.

A questo punto non si dà più per l’essere umano la distinzione tra ambiente naturale e mondo culturale³⁹, poiché la sua natura è la cultura, la coltivazione di una terra inospitale

36 A. Gehlen, *L’uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 41.

37 Ivi, p. 65.

38 A. Gehlen, *L’immagine dell’uomo alla luce dell’antropologia moderna*, in Id., *Antropologia filosofica e teoria dell’azione*, cit., p. 210.

39 Cfr. A. G. Biuso, *Oltre il dualismo natura/cultura*, in A. Gualandi (a cura di), *L’uomo, un progetto*

e inadatta, per cui la tecnica è insita nella sua stessa essenza. È proprio dell'uomo tendere a conservarsi e a salvarsi vincendo l'opposizione di una natura ostile nei cui confronti egli avverte tutte le sue inadeguatezze e carenze. Per oltrepassare questi ostacoli deve liberarsi dalle costrizioni organiche a cui sono sottoposti gli animali e dar vita, grazie agli artifici tecnologici, ad un mondo culturale adeguato alle sue esigenze. Unicamente grazie alla sua azione intelligente l'uomo si distingue dagli altri viventi e si trasforma in quel particolare "progetto della natura"⁴⁰ al quale è stato assegnato il compito di provvedere alle proprie condizioni di esistenza, in quanto egli può abitare il mondo solo se è in grado di costruirselo.

Se analizziamo la cultura di una società primitiva dobbiamo partire dallo studio degli utensili di cui quelle popolazioni si servivano per migliorare le loro condizioni di vita. Le loro capanne, le loro armi rudimentali, i loro primitivi strumenti agricoli non sono altro che «una natura formata *ex novo* dall'azione intelligente, la quale fornisce dappertutto essa stessa i punti di partenza, i mezzi tecnici atti a modificarla»⁴¹. Nel concetto di «natura trasformata attivamente dall'uomo» rientrano anche le più sofisticate apparecchiature tecnologiche del nostro secolo, come pure gli ordinamenti sociali secondo i quali abbiamo strutturato la nostra vita di relazione, modellando e rielaborando, secondo esigenze sociali di convivenza, quegli istinti naturali che altrimenti avrebbero impedito qualsiasi consorzio umano. Tutte le società, anche le più semplici e primitive, si basano su una loro interpretazione del mondo, su una loro cultura strettamente collegata con l'azione.

Gehlen definisce la cultura come «l'insieme delle condizioni naturali padroneggiate, modificate e utilizzate dall'uomo con la sua attività, il suo lavoro, incluse le abilità e le arti più condizionate, *esonerate*, che divengono possibili solo su quella base»⁴². È in questo ambito che l'uomo ritrova il suo particolarissimo "ambiente naturale", mai dato semplicemente in natura, ma sempre costruito ed elaborato attraverso un'azione intelligente. La cultura, quindi, invece di essere intesa come punto d'arrivo dell'evoluzione naturale, va colta là dove effettivamente sorge, all'inizio della storia dell'uomo, come condizione necessaria e indispensabile della sua esistenza e della sua modalità di relazionarsi al mondo. A promuovere questo processo di dominio sulla natura non è quindi una "volontà di potenza" o una "spinta creativa", ma la carenza della condizione biologica umana.

La cultura, quindi, non è certo attribuibile esclusivamente allo spirito, ma è da considerare tra le condizioni di base dell'esistenza, senza le quali l'uomo non potrebbe sopravvivere, perché non può condurre la sua vita in ambito esclusivamente naturale, come accade per l'animale, ma deve agire se vuole modificare l'ambiente a suo vantaggio. La trasformazione della natura in cultura è dunque per Gehlen un «processo biologicamente necessario, perché un essere, che per natura è così problematicamente dotato, deve fare di una natura

incompiuto, 2 voll., Quodlibet, Macerata 2002, vol. I, *Significato e attualità dell'antropologia filosofica*, pp. 229-254.

40 Cfr. M. T. Pansera, *L'uomo progetto della natura. L'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*, Studium, Roma 1990.

41 A. Gehlen, *Per la storia dell'antropologia*, in Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 202.

42 A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 65.

trasformata il punto di appoggio della sua propria, dubbia, capacità di vivere»⁴³. La cultura si presenta così non come un prodotto della maturità e della conseguente evoluzione umana, ma come requisito imprescindibile dell'esistere, senza la quale l'uomo non avrebbe potuto costruirsi il suo posto nel mondo ed avviare la propria storia.

43 A. Gehlen, *Per la storia dell'antropologia*, in Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 198.

Vallori Rasini

AMBIENTE E ORGANISMO

Plessner, Gehlen e il pensiero biologico di von Uexküll

I – Nei primi decenni del Novecento la situazione della ricerca in ambito scientifico appariva notevolmente complicata. Insieme ai grandi progressi consentiti dall'applicazione dei metodi sperimentali e dallo sviluppo di nuovi settori dell'indagine empirica, emergevano prospettive differenti e contrastanti, per lo più connesse a precisi momenti di impasse dell'impostazione positivista del sapere. L'ambito della biologia era interessato da un intenso dibattito sulla possibilità di spiegare i fenomeni vitali attraverso poche e semplici leggi ricavate dalla fisica e dalla chimica e, mentre da un lato crescevano le speranze degli scienziati "riduzionisti", dall'altro riprendevano vigore vecchie teorie vitaliste, spesso incoraggiate proprio dalla delusione verso un'indagine di tipo meccanicistico ancora troppo rigida. L'organismo costituisce una struttura in cui si compiono attività spontanee coordinate e finalizzate, ha una relazione di scambio continuo con il proprio ambiente, è capace di rigenerazione e riproduzione e l'autoregolazione lo rende parzialmente indipendente dalle condizioni esterne. La valutazione di queste caratteristiche, assenti nel semplice corpo fisico inanimato, alimentava l'idea di una radicale alterità del vivente e favoriva, al contempo, una certa convergenza della teoria scientifica con la riflessione filosofica. In questo ricco contesto si trova a operare Jakob Johann von Uexküll (1864-1944), un affermato biologo di origine estone, animato da interessi che si proiettano ampiamente al di là dell'ambito dell'indagine fisiologica. Von Uexküll rappresenta un ottimo esempio di impegno teoretico volto a ricavare dalla ricerca filosofica elementi di stimolo e di continuità con il lavoro scientifico¹ e si distingue soprattutto per avere insistito sulla necessità di ripensare i termini della considerazione del mondo prendendo le mosse dall'osservazione delle peculiarità dell'organismo vivente.

Il suo lavoro si colloca dunque in quel periodo di "crisi delle scienze biologiche" che vedeva originarsi dal pensiero evolucionistico una quantità di ipotesi diverse e spesso

1 Come introduzione generale al pensiero di von Uexküll è sempre utile la presentazione di Felice Mondella in J. von Uexküll e G. Kriszat, *Ambiente e comportamento*, il Saggiatore, Milano 1967; edizione originale *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, J. Springer, Berlin 1934, p. 10. In seguito si daranno traduzioni inedite dall'originale, menzionando tuttavia i corrispondenti luoghi della prima edizione italiana, a cura di P. Manfredi, dal titolo *I mondi invisibili*, A. Mondadori, Verona 1936.

contrastanti, nel momento in cui sorgeva una fisiologia nuova, derivata dalla combinazione con la fisica e la chimica che, soprattutto nell'indagine sull'essere umano, subiva una significativa influenza del pensiero filosofico. Dopo una prima fase di contrapposizione a nuove forme di psicologia animale e l'esordio nel dibattito sulla definizione del ruolo e dei compiti della biologia, comincia a delinearsi il pensiero più maturo e noto di von Uexküll. A partire dalla fine del primo decennio del Novecento, comincerà ad accettare una visione del mondo di tipo chiaramente vitalista; la sua preoccupazione non è però quella di stabilire natura e modalità di funzionamento di uno speciale "fattore spirituale" e sovrameccanico, come ad esempio si era sforzato di fare Hans Driesch²; ciò che ritiene rilevante sono l'azione dell'ambiente sull'organismo e la reazione di quest'ultimo a determinati stimoli. Piuttosto che dirigere la sua attenzione alle caratteristiche distintive dell'ente biologico, confrontandolo con il semplice corpo fisico privo di vita, von Uexküll si concentra sui rapporti di mediazione previsti dalle singole modalità costitutive dell'organismo; e proprio l'analisi della correlazione sussistente tra organismo e ambiente renderà particolarmente interessanti le sue teorie fisiologiche, al di là degli elementi di contrasto con i risultati della ricerca fisico-chimica contemporanea, rispetto ai quali buona parte delle sue posizioni appariva difficilmente sostenibile.

Egli tende a rivendicare un'importanza decisiva all'aspetto morfologico e a non lasciare libero campo esclusivamente all'analisi fisiologica e funzionale³. Inoltre – benché anche il fattore temporale finirà presto per assumere notevole rilievo –, egli assegna un ruolo decisivo alla dimensione spaziale: la conformazione complessiva dell'organismo deve avere il suo significato nel contesto di un preciso "piano di costituzione" (*Bauplan*), nel quale si riassumono i rapporti organizzativi intercorrenti tra il vivente e il suo esterno. Per questo gli sarà possibile concludere che «l'ambiente degli animali differisce dal nostro quanto il loro piano di costituzione»⁴. Dalla considerazione di tale piano deve prendere avvio ogni scienza intenzionata a isolare le leggi specifiche del "meccanismo" vivente. Con l'espressione "piano di costituzione" si intende in primo luogo «la disposizione spaziale delle parti in un tutto, per come si realizza nei cristalli e gioca il primo ruolo nella morfologia pura, che si limita alla ricerca della disposizione di organi omogenei»⁵; e in secondo luogo «il piano di attività di una macchina e il piano di funzionamento di un vivente, laddove si prenda come punto di vista non solo la forma, ma anche le prestazioni delle singole parti e il loro inserimento nel meccanismo complessivo»⁶. È il piano di costituzione quel «fattore assolutamente immateriale»⁷ che rende possibile la realizzazione di prestazioni complessive – di una macchina o di un organismo – nel suo imprescindibile rapporto con l'esterno. Ma mentre l'esterno delle macchine, che – come precisa von Uexküll – non sono altro

2 Di Hans Driesch si vedano almeno: *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, Barth, Leipzig 1905; tr. it., *Il vitalismo. Storia e dottrina*, Sandron, Milano 1909) e Id., *Philosophie des Organischen*, 2 voll., Engelmann, Leipzig 1909.

3 Cfr. J. von Uexküll, *Theoretische Biologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, p. 134 e ss.

4 Ivi, p. 157.

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*.

che prolungamenti dei nostri organi, in fondo non è che una porzione del mondo umano, l'esterno dei viventi extraumani, dei diversi animali, ha una propria singolare specificità, e ogni prestazione complessiva dell'organismo vivente è regolato su tale specificità.

Agganciandosi alla filosofia kantiana, e muovendosi tra suggestioni platoniche e motivi del pensiero naturalistico aristotelico, la teoria dell'ambiente (o meglio: la teoria degli ambienti) di von Uexküll riesce a sollevare questioni che l'impostazione meccanicistica tradizionale non appariva in grado di affrontare. Il compito della biologia è, dal suo punto di vista, quello di studiare la connessione tra il mondo interno dell'organismo (*Innenwelt*), determinato da una serie di "eccitazioni dinamiche", e il mondo esterno (*Außenwelt*), con cui l'organismo interagisce grazie ai suoi specifici "ricettori" ed "effettori". La scienza biologica, infatti, non tratta di un oggetto qualunque, come la fisica o la chimica, ma ha a che fare con un ente speciale, un "centro organico soggettivo", nella sua connessione con l'ambiente in cui vive. Posto che dinanzi agli stimoli provenienti dall'esterno l'ente biologico è in grado di esercitare percezione ed effettuazione, «la prestazione complessiva dell'organismo vivente si riferisce sempre a fattori del suo proprio ambiente (*Umwelt*) nel quale il nostro sguardo immediato non può penetrare»⁸. La caratteristica della soggettività e la sua specifica attività si colgono perciò sempre nell'ottica della reciprocità:

[...] ogni animale è un soggetto che, grazie al suo peculiare tipo di costituzione, dall'azione generale del mondo esterno sceglie determinati stimoli, ai quali risponde in un certo modo. Queste risposte consistono a loro volta in determinate azioni sul mondo esterno, che influenzano gli stimoli⁹.

In questo modo si crea un circuito che von Uexküll chiama "ciclo funzionale" (*Funktionskreis*). Nella sua chiusura sistematica, esso definisce una peculiarità del vivente che potremmo dire "monadica". Ma per ciascun sistema vitale si dà non uno, bensì una pluralità di cicli funzionali (ad esempio, quello del *medium* che lo circonda, quello del nutrimento o quello dell'accoppiamento), reciprocamente connessi a formare un "mondo funzionale"; per ciascun animale i diversi cicli funzionali formano un vero e proprio universo a sé stante, in cui l'organismo conduce la propria esistenza singolare e sostanzialmente autonoma.

Ne segue che non solo vanno rigorosamente evitate tentazioni di tipo antropomorfo nella valutazione della realtà biologica extraumana, ma anche che, in rapporto alla diversità costitutiva di ogni organismo, occorre riconoscere la singolarità di ciascun mondo, caratterizzato – appunto – da "cose" che hanno a che vedere con un preciso organismo e non con altri:

[...] non ci rimane dunque che ricercare i fattori, nei diversi ambienti degli animali, con l'aiuto dei piani di costituzione che conosciamo. Allora diverrà chiaro che il mondo del cane è costituito da cose da cani e il mondo degli uccelli da cose da uccelli¹⁰.

8 *Ibidem*. Von Uexküll chiama *Umwelt* (ambiente) l'insieme del mondo percettivo (*Merkwelt*) e del mondo effettuale (*Wirkwelt*): si veda ivi, p. 151.

9 Ivi, p. 150.

10 Ivi, pp. 157-158.

Il solo modo per conoscere la realtà organica è partire dalle peculiarità di ciascun vivente, per considerare poi il suo intero sistema di vita. Va da sé che se il vivente è un soggetto, con proprie caratteristiche e una propria dimensione di vita, è impossibile trattarlo come un “oggetto”, come una cosa tra cose, come un qualunque corpo fisico che si colloca in un mondo “unico”, uguale per tutti e a sua volta oggettivo, o anche concepito come familiare all'uomo:

[...] una delle illusioni in cui è più facile cullarsi è che i rapporti dell'altro soggetto con le cose del suo ambiente si svolgano nello stesso spazio e nello stesso tempo in cui si svolgono quelli che legano noi con le cose del mondo umano. Questa illusione viene alimentata attraverso la credenza che esista un solo mondo, in cui sono inscatolati tutti i viventi¹¹.

Insomma, la scoperta della dimensione soggettiva permette a von Uexküll di concludere:

[...] ecco dischiusa la porta d'accesso ai vari ambienti; poiché tutto ciò che un soggetto avverte forma il suo *mondo dell'avvertibile* e tutto ciò che esso pone in effetto diviene il suo *mondo effettuale*. Insieme questi due universi formano una unità chiusa, *l'ambiente*¹².

Al concetto di “ambienti” corrisponde quello di “mondi individuali”, che indica l'esistenza di una pluralità di universi calibrati sulle necessità e le capacità dei diversi organismi: «gli ambienti sono tanti quanti gli animali»¹³.

Nei mondi individuali interno ed esterno formano un tutt'uno, essendo intrecciati attraverso i vari cicli funzionali:

[...] tutti i soggetti animali, dal più semplice al più complesso, sono perfettamente adattati nel loro ambiente. Agli animali semplici corrisponde un ambiente semplice; agli animali complessi un ambiente più complesso»¹⁴.

Se la strutturazione animale ha la propria corrispondenza nella definizione (nella delimitazione) dell'ambiente di vita, questo sarà tanto più povero quanto meno numerosi sono i caratteri percettivi ed effettivi che gli corrispondono. Ma quanto più povera appare la sfera di vita dell'organismo, tanto maggiormente risulterà garantita la sua esistenza: «la povertà dell'ambiente condiziona però la sicurezza dell'agire, e la sicurezza è più importante della ricchezza»¹⁵. Questo punto costituirà uno dei lasciti più fecondi per il pensiero antropologico contemporaneo, in particolare per le posizioni gehleniane. Un altro

11 J. von Uexküll, *Strefzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Springer Verlag, Berlin, 1934, p. 11; tr. it. di P. Manfredi, *I mondi invisibili*, Mondadori, Milano 1936, p. 103; successivamente riproposta con il titolo *Ambiente e comportamento*, il Saggiatore, Milano 1967. Di seguito verrà data indicazione delle pagine corrispondenti alla prima edizione italiana, ma la traduzione è stata modificata.

12 J. von Uexküll, *Strefzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, cit., p. VIII; tr. it. cit., p. 79.

13 *Ibidem.*; *Ibidem.*

14 Ivi, p. 7; tr. it. cit., p. 94.

15 Ivi, p. 8; tr. it. cit., pp. 97-98.

importante punto – questa volta ripreso in particolare da Plessner – è quello dell’inversione del rapporto di dipendenza tra organismo, spazio e tempo: in ambito biologico non si tratta di collocare il vivente in uno spazio e in un tempo già dati, ma di considerare spazio e tempo “con” il vivente; in un senso molto preciso si può allora dire che «senza un soggetto vivente non può esserci né spazio né tempo»¹⁶. Lo spazio e il tempo dipendono dal soggetto, dai suoi rapporti con gli oggetti dell’ambiente. Ed essendo tali rapporti diversi a seconda del piano di costituzione che contraddistingue l’organismo, spazio e tempo non potranno essere uguali per ogni vivente.

Anche per questo appare opportuno coniare l’espressione “ambienti individuali”. L’organismo vi svolge un processo vitale dalle caratteristiche uniche, determinate da uno schema o da un “piano naturale” (*Naturplan*) a sua volta unico¹⁷. Lo si può chiaramente constatare osservando le manifestazioni percettive ed effettuali tipiche di cicli funzionali semplici, dove le caratteristiche dell’oggetto che entra in relazione con il soggetto organico presentano esattamente e solo quelle qualità che gli consentono di entrare nel mondo di quel soggetto: «ogni soggetto vive in un mondo in cui esistono solamente realtà soggettive»¹⁸ e nessun vero “oggetto”, nessun elemento ambientale eguale per ogni vivente. Una quercia, ad esempio, se già per l’uomo, a seconda della sua condizione e dei suoi intenti appare di volta in volta diversa (rappresenterà per un esperto boscaiolo una determinata cubatura di legname; per un bimbo impressionato dalla strane venature e incrostazioni della corteccia un mostro misterioso), per una volpe le sole radici del grande albero saranno importanti, se alla sua base avrà potuto scavare il proprio riparo, mentre per un uccello saranno i suoi rami ad avere significato, quello di un utile sostegno. Poiché, infatti,

[...] in relazione con le diverse tonalità effettuali stanno anche le diverse immagini percettive dei molti ospiti della quercia. Ogni ambiente ritaglia nella quercia una precisa parte, le cui proprietà, così come i portatori dei caratteri avvertiti e quelli dei caratteri effettuali, sono adatte a formare i loro cicli funzionali¹⁹.

Il senso degli oggetti esterni – il senso del mondo intero – si determina insomma sulla base delle necessità soggettive del vivente: non esiste *un* mondo popolato da viventi, ma *innumerevoli* mondi determinati dai viventi.

II – Sono molti i filosofi che hanno ritenuto opportuno richiamarsi alle teorie di von Uexküll. Tra i più noti c’è sicuramente Martin Heidegger, che nelle lezioni del semestre invernale 1929-30 lo menziona, accanto a Driesch, per avere compiuto un “passo essenziale” nello sviluppo della ricerca biologica²⁰. Più correttamente del darwinismo – a suo parere – von

16 Ivi, p. 10; tr. it. cit., p. 100.

17 Ivi, p. 47; tr. it. cit., p. 160..

18 Ivi, p. 91; tr. it. cit., p. 227.

19 Ivi, p. 96; tr. it. cit., p. 235.

20 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einseitigkeit*, in Id., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975-, voll. 29-30; tr. it. a cura di C. Angelino, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, il nuovo melangolo, Genova 1999, p. 334.

Uexküll si sarebbe realmente dedicato a uno studio ecologico. Secondo la propria etimologia (*oikos* significa “casa”), l’ecologia deve «studiare dove e come gli animali sono a casa, il loro modo di vita in rapporto all’ambiente»; ma non in un senso “esteriore”, limitandosi cioè a rilevare certe condizioni di vita, bensì determinando nel senso filosoficamente più profondo l’intera «compagine relazionale» del vivente²¹. Ciò che Heidegger trova decisivo nella teoria del biologo estone è l’aver messo in evidenza il vincolo dell’organismo rispetto al suo ambiente con una “straordinaria sicurezza e completezza” nell’osservazione e nella descrizione, benché la sua lungimiranza teoretica gli sembri ancora carente²².

Ma già prima di Heidegger, alcuni esponenti dell’antropologia filosofica tedesca si erano espressi positivamente su diversi aspetti delle tesi di questo biologo. La ricezione di certi passaggi del suo lavoro appare evidente nel breve saggio di Max Scheler *La posizione dell’uomo nel cosmo*, del 1928; ma il richiamo alla sua teoria è già esplicito nel testo delle lezioni da lui tenute nell’anno accademico 1923-1924²³. Qui, trattando delle specificità dell’organismo, Scheler si appella alla necessità di trarre in causa l’ambiente (*Umwelt*). Chiarisce che non si tratta di stabilire vicinanza o lontananza dell’organismo dall’ambiente; si ha invece a che fare con la relazione tra una totalità esistenziale di tipo particolare e un ambito di ricezione e di azione determinato dalla natura dell’organismo: «ciò che ha il cosiddetto valore d’eccitazione (causalità dell’organico) nelle energie fisiche e chimiche dell’organismo è dunque al contempo determinato dall’organismo stesso come ciò su cui esso può agire», e il rimando è precisamente alle corrispondenze stabilite da von Uexküll tra sistema ricettivo, effettivo e ambiente: «l’ambiente appartiene all’organismo come il suo corpo – conclude Scheler»²⁴.

Ma è soprattutto Plessner a conoscere con una certa profondità le posizioni di von Uexküll, soprattutto attraverso l’opera *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, del 1909²⁵. Plessner lo considera l’inventore di un certo concetto di ambiente e uno dei fondatori della biologia sperimentale, vale a dire della biologia intesa come «scienza del comportamento dell’essere vivente»²⁶. Benché non condivida la sua ostilità verso la psicologia animale, Plessner gli riconosce di avere correttamente saputo interpretare l’esigenza, nell’indagine scientifica sul vivente, di ricorrere a una terminologia obiettiva. L’individuazione di forme di interiorità nell’animale poteva indurre a ritenere che il vivente fosse provvisto di un misterioso mondo di sentimenti e vissuti a noi inaccessibili perché eterogeneo rispetto al nostro, oppure a considerare la vita e le manifestazioni animali in termini antropomorfici.

21 Ivi, p. 336.

22 Ivi, p. 337.

23 M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in Id., *Gesammelte Werke*, Francke Verlag, Bern 1954, Bouvier, Bonn 1987-, vol. IX; tr. it. *La posizione dell’uomo nel cosmo*, Armando, Roma 1997; Id., *Das Wesen des Todes*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. XII, p. 253 e ss.

24 M. Scheler, *Gesammelte Werke*, cit., vol. XII, p. 260.

25 J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Springer, Berlin, 1909; il saggio è citato più volte nell’opera di H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, De Gruyter, Berlin 1928; tr. it. di V. Rasini, *I gradi dell’organico e l’uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 88.

26 H. Plessner, *Das Problem der menschlichen Umwelt*, in Id., *Politik, Anthropologie, Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, a cura di S. Giammusso e H.-U. Lessing, Wilhelm Fink Verlag, München 2001, pp. 168-178; p. 171.

In entrambi i casi, a farne le spese era la conoscenza del vivente nella sua specificità organica. Con von Uexküll, il ruolo della biologia viene individuato nella possibilità di «stabilire le correlazioni controllabili obiettivamente fra stimolo e reazione nel piano di costituzione dei vari animali»²⁷; così il campo di ricerca sul comportamento e le modalità di esistenza dell'animale non devono rinviare al suo mondo interiore, ma all'ambiente, vale a dire all'unità variabile di ciò che interviene incessantemente sull'animale e sul quale l'animale può e deve agire. Il programma scientifico del biologo non ha a che fare dunque con una “criptopsicologia”, ma con una «fenomenologia del comportamento vivente: una spiegazione del comportamento per noi visibile degli animali a partire da fattori percepibili sensibilmente»²⁸. A determinare il campo della ricerca sono la costituzione organica e la rispondenza dell'ambiente alle esigenze vitali dell'animale; in questo modo viene affermandosi un principio di pluralità. Ogni costituzione animale ha infatti proprie caratteristiche e corrisponde a un “mondo individuale” dalla validità relativa: non esiste un unico “oggettivo” ambiente e gli esseri viventi, a loro volta, non si possono considerare degli oggetti; sono invece soggetti dotati di un rapporto singolare – e dunque a loro relativo – con ciò che li circonda²⁹.

Ma insieme agli indiscutibili progressi compiuti dal lavoro di von Uexküll, Plessner segnala anche un grossolano limite: la sua restrizione dell'indagine all'ambito empirico taglia fuori la possibilità di una comprensione piena del sistema vitale organico. Allorché si parla di “progetto del vivente” o di “piani di costituzione”, da un lato si ha necessariamente a che fare con qualcosa di precedentemente dato, si ha cioè a che fare con forme progettuali o “categorie vitali” che rappresentano le idee organizzatrici di tale progetto e che non possono essere reperite tramite l'indagine empirica; dall'altro non si può valutare unilateralmente soltanto uno dei fattori in gioco, considerando l'altro come subordinato e prodotto: l'ambiente animale non è un semplice derivato della costituzione fisica e fisiologica dell'organismo e l'unità del vivente con l'ambiente, che presiede al rapporto stimolo-risposta, costituisce una cornice predisposta appartenente «né soltanto al lato corporeo dell'organismo né soltanto al mondo che lo circonda»³⁰. Ciò significa che deve sussistere una regolazione reciproca, una sorta di armonia tra il vivente e il suo esterno, tale per cui mentre l'ambiente presenta una specifica adattabilità, l'organismo possiede una sua capacità di adattamento:

[...] ogni adeguamento dell'organismo al suo ambiente empiricamente osservabile e ogni adeguatezza dell'ambiente all'organismo richiama l'attenzione su ampie regolarità che dominano tanto il mondo quanto il soggetto vivente. Comunque, il fatto che nessuno dei due membri di questa relazione reciproca abbia il primato sull'altro non si può comprendere da un punto di vista esclusivamente empirico. Qui termina la competenza della ricerca empirica sul progetto vitale, e comincia l'analisi delle categorie del vivente³¹.

27 H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 87.

28 Ivi, p. 88.

29 Si veda H. Plessner, *Die Frage nach der Conditio Humana* [1961], in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980-85, vol. VIII, pp. 136-217; tr. it., *Conditio humana*, a cura di M. Attardo Magrini, in *I Propilei*, Mondadori, Milano 1967, vol. I, pp. 27-93.

30 H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p.89.

31 *Ibidem*. Proprio questo ambito, quello della reciprocità organismo-ambiente rappresenta la via

Plessner trova comunque indispensabile accogliere di von Uexküll la definizione di “organizzazione del vivente”, consistente nella «unione di elementi di natura diversa secondo un progetto unitario per un’azione comune»³². Ma altrettanto decisivo è il suo concetto di “ciclo funzionale”. Poiché ogni animale è un soggetto che in base alla propria costituzione seleziona stimoli provenienti dall’esterno e interviene conseguentemente sull’ambiente con risposte mirate, influenzando a sua volta gli stimoli che può o deve recepire, tra l’agire organico e il mondo esterno sussiste un «circuito chiuso in sé che si può definire *ciclo funzionale* dell’animale»³³.

Ma ciò che convince particolarmente Plessner è l’impostazione di una indagine del vivente in cui il punto di vista di un’azione reciproca configura, nel rapporto organismo-ambiente, due modalità di azione – una passiva e l’altra attiva – entrambe egualmente indispensabili. Al ciclo funzionale corrispondono infatti la distinzione e la coordinazione di un sistema sensorio e di un sistema motorio:

[...] lo schema sensomotorio, il ciclo funzionale come disse Uexküll, è la condizione di possibilità della realtà della forma chiusa, dell’idea di organizzazione animale. Con essa diventano comprensibili nella loro unità tutti i caratteri d’essenza della vita animale: sul piano morfologico (e quindi anche ontogenetico), la preponderante formazione di superfici interne come organi e sistemi di organi, con un’accentuazione possibilmente minima delle superfici corporee esterne, destinata al supporto degli organi del senso e del movimento; sul piano fisiologico, il movimento spontaneo – specialmente il prevalere del movimento locale –, distinto in circuiti propri, e una circolazione, una respirazione, una nutrizione [...] nonché una sensazione distinte in tappe³⁴.

Questa impostazione è particolarmente adatta a descrivere la situazione dell’animale dotato di un’organizzazione decentrata, priva cioè di un centro di unificazione sensomotoria e di coscienza. Questo grado della forma chiusa prevede l’inserimento del corpo organico nell’ambiente esclusivamente attraverso i suoi organi ricettori ed effettori. Non si tratta di un inserimento rigido, che non lascia alcun margine di autonomia all’animale, tuttavia il ruolo svolto dal campo circostante è minimo: di esso appare solamente ciò a cui l’organismo può e deve reagire. Così – dice Plessner – gli organi del suo apparato sensibile sono al contempo «occhi e paraocchi», dato che «nulla può essere avvertito dall’animale che non sia utilizzabile e per cui esso non abbia una risposta»³⁵. La stretta corrispondenza dell’azione alla sensazione compensa la mancanza di una vera unità oggettiva del campo circostante, possibile solo a una forma di organizzazione del vivente più elevata. Tale corrispondenza giustifica, secondo Plessner, l’idea che nell’ambiente di un determinato animale possono esistere solo cose a esso commisurate, cioè «che il lombrico è circondato

prediletta dalla nuova psicologia animale. Secondo Plessner, von Uexküll ha il primato del riconoscimento del giusto ambito di lavoro. Si veda *ivi*, pp. 93-94.

32 *Ivi*, p. 197.

33 J. von Uexküll, *Theoretische Biologie*, cit., p. 150.

34 H. Plessner, *I gradi dell’organico e l’uomo*, cit., p. 254.

35 *Ivi*, p. 270.

di sole cose per lombrichi e la libellula di sole cose per libellule»³⁶. Non si tratta di oggetti in senso proprio, ma solo di indicatori utili, «segnali sensoriali, soddisfazioni di bisogni di carattere motorio e si dissolvono interamente nel ciclo funzionale (Uexküll) che unisce il soggetto animale e il campo circostante»³⁷. La comparsa di un organo centrale modifica comunque il quadro di riferimento, complicando la struttura stessa del campo funzionale e aumentando l'insicurezza dell'agire animale (divenuto ora più "libero"), e così rendendo meno decisivo il richiamo delle teorie di von Uexküll³⁸.

Anche Arnold Gehlen, in maniera esplicita benché forse meno puntuale di Plessner, si aggancia alla sua concezione schiettamente biologica nel definire la posizione dell'organismo animale. Sotto l'autorevole guida di von Uexküll – dice – si è affermata una concezione del rapporto "regionale" degli animali con l'ambiente, tale per cui

[...] la considerazione della struttura organica in tutti i particolari dei loro organi di senso, delle armi difensive e offensive di cui dispongono, degli organi della nutrizione e così via consente conclusioni retrospettive sul loro modo di vivere e sul loro habitat, e viceversa³⁹.

L'armonica corrispondenza sussistente tra necessità animale e strutturazione ambientale si ritrova già in Schopenhauer, specie nello scritto *Über den Willen in der Natur*, dove la congruenza del sistema istintuale e pulsionale dell'organismo con il suo sistema di vita, i mezzi di sopravvivenza e l'ambiente sostiene la teoria del mondo come pura volontà⁴⁰. Il lavoro di von Uexküll si presenta come autonomo rispetto a quello di carattere filosofico e non scientifico di Schopenhauer, nonostante una lontana parentela dovuta al comune rimando al pensiero kantiano⁴¹. In primo luogo, egli rivendica il riconoscimento di una dimensione biologica non antropocentrica: ogni soggetto biologico, ogni animale, ha una propria peculiarità, che non può e non deve essere ricondotta a quella dell'uomo, in quanto determinata attraverso parametri esistenziali affatto indipendenti. La sua teoria «fu un tocco di genio, qualcosa di realmente nuovo»⁴² capace di persuaderci della inadeguatezza della tradizionale visione del mondo animale. Von Uexküll condusse infatti «al rifiuto della concezione ingenua che agli animali attribuisce il nostro mondo come se fosse il loro proprio, mentre in realtà ogni specie ha il suo proprio mondo»⁴³. Per avere a che fare con questo mondo soggettivo, l'individuo animale deve disporre di un sistema di organi specializzato, adatto al rapporto con esso. Perciò, conoscendo organi di senso

36 Ivi, p. 271. Questa idea viene anche espressa da von Uexküll nel seguente modo: «dove c'è un piede c'è una via. Dove c'è una bocca c'è del cibo. Dove c'è un'arma c'è un nemico». Cfr. J. von Uexküll, *Theoretische Biologie*, cit., p. 153.

37 H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 271.

38 Ivi, p. 173 e ss.

39 A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* [1940], AULA, Wiesbaden 1978; tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 58.

40 Ivi, pp. 100-101. Di Arthur Schopenhauer cfr. *Über den Willen in der Natur* [1836], Dietz, Berlin 1991; tr. it., *La volontà nella natura*, Laterza, Roma-Bari 2001.

41 A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 101.

42 Ivi, p. 106.

43 *Ibidem*.

e specificità funzionali dell'animale è possibile risalire alla sua *Umwelt*, al suo mondo individuale. Così la zecca – l'esempio di soggetto animale più celebre tra quelli portati da von Uexküll nei suoi scritti –, priva di senso visivo, uditivo o gustativo, si muove in un universo costituito quasi esclusivamente di sensazioni luminose e termiche, in cui la struttura organica risponde tuttavia pienamente alle necessità della vita. Gehlen ritrova poi nei lavori di numerosi scienziati contemporanei descrizioni adeguate delle relazioni armoniche teorizzate dal biologo estone⁴⁴. Di particolare rilievo è considerata la stretta dipendenza tra specializzazione percettiva e rendimento comportamentale, che diviene univoco e ben direzionato ed è garanzia di successo nella risposta agli stimoli esterni e ai bisogni organici. La specializzazione e l'unilateralità percettivo-comportamentale sono il tratto distintivo dell'animale, anche nelle sue forme superiori:

[...] Uexküll paragona la sicurezza con la quale un animale si muove nel suo mondo soggettivo a quella di un uomo all'interno della sua abitazione. In questa "abitazione" l'animale trova tutte le cose a lui note, trova cioè i "portatori di significato" peculiari alla sua specie: il suo nutrimento, il suo percorso, il suo partner sessuale, il suo nemico naturale. Della potenziale ricchezza del mondo molti animali non percepiscono che ben poche forme, ben pochi colori, odori e rumori, e sempre e soltanto quelli che promanano dai loro *specifici* portatori di significato⁴⁵.

Certo, ci sono casi, come quello degli animali domestici, che sembrano fare eccezione; ma la ragione sta proprio nella modificazione subita dal comportamento originario per via del processo di domesticazione. La biologia dunque non può prescindere dall'indagine della sfera soggettiva, in cui l'insieme dei caratteri dell'organismo compongono un vero e proprio sistema,

[...] adattato al mondo individuale rigorosamente proprio della sua specie: a un modo di vita, a una tecnica di riproduzione e di alimentazione, a una "patria" con i suoi percorsi e i suoi ripari, dove si trovano a loro volta particolari prede o particolari frutti, particolari nemici, particolari simbiotici; il tutto in un clima confacente⁴⁶.

La teoria di von Uexküll è tuttavia giudicata da Gehlen incompleta e restrittiva. Innanzitutto perché evita l'introduzione del concetto di "istinto": forse a causa delle incertezze nelle opinioni in proposito, che caratterizzano i primi decenni del Novecento, l'importanza e il ruolo delle "figure motorie istintive", del tutto paragonabili a quelli degli organi, non vennero minimamente riconosciuti. In secondo luogo, poi, egli ha favorito la concentrazione dell'analisi biologica sulla sola soggettività animale (sulla capacità percettiva e reattiva dell'organismo) lasciando sullo sfondo una ricerca etologica sicuramente fertile e favorendo l'esclusione dall'indagine di molti importanti fattori ambientali come la temperatura, la pressione atmosferica o la presenza di batteri. Ma la critica più accesa, e ampiamente condivisa da altri studiosi, è quella riguardante

44 Ivi, pp. 106-107 e ss.

45 Ivi, pp. 104-105.

46 Ivi, p. 105.

l'estensione del concetto di *Umwelt* all'essere umano, e quindi l'assenza, nella concezione di von Uexküll, di una distinzione radicale tra ambiente animale e ambiente umano: una «essenziale deficienza della sua teoria – dice – è a mio avviso nell'aver von Uexküll subito trasferito all'uomo il suo pur così fertile spunto di partenza»⁴⁷. Perché se per l'animale si può parlare a ragione di “ambiente”, l'uomo andrebbe piuttosto messo in relazione con un “mondo”. In particolare nel saggio *Niegeschaute Welten. Die Umwelten meiner Freunden*, del 1936, von Uexküll rende esplicita, attraverso la descrizione di ambienti soggettivi “particolari” di alcuni conoscenti, l'analogia tra mondi individuali umani e mondi individuali animali⁴⁸. Ma già in altri scritti egli aveva posto sul medesimo piano il mondo (o i mondi) dell'uomo e l'ambiente animale. Anzi, è proprio facendo leva su certe esperienze di “mondo personale” umano che talora egli cerca di rendere convincente l'idea di un ambiente soggettivo per gli organismi. Nel saggio *Streifzüge durch die Umwelten*, ad esempio, si appella alla limitatezza del mondo personale di un uomo cieco; egualmente, vi si menziona la peculiarità del “mondo magico” del bambino, considerato singolarmente affine a quello di certi animali⁴⁹. Si può affermare – sostiene qui von Uexküll – che i cani «concatenano le loro esperienze in un modo che ha piuttosto carattere magico che logico. Il ruolo svolto dal padrone nell'ambiente del cane viene sicuramente esperito come magico e non scomposto in cause ed effetti»⁵⁰. Nella conclusione, poi, diviene palese che il concetto di “mondo individuale” non discrimina tra animale e uomo: ha a che fare con le necessità e lo status del soggetto organico, qualunque ne sia il genere o la specie. Per quanto riguarda l'uomo, se mai (ma la cosa non viene qui tematizzata), si tratterà di individuare un ambiente peculiare in relazione alla professione o agli interessi del singolo soggetto⁵¹. Nella *Theoretische Biologie*, veniva fatta una precisa distinzione tra mondo (*Welt*) e ambiente (*Umwelt*), ma entrambi i concetti trovavano poi il loro riferimento principale nell'essere umano: l'uomo – vi si chiariva – vive contemporaneamente in un ambiente soggettivo e in un mondo oggettivo, vale a dire in una dimensione fatta di grandezze quantitativamente misurabili e non relative al punto di vista del soggetto. È soprattutto la scienza ad aspirare alla riduzione delle qualità che caratterizzano gli ambienti a quantità oggettive, ma una considerazione univoca di questo genere non può che perdere di vista le autentiche tracce della vita. Solo nella dimensione ambientale, infatti, gli organismi appaiono secondo le connessioni del loro piano di costituzione; e rinunciare a tali connessioni significa ridurre l'organismo a un ente inanimato, e pertanto fallire lo scopo della biologia. Più in generale, il tentativo di produrre un'immagine del mondo oggettiva e priva totalmente di elementi soggettivi – sostiene von Uexküll – non può riuscire; mentre invece occorre riconoscere che gli elementi della realtà che appaiono come oggettivi hanno la funzione di contribuire a definire l'ambiente soggettivo. Fatte le debite considerazioni sullo stato attuale dello

47 Ivi, p. 107.

48 Cfr., J. von Uexküll, *Niegeschaute Welten. Die Umwelten meiner Freunden*, Fischer Verlag, Berlin 1936.

49 Si veda J. von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, cit., p. 65 e ss.; tr. it. cit., pp. 186-187; p. 84 e ss.; tr. it. cit., p. 217 e ss..

50 Ivi, p. 85; tr. it. cit., pp. 218-219.

51 Ivi, pp. 99-102; tr. it. cit., pp. 240-242.

sviluppo scientifico, conclude che «la considerazione di un mondo oggettivo non ci può più distogliere dal compito di costruire nuovamente l'universo a partire dagli ambienti. L'universo è costituito da soggetti con i loro ambienti connessi in un tutto pianificato attraverso cicli funzionali»⁵². E ciò vale per l'animale come per l'uomo.

Secondo gli esponenti dell'antropologia filosofica, però, mettere sullo stesso piano ambiente animale e *milieu* umano rischia di creare confusione. «In questo modo si cancella una distinzione primaria»⁵³ – dice Gehlen –, quella che marca la distanza tra le figure comportamentali istintive degli animali e il comportamento acquisito e fissato culturalmente tipico dell'uomo. Soltanto attraverso un complesso sistema di istituzionalizzazione del proprio agire l'uomo riesce a ottenere precise e sicure attitudini, che di per sé sono prive della connotazione biologica tipica del comportamento animale.

Il concetto di *Umwelt* – prosegue – se definito a dovere nei suoi esatti termini biologici non è dunque applicabile all'uomo, giacché nel punto preciso in cui, nel caso dell'animale, si trova appunto la *Umwelt*, in quello dell'uomo c'è la “seconda natura”, ossia la sfera culturale⁵⁴.

Neppure Plessner può accettare l'equiparazione dell'ambiente animale alla dimensione mondana dell'uomo, un essere “eccentrico” dotato di una struttura corporea e funzionale che lo rende dialetticamente capace di oggettivazione del mondo esterno e di se stesso⁵⁵. Se per una certa parte del regno animale il modello della corrispondenza tra necessità funzionale e strutturazione ambientale è certamente calzante, nel caso dell'uomo esso perde di significato. Il motivo principale è l'assenza, nell'essere umano, di configurazioni fisse e univocamente date, sia sul piano organico-comportamentale sia riguardo al campo d'azione. Le modalità del rapporto con sé e con l'altro tipiche di questo grado posizionale, le sue forme di espressione come pure le sue altre prestazioni spezzano la formula della corrispondenza stretta tra una struttura organica e una configurazione ambientale definita. Il comportamento dell'uomo determina una continua trasformazione della dimensione in cui vive, per questo non può darsi un'aderenza rigida e meccanica dell'organismo al proprio esterno; le sue capacità di manipolazione, espressione e apprendimento lo sottraggono gradualmente all'armonia di qualunque piano di conformità:

[...] l'oggettivazione dell'ambiente ha avuto ormai inizio e continuerà lungo il filo conduttore della sempre più elaborata articolazione linguistica. I vincoli che lo stringevano alle situazioni si allentano: al loro posto compare il rapporto obiettivo, che distingue l'analogia del diverso dalla diversità dell'analogo. L'uomo si apre al mondo»⁵⁶.

52 J. von Uexküll, *Theoretische Biologie*, cit., p. 339.

53 A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 107.

54 Ivi, p. 108.

55 A questo proposito si vedano: H. Plessner (a cura di), *Das Umweltproblem*, in Id., *Symphilosophiein. Bericht über den Dritten Deutschen Kongreß für Philosophie in Bremen 1950*, Leo Lehnen, München 1952, pp. 323-353, in particolare le pp. 327-328, 352-353; e R. Langthaler, *Organismus und Umwelt*, Hildesheim, Olms 1992, p. 237 e ss.

56 H. Plessner, *Conditio humana*, cit., p. 63.

Non si tratta per Plessner di un'apertura "totale" al mondo, cioè di una condizione di assoluto sradicamento dell'essere umano dalla chiusura della dimensione ambientale (come invece sembra sostenere Gehlen sulla scorta di Scheler), ma di una singolare situazione in cui si intrecciano natura e cultura, vincolo e libertà, possibilità (e bisogno) di affrancamento da un preciso ambiente e necessità di dare soddisfazione alla propria radice animale. «Apertura nel vincolo; apertura al mondo condizionata»⁵⁷: l'uomo rimane abitante di una "terra di mezzo", né bestia né puro spirito, sensibile al costante richiamo della natura e insieme (in parte proprio per questo) capace delle più nobili arti.

57 H. Plessner, *Das Problem der menschlichen Umwelt*, cit., p. 175.

Giacomo Scarpelli

L'EREDITÀ DELLA SCIMMIA

Secondo Cartesio la volontà è l'attitudine dello spirito che concede l'assenso alle idee e alle intuizioni ma, poiché anticipa l'intendere, frequentemente induce all'errore. Inoltre Cartesio stabilisce una demarcazione tra l'anima umana e l'animale – che ne è privo e possiede il solo meccanismo fisico, creato dal divino Artefice. Non sarebbe allora ingiustificato interpretare la presenza in noi di una volontà fallibile come riflesso di quell'automatismo della nostra parte animale, un'istintualità che, appunto, fuori dell'ambito naturale produce abbagli.

Queste le dualistiche speculazioni cartesiane. In seguito si imporranno le scienze biologiche, antropogenetiche ed etnologiche, e alla filosofia per certi versi verrà disconosciuto il diritto totale all'indagine sulla specie umana. Quest'ultima nel frattempo verrà collocata nel rango di *animale industrioso*.

La filosofia avrebbe insomma patito questa delegittimazione, a lungo disputando con l'evoluzionismo biologico. Fino all'avvento dell'antropologia filosofica novecentesca, che prese ad occuparsi teoreticamente dell'*Homo sapiens* e della sua essenza, tramite un nuovo, positivo rapporto con le scienze naturali. È di Helmuth Plessner il principio secondo cui senza una filosofia della natura non si consegue nessuna filosofia dell'uomo, il quale sarebbe in grado di farsi in qualche modo "asceta" grazie proprio alla volontà di respingere gli istinti.

Il merito di aver riconosciuto l'"eccentricità" dell'uomo e il suo essere organicamente autocosciente e afflitto dalla perpetua ricerca di un equilibrio, è innegabile. Tuttavia, l'autocoscienza della specie ha generato anche un problema opposto, e cioè di capire quanto dell'uomo sia insito nella bestia.

Due corni della stessa questione, anima e animale, che comunque non sono certo di oggi. Va detto che Charles Darwin, il quale aveva aperto la strada allo studio delle origini della nostra specie, in realtà era stato mosso da problematiche che pescavano ancora più in profondità di quanto comunemente si ritenga, e che non prescindevano affatto dalla duplicità della natura umana – raziocinante e animale – rendendola anzi elemento fondamentale e unificante dell'evoluzione degli esseri viventi. Del resto, può unificarsi solamente ciò che è molteplice.

Nella società civile la lotta per l'esistenza è, o dovrebbe essere, mitigata dalla simpatia e dal sentimento morale. Ma questo, sostiene Darwin, è niente di meno che il proseguimento

di istinti nati nel mondo animale per assicurare la sopravvivenza del branco nella spietata selezione della natura¹. Al di là delle pur evidenti corrispondenze fisiche (l'embrione dell'uomo è quasi identico a quello degli altri vertebrati)², è il retaggio psichico che preme a Darwin. Il quale argomenta che un nostro progenitore di grande mole, in grado di difendersi dai nemici ricorrendo soltanto alla sua forza fisica, non avrebbe accresciuto l'intelletto. Precisamente da questa dote, sviluppata per sopperire all'insufficiente gagliardia, è scaturita anche la necessità di coalizzarsi e solidarizzare con i propri simili. Insomma, discendere da una creatura relativamente debole sarebbe stato un grande vantaggio³.

Darwin non ha dubbio, l'uomo "è un germoglio del ramo delle scimmie originarie del Vecchio Continente" e va classificato tra le catarrine, come il gibbono, il cercopiteco, l'orango e lo scimpanzé⁴. Il punto fermo è che comunque non sussiste differenza fondamentale tra facoltà mentali dell'uomo e dei mammiferi superiori, dal momento che anche questi ultimi possiedono in varia misura la capacità di un ragionamento, spesso indistinguibile dall'istinto⁵. Accade infatti di osservare animali che di fronte a un imprevisto «si arrestano, ponderano e risolvono»⁶. Oggi è ormai arcinoto che anche le scimmie manifestano un ingegno bastevole a creare rudimentali congegni (Kubrick nel realizzare il suo famoso film forse ricordò le sue letture di Darwin). Babuini che usano i sassi come armi da lancio; oranghi che si fanno scudo con la paglia per evitare le busse; scimpanzé che usano il bastone come leva, oppure che impiegano una pietra per fracassare le noci di cocco e poi la nascondono per impedire che altri la rubino⁷. E allora, sarebbe verosimile che, come è costume ad esempio tra i gibboni, per esprimere emozioni quali gelosia, trionfo, passione amorosa, il primo uomo si sia servito per la prima volta della voce sotto forma di canto seducente⁸. Di qui si potrebbe far discendere la teoria che la poesia preceda la prosa.

Meno noto è che se esiste uno scarto quantitativo e non qualitativo tra cervello animale e umano, non sarebbe neppure da escludere che la fede nel soprannaturale e il sentimento religioso siano sbocciati dal tronco della sensibilità emotiva e dell'intelletto biologicamente utili. Il metafisico potrebbe essere interpretato come un fisico prolungamento della percezione⁹.

Fin qui il Darwin rivoluzionario autore de *L'origine dell'uomo* (1871), la sua opera più

1 Cfr. Ch. Darwin, *The Descent of Man*, 2 voll., Murray, London 1871; tr. it. a cura di F. Paparo, *L'origine dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 146 e 151 da cui cito.

2 Ivi, pp. 24-25.

3 Ivi, 78.

4 Ivi, p. 186.

5 Ivi, pp. 81 e 93.

6 Ivi, p. 94.

7 Ivi, pp. 100-101.

8 Ivi, p. 107.

9 A riguardo vedi G. Scarpelli, *Il cranio di cristallo. Evoluzione della specie e spiritualismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 173. Per Darwin un remoto barlume della disposizione alla metafisica sarebbe riconoscibile anche nel cane, nella profonda devozione per il suo padrone, associata a sottomissione e timore. Per cui le stesse facoltà mentali che avrebbero spinto l'animale domestico a guardare al proprio signore come ad un dio, potrebbero aver stimolato l'uomo al totemismo, quindi al politeismo e al monoteismo (cfr. Ch. Darwin, *L'origine dell'uomo*, tr. cit., p. 117).

celebre assieme a *L'origine delle specie* (1859). Nondimeno va fatta menzione di un altro suo testo, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, che alla sua uscita, nel 1872, colse il largo favore dei lettori ma non quello della critica, la quale evitò di penetrare all'interno del nuovo territorio esplorato dal naturalista e tenne il piccolo trotto accanto ad esso, levandogli soltanto qualche voce non compromettente, definendolo ora come un supplemento agli studi sistematici di Darwin stesso, ora come un lavoro a tratti divertente e grottesco che però dimostrava un notevole calo di tono filosofico e scientifico¹⁰. Tali giudizi tolsero fiato ad una possibile eco culturale dell'opera, la cui circolazione presto rallentò e si arrestò del tutto. Ma *L'espressione delle emozioni* non costituisce un diverticolo dell'apparato darwiniano, semmai l'isola superstite di un territorio più vasto, un'opera che sembra solitaria perché ciò che gli stava attorno è sparito.

In effetti, la passione di Charles Darwin per l'indagine negli ingranaggi della mente e del comportamento umano e animale risale all'epoca in cui, reduce dalle scorribande sugli oceani, cominciava ad abbozzare il nocciolo della teoria della selezione naturale. E allora, è possibile individuare parte del "continente sommerso" nei *Taccuini M e N* e nel *Profilo di un bambino*¹¹. Si tratta di un voluminoso dossier che presenta un Darwin consapevole pioniere della psicologia cognitiva, dell'etologia, della linguistica e in qualche modo di una sociobiologia critica.

Nello specifico, i due *Taccuini* giovanili rappresentano il tentativo di tracciare i lineamenti di una scienza che raffiguri, insieme all'analisi delle manifestazioni emotive, anche ciò che presiede alla creazione di idee e concetti. Sono pagine frutto di una crepitante curiosità, in cui l'addensarsi di segni incompleti e di campiture disomogenee non impedisce la visione d'insieme, bensì conferma lo sforzo del naturalista per annullare un preteso abisso tra l'uomo e il resto del mondo vivente. Sulla base dell'autosservazione e della casistica procurata dal padre medico Robert, nonché dalle informazioni fornite da un condiscendente guardiano del giardino zoologico, Darwin schizza riflessioni sulla follia, sulle patologie senili, sui meccanismi della memoria, sulla funzione del sogno e persino sulle rappresentazioni del pensiero dette "castelli in aria". Si inoltra alla ricerca delle motivazioni del "piacere del paesaggio" e dell'origine della musica, e taluni appunti paiono anticipare lo studio del riflesso condizionato, altri si prolungano sino all'analisi del libero arbitrio e del caso – che

10 Cfr. Ch. Darwin, *The Expression of Emotions in Man and Animals*, Murray, London 1872; tr. it. in Id., *L'espressione delle emozioni. Due taccuini. Profilo di un bambino*, (a cura di G.A. Ferrari, tr. it. di F. Bianchi Bandinelli), Boringhieri, Torino 1982, pp. 111-420. Le recensioni cui ci si riferisce sono quelle della «Saturday Review» e della «Edinburgh Review». Un'eccezione critica è costituita dalla lettera del 15 novembre 1872 a Darwin da parte del suo collega ed amico Alfred. R. Wallace: «Non ho ancora trovato il tempo di andare oltre i primi tre capitoli, ma ciò è stato sufficiente a mostrarmi quanto interessante sia la scelta dell'argomento, e quanto ammirevolmente voi l'abbiate elaborato. Mi aspetto che diventi uno dei vostri lavori più popolari» (J. Marchant (a cura di), *Alfred Russel Wallace. Letters and Reminiscences*, Harper, New York & London 1916, pp. 229-230).

11 Gli *M, N Notebooks* di Darwin, del 1838-1840, furono pubblicati per la prima volta nel 1974, in H.E. Gruber/P.H. Barrett, *Darwin on Man*, Dutton, New York, pp. 266-297 e 329-351; tr. it. di F. Bianchi Bandinelli, in C. Darwin, *L'espressione delle emozioni. Due taccuini. Profilo di un bambino*, cit., pp. 9-89; Id., *A Biographical Sketch of an Infant*, del 1839-1842, apparve su «Mind», 1877, II, pp. 285-294; tr. it. di B. Continenza, in Id., *L'espressione delle emozioni. Due taccuini. Profilo di un bambino* cit., pp. 93-108).

considera sinonimi.

Il tempestoso vetturale di questo prezioso carrozzone, al termine della corsa ci consegna, è vero, qualche viaggiatore con le ossa ammaccate, ma molti di costoro hanno superato brillantemente lo sbalottolio e, all'apertura dello sportello, non sappiamo se ammirarne più il bell'aspetto o la buona sostanza. Un esempio è un lampeggiante pensiero sull'origine dell'uomo: «Platone dice nel *Fedone* che le nostre 'idee immaginarie', che derivano dall'esistenza anteriore dell'anima, non sono originate dall'esperienza. Leggi scimmie al posto di esistenza anteriore»¹².

L'asserzione di per sé è stupefacente. Ancora di più se la si confronta con un'altra, nientemeno che di suo nonno Erasmus. Bizzarra figura di medico in odore di giacobinismo, scrittore e poeta esuberante ed entusiasta, Erasmus Darwin aveva ispirato a Byron l'ironico verbo *to darwinize*. Oggi è rammentato soprattutto per le sue teorie evoluzionistiche *antelitteram*, come testimonia la seguente dichiarazione, che sembra appunto anticipare in chiave antibiblica l'interpretazione platonica del nipote:

«Lo stato di natura o teologia dell'orangutan capostipite della razza umana in sostituzione del primo capitolo della *Genesi*»¹³.

Charles aveva dunque saldato la tradizione familiare con un intento che per il pensiero vittoriano suonava alquanto sovversivo, così come l'altra congettura che anche "il diavolo sotto forma di babbuino è il nostro avo"¹⁴. Paradosso questo che si potrebbe altrettanto utilmente ribaltare: il babbuino sotto forma di diavolo è il nostro avo.

Un'altra affermazione che emerge dai *Taccuini*, inconfutabile, è la seguente: «Le scimmie comprendono la loro affinità con l'uomo molto meglio del più apprezzato tra i filosofi»¹⁵.

Secondo l'eclittica ionica, che conduce dagli dèi alla scienza, percorso tanto naturale quanto, talvolta, in tarda età quello opposto, nelle ultime pagine dei *Taccuini* il giovane Darwin realizza l'autospoliazione da ogni metafisica, per praticare la pura indagine dell'oggettivo: «La mente è funzione del corpo. Dobbiamo avere qualche solida base da cui derivare l'argomentazione»¹⁶.

Nel *Profilo di un bambino* Darwin descrive i primi tre anni dell'esistenza del figlio William Erasmus, detto Doddy¹⁷. È stato detto che ciò che lo indusse a mettere su carta queste osservazioni fu l'influsso della pedagogista ginevrina Albertine-Adrienne Necker, la quale nel suo *L'éducation progressive* (1828-1838) aveva affermato che nessun filosofo aveva mai preso nota della crescita dei propri figli¹⁸. Darwin effettivamente aveva letto nella primavera del 1839 la traduzione inglese dell'opera, e però si potrebbe azzardare che la

12 Ch. Darwin, *M Notebook*, tr. it. cit., p. 42.

13 Cfr. A. La Vergata, *L'evoluzione biologica. Da Linneo a Darwin 1735-1871*, Loescher, Torino 1979, p. 189. Dello stesso vedi anche *L'equilibrio e la guerra della natura*, Morano, Napoli 1990, pp. 83-87. Erasmus Darwin era autore di una *Zoonomia*, pubblicata in 2 voll. a Londra nel 1794-1796.

14 Ch. Darwin, *M Notebook*, tr. it. cit., p. 40.

15 Ivi, tr. it. cit., p. 44.

16 Ch. Darwin, *N Notebook*, tr. it. cit., p. 58.

17 Cfr. nota 11.

18 Cfr. l'avvertenza editoriale di G.A. Ferrari alla tr. it. di *A Biographical Sketch of an Infant*, cit., p. 93. L'osservazione di Wallace su Darwin era contenuta nella sua recensione a *The Expression of Emotions* pubblicata sul «Quarterly Journal of Science», gennaio 1873.

Necker non avesse a sua volta preso nota delle pagine di Agostino di Ippona sull'infanzia in generale, né in particolare di quelle sull'evoluzione fisica e morale del figlio Adeodato. Come che sia, nel *Profilo di un bambino* Darwin non trascura l'analisi della collera, del piacere, dell'affettività, della comunicatività, della capacità di ragionamento del neonato. Al di là di una testimonianza sulle manifestazioni emozionali del piccolo, s'intravede l'"alonata", involontaria immagine speculare di un padre affettuoso, provvisto di saettante occhio scientifico, ma anche di tenerezza, e persino di qualche amabile difetto (il suo poderoso russare sveglia e terrorizza il piccolo Doddy). In ogni caso, non va dimenticato che alla base dell'inesausto desiderio di conoscere di Charles Darwin vi era una sempre viva vena di ingenuità, come rilevato dal suo seguace Thomas Henry Huxley. E il collega Alfred Russel Wallace aveva osservato che in Darwin «la curiosità propria dell'infanzia sembra non aver perduto nulla della sua forza». Quanto alla moglie Emma, non si doleva più di tanto di aver sposato un «bambino troppo cresciuto»¹⁹.

Il papà si era messo allo stesso livello del figlio, questo in sintesi il segreto dell'acutezza del *Profilo di un bambino*, in cui il cucciolo d'uomo palesava buona parte degli atteggiamenti comuni ai cuccioli degli altri mammiferi.

In seguito, ne *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Darwin per affinare le sue osservazioni si serve degli studi medici e fisiologici che lo hanno preceduto, tra cui quelli del Duchenne. Ma appare chiaro che nel risultato si erge al di sopra di chi gli ha dato una mano, compreso l'illustre anatomista Charles Bell. E la ragione della sua superiorità è una, sempre la stessa, fondamentale. Darwin era in possesso di un *paspartout* di cui aveva scoperto il funzionamento: il principio della selezione naturale. Nei *Taccuini* aveva rivelato: «Vedere un cane, un cavallo, un uomo che sbadigliano mi fa capire quanto tutti gli animali siano veramente costruiti in base ad un'unica struttura»²⁰.

Tre sono gli enunciati de *L'espressione delle emozioni*, quali esito di un'indagine comparata nelle manifestazioni dei sentimenti comuni nell'uomo e nelle bestie. Primo: atti utili per la sopravvivenza vengono compiuti in associazione ogni volta che l'individuo si trova in una data situazione di pericolo (scoprire i canini, inarcare la schiena, sfoderare le unghie). Secondo: una sensazione opposta ad una precedente porta all'esecuzione di movimenti in antitesi a quella, anche se di per sé non utili (nel cane, ad esempio, se lo stare in guardia porta ad un atteggiamento rigido e a denti serrati, il momento di affetto porta a dimenare il corpo e la coda e ad abbaiare festosamente). Terzo: il sistema nervoso in stato di eccitamento esercita un'azione diretta, incoercibile ed esteriore sul sistema nervoso (in generale il tremore).

Le osservazioni di Darwin a volte stupiscono anche per la loro naturale evidenza: dal riso come caratteristica innata (vedi il caso della donna cieca e sorda), al broncio simile nelle scimmie e nei neonati, al gesto di negazione (scostare lateralmente la testa per rifiutare il cibo), al pianto sollecitato da analoghi stimoli sia nell'uomo sia nell'elefante indiano. Proprio questi tratti universali di comportamento saranno nel Novecento oggetto di studio dell'etologia umana propriamente detta, soprattutto da parte di Irenäus Eibl-Eibesfeldt. Mai dogmatico, Darwin si mostra del tutto disponibile a mantenere aperto il discorso

19 Vedi G. Scarpelli, *Infantilismo e genio scientifico*, in «Intersezioni», 1995, XV, pp. 181-185.

20 Ch. Darwin, *M Notebook*, tr. it. cit., p. 29.

per eventuali ulteriori proposte interpretative. Poiché fra l'altro non mancano i richiami alla letteratura, da Omero a Shakespeare, da Plauto a Dickens, da Seneca a Tennyson, per certi versi il lavoro del nostro naturalista sembrerebbe teso, più che a rifarsi alla cultura medico-fisiologica, a costruire una nuova filosofia psicologica, senza dimenticare la lezione empiristica di Hume: percezione – impressione – idea.

Sottili pungoli vengono conficcati dallo *whig* Darwin nella groppa della società *tory* del suo tempo. Non solo il genere umano è tutt'uno con quello animale, ma un concreto retaggio ferino persiste ed opera tuttora nell'agire quotidiano. Il sedimentato inconscio belluino che zampilla dalle pagine de *L'espressione delle emozioni* non è troppo lontano, anzi pare precederlo, dall'Es descritto da Freud, dove neppure sono di casa i concetti di tempo, di bene e di male, di morale e di decoro. E del resto è nota l'influenza che gli scritti di Darwin eserciteranno sul fondatore della psicoanalisi.

L'espressione delle emozioni, pur nella sua mole, possiede una chiarezza espositiva, un'evidenza nel legame analogico, uno stile compiuto e ordinato esemplari, e altresì una suggestione che si direbbe piacevolmente narrativa. La relativa speditezza con cui l'opera fu redatta (un anno e mezzo rispetto ai tre de *L'origine dell'uomo*) rappresenta una lieta eccezione alle laboriose stesure di Darwin, frutto di caparbia e tormentata applicazione.

Gustave Flaubert malediceva la lingua francese per i triboli che gli provocava e in una lettera a Louis Bouhilet confidava: «Urlo! Sudo! è magnifico. In certi momenti è decisamente più che delirio!», Joseph Conrad, oriundo polacco, si trovava in una condizione mentale analoga mentre dall'esterno s'impadroniva della lingua inglese. Così Darwin si era arrovellato per dare limpidezza ed efficacia al groviglio di abbozzi nati dall'impeto conoscitivo, per renderli opera compiuta: «L'orrendo, fastidioso e noiosissimo lavoro del mio enorme e, credo illeggibile, testo» dichiarava a proposito di *Variazioni degli animali e delle piante allo stato domestico*²¹. E a proposito de *L'origine dell'uomo*: «Questo lavoro mi ha mezzo ucciso e non ho idea se il libro meriti di essere pubblicato». Truman Capote ha sintetizzato la dannazione del voler ridurre il mondo in parole scritte in questa riflessione: «Quando Dio ti concede il dono di scrivere ti consegna anche una frusta; questa frusta è intesa unicamente per l'autoflagellazione». E certo, è innegabile che l'arte del narrare sia peculiare della specie umana. Ma, anche qui, è da ritenere che il vecchio Darwin si sarebbe divertito a sondare ascendenze, usi e costumi animali per scovare quel piccolo elemento che avrebbe potuto costituire la premessa naturale e biologicamente utile alla trasmissione della cultura.

D'altro canto, Darwin non aveva mai rinunciato all'illustrazione per corroborare la parola scritta. Ne *L'espressione delle emozioni* si avvaleva di un ricco apparato fotografico. E qui, le istantanee dei bambini bizzosi, per essere colte dal vero (lastre scartate da fotografi che intendevano cogliere dai piccoli soltanto sorrisi e letizie) convincono sicuramente più delle studiate pose di taluni soggetti adulti che esibiscono questa o quella espressione. Eppure tali pose non fanno scadere la dignità dell'opera, al contrario le conferiscono un particolare carattere, quasi l'autorizzazione a sorridere, il suggerimento che l'ironia possa

21 Cfr. Ch. Darwin, *The Variation of Animals and Plants under Domestication*, 2 voll., Murray, London 1868.

dare una spinta anche alla ricerca scientifica²². A Darwin non può essere sfuggito che negli atteggiamenti di quei personaggi recitanti è maggiormente identificabile l'ispirazione all'enfasi teatrale piuttosto che una lampante rappresentazione di una naturale istintualità espressiva. Verrebbe da dire, più un farsesco alla Tecoppa che la fisiognomica del Lavater. Quanto alle fotografie del Duchenne, Darwin fece un cauto uso delle espressioni facciali ottenute per stimolazione galvanica. E potrebbe essere capitato al lettore di vedere alcune di quelle immagini riprodotte in contesti chiaramente scherzosi, come nel caso di un numero del «Delatore» (1960) diretto da Bernardino Zapponi. Ci sembra allora che Darwin avrebbe qualcosa da sussurrare – dalla buca del suggeritore – proprio e anche agli aspiranti attori. Piangere, ridere, gridare, corrugare la fronte, alzare le sopracciglia, gesticolare sono manifestazioni che sorgono sempre da empiti naturali della specie uomo, ed è di codesti che bisognerebbe riappropriarsi per avere diritto di riproporre quelle espressioni. L'opera di Darwin anche premessa al metodo Stanislavskij? Non c'è da giurarci, però l'esistenza di un'unica profonda radice d'ogni umana ricerca almeno non lo fa escludere. E, in fondo, la radice d'ogni umana ricerca non è identificabile nell'autocoscienza della specie?

E ancora, l'*Homo sapiens* è davvero l'unico essere autocosciente? Darwin non ne era così certo. Come si può escludere che un vecchio cane (o, a maggior ragione, un vecchio scimpanzé), dotato di eccellente memoria e di un certo grado di immaginazione, «non rifletta sui suoi passati piaceri o sulle trascorse fatiche della caccia?» Si tratterebbe indiscutibilmente di un esempio di «coscienza di sé»²³.

L'uomo conserva nella struttura corporea «il segno indelebile della sua origine da una forma inferiore»²⁴; e però è vero che l'evoluzione ha fatto dell'uomo un animale in cui l'intelletto si impone sull'istinto. Se questa può essere considerata generalmente una fortuna, secondo un filosofo successivo quale Bergson, è stata invece una sventura²⁵. Non tanto perché così si sono repressi gli istinti primari, quanto perché l'intelletto, imponendo sul mondo le sue costrizioni concettuali ne produrrebbe una visione frammentaria o alterata. L'espressione più nobile dell'istinto sarebbe l'intuizione pura, in grado di mettere l'individuo in diretto rapporto con la realtà vivente così come è. Darwin assai difficilmente sarebbe stato d'accordo con l'evoluzionismo spiritualistico di Bergson; è però da ritenere che lui personalmente si riferisse, più che all'intelletto notomizzatore e dispotico, a quel razioicinio che traeva le sue origini dall'umile mente animale quando, con afflato poetico di ventotenne, appuntava nel suo bloc-notes:

Se consentissimo al nostro pensiero di seguire liberamente le sue supposizioni, allora gli animali, nostri confratelli nel dolore, nella malattia, nella sofferenza e nella fame – nostri

22 Nella sua lettera a Darwin del 15 novembre 1872, Wallace aveva aggiunto: «Le incisioni e le fotografie sono splendide, e i miei ragazzini, il maschio e la femmina, si sono subito impadroniti del volume, ammirati soprattutto dei bambini che fanno le bizzesse» (J. Marchant (a cura di), *Alfred Russel Wallace. Letters and Reminiscences*, cit., p. 230).

23 Ch. Darwin, *The Descent of Man*, tr. it. cit., p. 103.

24 Ivi, tr. it. cit., p. 243. È questa la frase di chiusura dell'opera.

25 Vedi H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Alcan, Paris 1907 (ediz. definitiva PUF, Paris 1940). Cfr. anche la limpida sintesi di B. Russell, *Wisdom of the West*, Rathbone Books, London 1959; tr. it. di L. Pavolini, *La saggezza dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1997, p. 384.

schiavi nei lavori più faticosi, nostri compagni nei divertimenti – potrebbero essere a parte della nostra discendenza da un progenitore comune, e potremmo tutti fonderci insieme²⁶.

Questa slancio intuitivo possiamo interpretarlo come espressione del desiderio della specie ad un ricongiungimento con la natura. È infatti da ritenere che quando – in un tempo ancestrale – l'ingegno prese il sopravvento, permettendo al nostro progenitore dalla scarsa forza fisica di sottrarsi all'autorità della selezione naturale grazie alla fabbricazione di congegni utili alla sopravvivenza, il nostro antenato fu anche condannato a riflettere su di sé e sull'universo circostante. E questo interrogarsi rendeva più acuto il sentimento di un vuoto che poteva essere riempito solamente da un' indefinita ansia. In altre parole, quando la voce della natura perse il suo suono chiaro e inconfondibile, l'uomo, benché divenuto signore del creato, si sentì anche infinitamente più solo. E di questa solitudine tuttora patisce.

Possiamo dire che anche Darwin, in fin dei conti, rimase solo per quel che riguarda la sua precorritrice indagine nell'evoluzione psichica. Già invisibile al pensiero dominante, non trovò veri successori nemmeno all'interno della propria cerchia scientifica. Alfred Russel Wallace, che pure era stato il coideatore della teoria della selezione naturale e che si definiva "più darwiniano di Darwin", ipotizzò che un Ente supremo avesse fatto compiere all'uomo un balzo oltre l'abisso, separandolo per sempre dalle altre specie. Questa concezione, apertamente sovranaturalistica, colse inaspettatamente l'approvazione sia di Charles Lyell – che Darwin considerava il caposcuola – sia di Asa Gray – il diffusore della dottrina evoluzionistica in America. Quanto a Thomas Henry Huxley, soprannominato "il bulldog di Darwin" per la sua fedeltà al maestro, nonché creatore del concetto di agnosticismo, per quanto deciso ad individuare "il posto dell'uomo nella natura" si dedicò ad un'antropologia prevalentemente fisica e anatomica. George John Romanes, il prediletto pupillo, sembrò l'unico a proseguire lungo la strada dell'evoluzionismo psicologico, asseverando l'uniformità dello sviluppo mentale dai protozoi a noi, dando risalto alle doti di memoria, simpatia e razionalità delle bestie e rilevando in loro barlumi autentici di coscienza. Nondimeno nel lavoro di Romanes si notava l'inclinazione ad antropomorfizzare le creature del suo piccolo zoo piuttosto che a cogliere un retaggio animale nella nostra specie. Non stupisce più di tanto che Romanes, dopo la morte di Darwin, si rivelasse propenso a un'immagine finalistica dell'evoluzione e, addirittura, allo spiritismo²⁷.

Incerto il rapporto tra l'alta letteratura e la storia. È da ritenere che la letteratura talvolta riesca a penetrare eventi e spirito dell'epoca e problematiche che altrimenti la storiografia

26 F. Darwin (a cura di), *Life and Letters of Charles Darwin*, Murray, London 1887, vol. II, p. 6.

27 Vedi A.R. Wallace, *The Limits of Natural Selection as Applied to Man*, in Id., *Contributions to the Theory of Natural Selection*, Macmillan, London 1870, pp. 332-371; C. Lyell, *The Geological Evidences of the Antiquity of Man*, Murray, London 1863; A. Gray, *Darwiniana*, Appleton, New York 1876; T.H. Huxley, *Evidence as to Man's Place in Nature*, Williams & Norgate, London 1863; G.J. Romanes, *Animal Intelligence*, Kegan Paul & Trench, London 1881; Id., *Mental Evolution in Animals*, Kegan Paul & Trench, London 1883; Id., *Mental Evolution in Man*, Kegan Paul & Trench, London 1888. Sia Wallace sia Romanes, rivali sul piano scientifico, si dedicarono poi entrambi alla ricerca spiritica. Riguardo a tutti questi argomenti vedi il mio *Il cranio di cristallo* già citato.

è portata a rendere troppo schematiche. Ma è anche da ritenere che esista un rapporto non evidente, eppure forte e fruttuoso, tra letteratura e scienza. *L'origine dell'uomo* è del 1871, *L'espressione delle emozioni* del 1872. Darwin si spegne nel 1882. Quattro anni più tardi appare *Lo strano caso del dottor Jekyll e di mister Hyde* di Robert Louis Stevenson, in cui con un'efficacia narrativa senza precedenti, lo sdoppiamento della personalità si propone come metafora del bene e del male e al tempo stesso individuazione del lascito ferino insito nella natura umana.

Potenza della letteratura: Stevenson divide riunendolo ciò che Darwin aveva riunito dividendolo? In un certo senso sì. Nel romanziere scozzese possiamo riconoscere l'effettivo continuatore di quella certa ricerca, anche se non possiamo affermare con sicurezza che avesse mai letto Darwin. Di sicuro sappiamo che Freud lo leggerà, e che si proibirà per lungo tempo di leggere Nietzsche, per non subirne l'influsso. Pare che Pirandello non leggesse mai Freud.

Se per Darwin l'uomo è una scimmia destinata a lambiccarsi, per Stevenson l'unica possibilità dell'uomo per risalire alle sue origini di scimmia è ricorrere all'alambicco. Ma per questo argomento sarà necessaria un'ulteriore trattazione.

Il bios e la peculiarità dell'umano.

Nuove aperture e possibili confronti

Guido Cimino

LA SPECIFICITÀ DELL'UMANO NELLA STORIA DELLE NEUROSCIENZE

1. Due aspetti della “razionalità” umana

Alla domanda radicale sull'uomo così come è stata riproposta dalla contemporanea antropologia filosofica (Chi è l'uomo? Qual è la sua peculiare *natura*? Cosa lo distingue *essenzialmente* dalle altre specie viventi? Qual è il suo posto e il suo destino nel mondo? ecc.), mi sembra che siano state date, nel corso della storia del pensiero occidentale, due ordini di risposte peraltro intrecciate tra loro. Da un lato, c'è stato il tentativo di identificare e distinguere l'essere umano per ciò che è in grado di compiere, per le sue attività e le sue opere, per la sua capacità – secondo la dottrina di Popper – di creare il *Mondo 3* dei contenuti di pensiero o prodotti della mente¹, cioè di costruire in senso lato una “cultura” e una “società”: linguaggio, scienza, tecnica, filosofia, arte, sistemi giuridici e politici, norme etiche e comportamentali, organizzazioni politiche, economiche e sociali, ecc. Dall'altro lato c'è stato lo sforzo di comprendere la “funzione” specifica e differenziale attraverso la quale l'uomo, diversamente dagli animali, è in grado di progettare e realizzare il mondo artificiale in cui vive e di agire sulla natura e sulla società, cioè di capire quali peculiari funzioni mentali e nervose possiede e utilizza per svolgere il suo compito e raggiungere i suoi scopi.

Il primo genere di risposte è quello prevalentemente dato dal pensiero filosofico. Già il mondo greco aveva nettamente separato l'uomo dagli animali definendolo, secondo genere prossimo e differenza specifica, come “animale razionale”. Questa definizione rimasta classica, più o meno esplicita nel pensiero di Platone, degli Stoici e di Aristotele, è stata trasmessa alla cultura medievale e ripetuta, con varie accezioni e sfumature del termine “ragione”, nella filosofia moderna e contemporanea. La “razionalità”, pertanto, sarebbe ciò che caratterizza peculiarmente l'uomo, ciò che identifica la sua natura o essenza; e i filosofi nelle varie epoche hanno cercato di esplicitare e chiarire cosa si debba intendere per “razionale”, declinandone i diversi aspetti e sottolineandone ora l'uno ora l'altro. Così, per un verso, la razionalità è stata variamente intesa come capacità di coscienza (il *cogito*

1 Cfr. J.C. Eccles/K.R. Popper, *The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism*, Springer Verlag, Berlin-London-New York 1977; tr. it. *L'io e il suo cervello*, 3 voll., Armando, Roma 1981, vol. I.

di Descartes), di giudizio (Kant), di azione sociale e politica (Hobbes), di elaborazione simbolica e linguistica (Cassirer), di fabbricazione di artefatti (Bergson), ecc.: in definitiva come capacità cosciente di progettare e fare quel *quid novum* considerato come lo “stigma” che in modo specifico identifica la natura dell’uomo.

La razionalità, tuttavia, non è stata definita solo in base alla capacità di creare artefatti, sistemi culturali e sociali, non è stata connotata solamente in relazione al *Mondo 3*; ma è stata considerata anche una funzione, un processo psichico, ossia – secondo la tripartizione popperiana del reale – è stata identificata con il *Mondo 2* degli stati mentali². Essere “razionale” per l’uomo significa anche disporre e utilizzare quei particolari fenomeni solitamente denominati mentali o psichici, che comprendono non solo la ragione o pensiero in senso stretto, ma pure la percezione, la volizione, la memoria, l’immaginazione, il linguaggio, le passioni o emozioni, ecc., e che sono in qualche modo collegati al sistema nervoso.

Il secondo ordine di risposte al problema-uomo, allora, può essere dato dai risultati dell’indagine scientifica su questo genere di fenomeni: dal tentativo di identificarli, classificarli, rapportarli agli organi del corpo e del sistema nervoso, e di mostrare quali sono comuni agli animali e all’uomo e quali specifici di quest’ultimo. Interrogarsi sulla *natura* dell’essere umano comporta quindi – come del resto ha teorizzato la contemporanea antropologia filosofica – rivolgersi anche e soprattutto agli sviluppi della scienza e in particolare alle conoscenze acquisite dalla biologia, dalle neuroscienze e dalla psicologia. A queste discipline dobbiamo cominciare a chiedere quali sono – se ci sono – quelle caratteristiche peculiari dell’uomo che lo differenziano in modo *essenziale* dalle altre specie viventi.

Dal punto di vista biologico, secondo le più recenti classificazioni della biosfera, l’essere umano non sarebbe altro che una specie appartenente al gruppo dei primati, con il quale avrebbe in comune il 98-99% del suo DNA cioè del patrimonio genetico. Ma la sua comparsa sulla Terra ha rivoluzionato il pianeta in misura assai maggiore dell’avvento di qualsiasi altra specie; ha introdotto una “frattura”, una “discontinuità” di gran lunga superiore a quella che divide, per esempio, il regno vegetale dal regno animale, ovvero che separa i viventi che utilizzano direttamente l’energia luminosa attraverso la fotosintesi per costruirsi e mantenersi in vita (*autotrofia*), dai viventi che invece attingono indirettamente all’energia solare consumando materia organica (*eterotrofia*)³.

Che cosa ha dunque l’uomo di tanto nuovo, specifico, peculiare, diverso da spiegare tale frattura, tale discontinuità? Prima di ogni altra ipotesi, dovremmo cercare di indicare ed evidenziare quelle differenze essenziali che le scienze biologiche e neuropsicologiche hanno finora posto in luce. Con questo mio lavoro, allora, vorrei solo mostrare alcuni squarci del contributo offerto dagli sviluppi delle neuroscienze, e del connesso problema dei rapporti mente-cervello, all’interrogativo del *quid proprium* della natura umana.

2 *Ibidem.*

3 Cfr. L. Ferry/J.-D. Vincent, *Qu’est-ce que l’homme?*, Editions Odile Jacob, Paris 2000; tr. it. *Che cos’è l’uomo? Sui fondamenti della biologia e della filosofia*, Garzanti, Milano 2002.

2. *Mente e cervello in Aristotele e nelle dottrine medievali*

Le indagini sul mentale e il cerebrale hanno avuto inizio anch'esse nel mondo greco e hanno trovato una prima autorevole sistemazione teorica nel *De anima* di Aristotele. Con estrema sintesi posso ricordare che, nell'ambito del suo sistema filosofico di interpretazione della realtà come "sinolo" di materia e forma e come passaggio dalla potenza all'atto, e di spiegazione dell'accadere di ogni fenomeno naturale come conseguenza di quattro cause (materiale, formale, efficiente, finale), Aristotele concepisce la vita come il risultato del concorso di "cause formali" e "cause finali"; ritiene cioè che ogni essere vivente sia tale, e si distingua per ciò stesso dagli altri oggetti inanimati, poiché opera in lui un particolare *principio* "informatore" e "direttivo", che chiama anche *entelechia* o *anima*, il quale pone in "atto" la forma del corpo e le funzioni vitali (vegetative, sensitive, motorie, intellettive); come tale, allora, questo *principio* non è separabile dal corpo materiale.

In quanto causa formale e finale, l'*entelechia* o *anima* ha dei poteri o *facoltà*, ossia possiede la capacità, la potenzialità di compiere le funzioni dell'organismo. Può essere quindi immaginata suddivisa in *parti* (le "parti dell'anima"), cioè in facoltà definite in base alle funzioni poste in atto da ciascuna. Aristotele distingue allora una *facoltà vegetativa*, che presiede ai processi di nutrizione e di riproduzione, e più in generale a tutte le funzioni organiche delle piante e degli animali; una *facoltà sensitiva*, che consente e regola le funzioni sensoriali e motorie, ossia i rapporti stimolo-risposta con l'ambiente esterno, ed è propria degli animali; una *facoltà intellettiva* (o *dianoetica*), che rende possibili i processi mentali ed è specifica dell'uomo. Inoltre, suddivide quest'ultima in due parti che sono rispettivamente la facoltà "appetitiva o pratica", cioè la *volontà*, e la facoltà "intellettiva e contemplativa", ovvero l'*intelletto* o *pensiero* propriamente detto.

Il *principio vitale*, pertanto, è diversamente caratterizzato a seconda che sia presente nel regno vegetale o animale o umano: nelle piante presiede alle sole funzioni vegetative (ed è perciò chiamato "anima vegetativa"); negli animali provvede a queste ultime e in più è alla base della sensazione e del movimento ("anima sensitiva"); nell'uomo, infine, oltre a tutte le funzioni vegetative, sensitive e motorie, permette anche l'attività psichica superiore di cui è parte la ragione ("anima intellettiva").

Le funzioni fisiologiche e mentali sono dunque rese possibili grazie alla presenza di tale principio formale e direttivo, che è un tutt'uno con la materia, nel senso che non può esserci vita, né vegetale, né animale, né umana, senza l'intervento contemporaneo del corpo materiale e del principio vitale. In Aristotele quindi, secondo l'interpretazione prevalente, anima e corpo *non* sono concepiti separati, come due entità autonome e irriducibili l'una all'altra, come invece accadrà nel pensiero cristiano medievale, in Cartesio e in tutte le dottrine dualistiche del rapporto mente-cervello.

In ogni caso, la differenza essenziale tra uomo e animali per Aristotele consisterebbe nel fatto che nel primo opera un principio vitale o *entelechia* che è – per così dire – più "ricco e potente" di quello presente nelle piante e negli animali, poiché è dotato della capacità di rendere "attuali" funzioni mentali, ovvero è a fondamento di quel "razionale" indicato nella definizione di uomo.

Riprendendo e commentando il *De anima* di Aristotele, durante il Medioevo si ebbero diverse e complesse speculazioni e discussioni sulla natura dell'anima e delle sue facoltà.

Da un lato, la Scolastica identificò quanto meno la parte intellettuale del principio vitale umano con un'anima immateriale e immortale, semplice e indivisibile, ontologicamente distinta dal corpo, direttamente creata da Dio. Dall'altro lato, il pensiero medievale tentò di sviluppare gli aspetti psico-fisiologici della dottrina aristotelica; e a tal fine, poiché il principio vitale era considerato dotato di varie facoltà, cioè di molteplici "potenzialità" di attivare le funzioni che si svolgono nell'organismo vivente, cercò di collegare ogni facoltà al proprio organo. In tal modo, ogni struttura corporea diventò sede di una particolare facoltà o *virtus*, ovvero fu interpretata come il luogo materiale in cui si "attua" una determinata funzione. Tuttavia, mentre era relativamente facile localizzare le facoltà della vita vegetativa nei rispettivi organi (si pose così, per esempio, una facoltà ematopoietica nelle vene, una facoltà digestiva nello stomaco, una facoltà pulsatile nel cuore, ecc.), meno facile era invece collocare nel sistema nervoso le facoltà sensitive, motorie e intellettive.

Si aprì dunque il problema di "localizzare" nel cervello, secondo la predominante tradizione galenica, le facoltà superiori dell'anima, ovvero di determinare a quali strutture dell'encefalo fosse possibile collegare l'innescamento e il controllo del movimento volontario, la ricezione cosciente delle sensazioni e l'elaborazione di processi cognitivi come l'immaginazione, la ragione, la memoria. Questo problema trovò soluzione nelle cosiddette "dottrine ventricolari". Inizialmente proposte nel IV e V secolo d.C. dai Padri della Chiesa Nemesio e Sant'Agostino, e da Posidonio di Bisanzio, rielaborate da Avicenna e dalla cultura dell'alto Medioevo, queste dottrine affermavano che le facoltà superiori dell'anima hanno la loro sede nei ventricoli o "celle" cerebrali, ritenuti di forma sferica in conseguenza della pressione uniforme esercitata sulle loro pareti dagli "spiriti animali", eredi dello "pneuma psichico" galenico. Furono perciò elaborate diverse dottrine, in cui le facoltà o *virtutes* "sensitiva, motiva, immaginativa, cogitativa, memorativa" trovavano posto nei ventricoli cerebrali. In ogni caso, questo tipo di impostazione rimase sostanzialmente immutato fino agli inizi del XVII secolo, con alcune modifiche introdotte nel Rinascimento grazie anche ai progressi ottenuti nelle conoscenze anatomiche.

Si noti che in tal modo le dottrine medievali, anche se per molti versi ispirate da autori classici, cercarono di stabilire in modo sistematico e articolato, pur se del tutto fantasioso e speculativo, un rapporto tra funzioni psichiche e strutture nervose, ovvero tentarono di localizzare la mente nel cervello. Per esse, come per Aristotele, la differenza essenziale tra uomo e animali consisterebbe nel fatto che il primo è dotato di facoltà e funzioni intellettive di cui sono privi i secondi; tuttavia, in genere, le funzioni cognitive furono considerate manifestazioni – che si "attuano" in determinate strutture nervose – di un'anima spirituale distinta e separata dal corpo.

3. Il dualismo cartesiano e le neuroscienze in età moderna

Nel '600 Descartes compie una "rivoluzione" nel modo di concepire la vita e la mente⁴.

4 Nell'ambito della vastissima bibliografia cartesiana, si può vedere, per esempio, tra gli altri: G. Cimino, *Teoria del sistema nervoso e ottica fisiologica in Descartes*, in G. Belgioioso/G. Cimino/P. Costabel/G. Papuli (a cura di), *Descartes: il metodo e i Saggi* (Atti del Convegno per il 350°

Come è noto, egli considera il corpo animale e umano come una macchina – peraltro creata da Dio – e perciò ritiene che le sue funzioni siano il risultato dell'attività di un meccanismo complesso, del moto coordinato di singoli ingranaggi. Le funzioni vegetative, motorie e sensoriali – a suo parere – non hanno bisogno per manifestarsi di speciali *virtutes*, non sono “attuate” da qualche facoltà dell'anima, ma conseguono necessariamente dal funzionamento di un sistema meccanico. Con tale impostazione, che spazza via tutta la pletera delle facoltà introdotte dalla speculazione medievale per spiegare le funzioni vitali, e non del tutto abbandonata dalla medicina rinascimentale e dallo stesso Harvey, Descartes compie una profonda “rivoluzione” concettuale e getta le basi della moderna ricerca fisiologica, anche se poi la teoria da lui proposta sarà presto riconosciuta errata.

Ciò che invece, per Descartes, non può essere ridotto a materia in movimento è il pensiero, è la ragione e la volontà, che sono manifestazioni di un'anima separata dal corpo, di una *res cogitans* ontologicamente distinta dalla *res extensa*, e sono appannaggio esclusivo dell'uomo. L'esistenza di questa realtà spirituale, come è noto, è dimostrata dal fatto che solo l'uomo è consapevole di pensare, ha una “coscienza” di cui sono privi gli animali; il *cogito*, dunque, rivela in modo evidente una realtà “altra” diversa dalla sostanza materiale: rivela, appunto, una *res cogitans* che si esprime come ragione e volontà. Pertanto la *coscienza* (che a partire da Descartes diventa il tratto distintivo dell'essere umano), assieme alla ragione e alla volontà, sono le funzioni precipue dell'uomo, che ne identificano la natura, rimandano a una “sostanza pensante” e lo distinguono essenzialmente dall'animale.

Come *res cogitans*, allora, l'anima è un'entità unitaria, che non può essere suddivisa, come accadeva nelle teorie medievali, in varie facoltà localizzate in diverse parti del cervello, ma può essere collegata, semmai, a una sola struttura, che per Descartes è la ghiandola pineale. Tale struttura, che nel sistema meccanico cartesiano assume il ruolo di centro nervoso della sensazione e del movimento, è anche il luogo in cui l'anima entra in contatto con il corpo, ed è concepita – secondo alcune interpretazioni – come una sorta di “centralino” che può funzionare automaticamente da solo collegando le sensazioni e i movimenti (così come accade negli animali e nell'uomo in quanto macchina), oppure può essere “manovrato” dall'anima che “legge” le informazioni del mondo esterno, trascritte sulla pineale in termini di pori aperti e chiusi, e con un atto di volontà agisce su di essa per dar inizio alla risposta motoria.

Con la distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*, Descartes, diversamente dal passato, separa nettamente la vita dall'anima, inserendo totalmente la prima nel mondo della materia estesa e attribuendo alla seconda solo attività mentali. In tal modo, si può dire che pone in maniera esplicita ed evidente il problema dei rapporti tra anima e corpo, tra mente e cervello (chiamato oggi nel mondo anglosassone come il *mind-body problem*); problema già implicito nel pensiero antico e medievale, ma reso del tutto palese dal filosofo-scienziato francese con tutta la sua carica speculativa e dilemmatica.

Secondo una consolidata interpretazione storiografica, Descartes prospettò una soluzione dualistica e interazionistica del rapporto mente-cervello; ma la sua proposta suscitò vivaci discussioni e critiche sia dal versante filosofico (da Malebranche a Leibniz, da Spinoza

anniversario della pubblicazione del *Discours de la Méthode* e degli *Essais*, 2 voll., Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1990, vol. I, pp. 247-272.

agli illuministi e agli *idéologues* francesi, dagli empiristi e associazionismi inglesi alle più sofisticate articolazioni della filosofia analitica contemporanea), sia dal versante degli studi sul sistema nervoso. Per quanto riguarda questi ultimi, è forse possibile affermare che le risposte date dai filosofi nel corso dei secoli al *mind-body problem* hanno sempre condizionato le ricerche e le teorie dei medici sull'anatomia e sulla fisiologia del sistema nervoso: in particolare hanno guidato il loro sforzo di attribuire una "sede" alla mente, cioè di trovare un luogo del cervello a cui poter collegare le funzioni psichiche superiori.

Nella seconda metà del Seicento, la teoria neurofisiologica cartesiana fu presto oggetto di aspre critiche da parte di molti medici e anatomisti (tra cui Thomas Willis, Nicola Stenone, Marcello Malpighi, Thomas Bartholinus, Jean Cousin, Raymond Vieussens, Giovanni Alfonso Borelli, Giorgio Balivi), i quali poterono facilmente dimostrare, grazie anche all'introduzione del microscopio, che molte ipotesi morfologiche avanzate da Descartes, sulle quali aveva costruito le sue congetture fisiologiche, erano errate. Tuttavia, malgrado la sua teoria del sistema nervoso fosse criticata e abbandonata, si continuò a impostare la ricerca secondo il nuovo "schema" concettuale da lui introdotto: il sistema nervoso, infatti, fu in genere concepito come un apparato adibito alla raccolta delle sensazioni e alla trasmissione del movimento⁵.

-
- 5 Per la storia delle neuroscienze nel XVII e XVIII secolo si può vedere: L. Belloni (a cura di), *Essays on the History of Italian Neurology*, Istituto di Storia della Medicina, Milano 1963; L. Belloni, *Schemi e modelli della macchina vivente nel Seicento*, in «Physis», 1963, V, pp. 259-298; M.D. Grmek, *Réflexions sur des interprétations mécanistes de la vie dans le XVII^e siècle*, in «Episteme», 1967, I, pp. 17-30; G. Scherz (a cura di), *Steno and Brain Research in the Seventeenth Century* (Analecta Medico-Historica), Pergamon Press, London 1968; M.D. Grmek, *La notion de fibre vivante chez les médecins de l'école iatrophysique*, in «Clio Medica», 1970, V, pp. 297-318; F. Duchesneau, *Malpighi, Descartes and the Epistemological Problems of Iatromechanism*, in M.L. Righini Bonelli/W.R. Shea (a cura di), *Reason, Experiment and Mysticism in the Scientific Revolution*, Science History Publications, New York 1975, pp. 111-130; G. Canguilhem, *La formation du concept du réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles* [1955], Vrin, Paris 1977; P.R. Sloan, *Descartes, the Sceptics, and Rejection of Vitalism in Seventeenth Century Physiology*, in «Studies in History and Philosophy of Science», 1977, I, pp. 1-28; M. Neuburger, *The Historical Development of Experimental Brain and Spinal Cord Physiology before Flourens* (a cura di E. Clarke), The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1981; R.G. Frank Jr., *Harvey e i fisiologi di Oxford. Idee scientifiche e relazioni sociali*, tr. it. di D. Panzieri, il Mulino, Bologna 1983; M.A.B. Brazier, *A History of Neurophysiology in the 17th and 18th Century*, Raven Press, New York 1984; A. Clericuzio, *Spiritus Vitalis. Studio sulle teorie fisiologiche da Fernel a Boyle*, in «Nouvelles de la République des Lettres», 1988, 2, pp. 33-84; F.A. Meschini, *Neurofisiologia cartesiana*, Olshki, Firenze 1998; M.D. Grmek, *La première révolution biologique*, Payot, Paris 1990; L.R. Marstensen, *The Brain Takes Shape. An Early History*, University Press, Oxford 2004. Cfr. anche le parti relative a questi secoli nelle trattazioni storiche più generali: E. Clarke/C.D. O'Malley (a cura di.), *The Human Brain and the Spinal Cord*, University of California Press, Berkeley 1968; L.C. McHenry (a cura di), *Garrison's History of Neurology*, Thomas, Springfield 1969; W. Haymaker/F. Schiller (a cura di), *The Founders of Neurology*, 2^a ed., Thomas, Springfield 1970; F.N.L. Poynter (a cura di), *The History and Philosophy of Knowledge of the Brain and its Functions*, Blackwell, Oxford 1958; 2^a ediz., Israël, Amsterdam 1973; F.C. Rose/W.F. Bynum, *Historical Aspects of Neurosciences*, Raven Press, New York 1982; P. Corsi (a cura di), *La fabbrica del pensiero. Dall'arte della memoria alle neuroscienze*, Electa, Milano 1989; J. Soury, *Le système nerveux central: structure et fonctions. Histoire critique des théories et des doctrines*, 2 voll., Carré et Naud, Paris 1899; S. Finger, *Origins of Neuroscience. A History of Explorations into Brain Function*, University Press, Oxford 1994; F.C. Rose, (a cura di), *A Short History of Neurology*:

Si pensava che gli stimoli del mondo esterno, dopo aver “toccato” gli organi di senso, fossero trasportati in qualche modo lungo i nervi da un “fluido nervoso” fino a un centro cerebrale, detto *sensorium commune*, dove si sarebbero aggregati e integrati dando luogo alla percezione sensoriale. Questo centro, tuttavia, non era stato bene identificato e localizzato dai diversi medici e anatomisti, i quali avevano ipotizzato per esso varie strutture dell'encefalo (per esempio, era stato posto da Willis nei corpi striati, da Giovanni Maria Lancisi nel corpo calloso, da Baglivi nelle meningi, da Albrecht von Haller nell'insieme dei luoghi di origine dei nervi cranici, da Philippe Pinel e Achille Louis Foville nel cervelletto). In genere si supponeva che, almeno per l'uomo, con questo centro si ponesse in contatto l'anima “razionale”, la quale poteva ricevere in tal modo le necessarie informazioni dal mondo. Si continuava anche ad attribuire all'anima le principali funzioni psichiche “superiori”, e a ritenere che essa, con un atto volitivo, potesse a sua volta agire sul centro nervoso di controllo dei movimenti, cioè su un centro (anch'esso non identificato, variamente localizzato nell'encefalo e in genere non coincidente con il centro della sensazione) che attivava la contrazione muscolare e determinava il comportamento tramite un impulso nervoso.

Se questo è lo schema di riferimento generale entro cui si collocò la ricerca dei medici per tutto il XVII e XVIII secolo, mutarono però le teorie – influenzate dalle varie correnti del pensiero biologico – sul funzionamento del sistema nervoso nel provocare la sensazione e il movimento. Tra Sei e Settecento prevalsero spiegazioni di tipo meccanicistico, con l'utilizzazione talvolta di ipotesi tratte dal laboratorio dei chimici. Nell'età dei lumi, a seguito anche dell'opera di Haller, si affermarono invece, in misura maggiore, teorie d'impostazione vitalistica.

Comunque sia, alla fine del Settecento si poteva registrare un certo progresso per quanto concerne l'anatomia macroscopica del sistema nervoso: tutte le sue parti principali, infatti, dai nervi, al midollo, all'encefalo erano state individuate e descritte; per quanto riguarda la sua fisiologia, invece, erano state proposte ipotesi incerte, con scarsa base sperimentale, spesso di carattere più speculativo che empirico. In particolare, nessun progresso era stato compiuto per quanto riguarda le funzioni mentali, che erano rimaste ferme a una generica indicazione di essere collegate al cervello.

In genere, si continuava a pensare che i processi cognitivi – secondo l'impostazione dualistica cartesiana – fossero espressione, manifestazione di una mente o anima, la quale entrava in rapporto con il corpo tramite una struttura cerebrale, che rimaneva però del tutto indeterminata; oppure si supponeva – secondo l'impostazione materialistica di parte della cultura illuministica (tra gli altri, per esempio, De La Mettrie prima e Cabanis poi) – che le attività psichiche superiori fossero funzioni oppure proprietà di uno o più organi cerebrali, anch'essi tuttavia di difficile identificazione. Nell'uno e nell'altro caso, pertanto, cioè sia nell'ipotesi dualistica sia in quella monistico-materialista, agli inizi dell'Ottocento non si era riusciti ancora a individuare con certezza a quale parte dell'encefalo fosse in qualche modo collegata l'attività psichica nel suo complesso, comunque la si volesse intendere; in particolare nessun ruolo era stato attribuito alla corteccia cerebrale, che si pensava

The British Contributions, 1660-1910, Butterworth-Heinemann, Oxford 1999; S. Finger, *Minds behind the Brain: A History of the Pioneers and their Discoveries*, University Press, Oxford 2000.

svolgesse solo una funzione nutritiva.

4. La “rivoluzione” ottocentesca negli studi sul sistema nervoso

La situazione cambia profondamente nel corso dell'Ottocento: le conoscenze anatomiche tradizionali, infatti, saranno integrate, grazie al rinnovato uso del microscopio, dagli straordinari risultati dell'istologia, che culmineranno nella formulazione della “teoria del neurone” alla fine del secolo; e le dottrine fisiologiche saranno totalmente rivoluzionate con la scoperta della natura elettrica dell'impulso nervoso, delle “vie” nervose motorie, sensitive e sensoriali, del meccanismo dei movimenti riflessi, e con l'identificazione della funzione specifica di varie parti dell'asse cerebro-spinale, tra cui la corteccia cerebrale oggetto privilegiato d'indagine negli ultimi decenni del secolo⁶.

La neurofisiologia dell'Ottocento consegue dunque grandi risultati; e in generale è possibile affermare che i maggiori successi si realizzeranno nell'ambito di due principali settori d'indagine, di due “programmi di ricerca”: quello che riguarda il processo nervoso che interviene tra la stimolazione sensoriale e la risposta motoria, e quello proteso all'identificazione del *substratum* della mente. Nel primo caso, già nella prima metà del secolo, si compiono fondamentali scoperte sull'impulso nervoso, sui movimenti riflessi e volontari, sugli organi e le vie sensoriali, sui centri nervosi sottocorticali, quali per esempio il cervelletto, il talamo, i corpi striati; nel secondo caso, invece, nello stesso arco di tempo, è presente solamente un certo interesse per il problema di individuare il “luogo” della mente, cioè di cercare una struttura cerebrale da considerare come sede o organo dell'attività psichica. Ma è proprio in questo secondo ambito di ricerche che si comincia a comprendere l'importanza della corteccia cerebrale, senza tuttavia realizzare passi avanti decisivi fino al 1870, allorché si aprirà la grande stagione delle localizzazioni corticali.

La storia di questa lunga rincorsa all'“organo” delle attività mentali e la spiegazione del “ritardo” nelle indagini sugli emisferi cerebrali passa attraverso le figure di Gall e di Flourens. Nella prima metà del secolo, infatti, sono soprattutto questi due scienziati a rivolgere la maggiore attenzione alla corteccia cerebrale e a porsi il problema delle funzioni psichiche “superiori”; ma i risultati in parte errati da essi conseguiti saranno di ostacolo a una corretta impostazione degli studi sulle localizzazioni corticali.

Franz Joseph Gall⁷, con la sua teoria frenologia, suddivise la corteccia cerebrale in

6 Per la storia delle neuroscienze nel XIX secolo si può vedere: G. Cimino, *La mente e il suo substratum. Studi sul pensiero neurofisiologico dell'Ottocento* (Quaderni di storia e critica della scienza, 11), Domus Galilaeana, Pisa 1984; E. Clarke/L.S. Jacyna, *Nineteenth-Century Origins of Neuroscientific Concepts*, University of California Press, Berkeley 1987; A. Harrington, *Medicine, Mind and the Double Brain*, University Press, Princeton 1987; M.A.B. Brazier, *A History of Neurophysiology in the 19th Century*, Raven Press, New York 1988; G. Cimino (a cura di), *Nineteenth Century Foundations of the Neurosciences*, in «Physis», 1999, XXXVI, 2 (fascicolo monografico); R.M. Young, *Mind, Brain and Adaptation in the Nineteenth Century. Cerebral Localization and its Biological Context from Gall to Ferrier*, Clarendon Press, Oxford 1990. Cfr. anche le parti relative a questo secolo nelle trattazioni storiche più generali indicate nella nota 5.

7 Su Gall e la frenologia si veda: F. Hedderly, *Phrenology. A Study of Mind*, Fowler, London 1970; E. Lesky, *Franz Joseph Gall (1758-1828): Naturforscher und Anthropologe*, Hans Huber, Bern-Stuttgart-

tanti territori e assegnò a ciascuno di essi una facoltà psichica, intesa come inclinazione, attitudine, tendenza per certi comportamenti; identificò poi 27 facoltà e altrettante aree corticali e considerò 19 facoltà comuni all'uomo e ai vertebrati e 8 proprie esclusivamente dell'uomo. Interpretò inoltre queste facoltà non tanto come potenzialità di un'anima distinta dal corpo, quanto piuttosto come proprietà di organi del cervello. In tal modo, si collocò sulla scia di una tradizione materialista che vedeva il rapporto tra sistema nervoso e processi psichici come un rapporto organo-funzione. Per Gall, allora, la peculiarità della natura umana consisterebbe nel fatto che l'uomo possiede nel cervello un numero di organi e di facoltà maggiore rispetto all'animale.

La teoria frenologica, sia nella versione di Gall sia in quella dei suoi numerosi seguaci, si rivelò arbitraria e scientificamente infondata. Essa tuttavia ebbe il merito di porre in primo piano il problema della collocazione delle attività psichiche superiori nella corteccia cerebrale e accreditò l'idea delle localizzazioni corticali. Quindi, anche se Gall non risolse il problema del collegamento tra cervello e vita mentale, ne favorì tuttavia l'indagine, spronando a intraprendere uno studio più scientifico, rivolto in particolare agli emisferi cerebrali.

Lo scienziato che, invece, nella prima metà dell'Ottocento, affrontò in modo "sperimentale" il problema della localizzazione della mente nel cervello fu il neurofisiologo francese Marie-Jean-Pierre Flourens⁸. A partire dagli anni '20 del XIX secolo, compì una serie di esperimenti sul sistema nervoso di animali vivi, operando con punture, lesioni e ablazioni al fine di comprendere quali funzioni svolgessero le diverse parti dell'asse cerebrospinale.

Lavorando con tali tecniche, pervenne ad alcuni risultati nuovi, a vere e proprie scoperte: in particolare, alla localizzazione del centro bulbare della respirazione e alla determinazione della funzione del cervelletto come organo di coordinazione dei movimenti di locomozione. Ma raggiunse anche il risultato fondamentale di fornire la prima dimostrazione sperimentale che tutte le funzioni mentali dipendono dalla corteccia cerebrale e, quindi, di porre ancor più in primo piano questa struttura. Prima dei suoi esperimenti di ablazione della corteccia, infatti, nessuna certezza era stata raggiunta riguardo alla localizzazione dell'attività psichica negli emisferi. Flourens invece dimostrò che, asportando successivamente parti sempre più

Wien 1979; C. Pogliano (a cura di), *Franz Joseph Gall. L'organo dell'anima: fisiologia cerebrale e disciplina dei comportamenti*, Marsilio, Venezia 1985; P.-C. Wegner, *Franz Joseph Gall, 1758-1828: Studien zu Leben, Werk und Wirkung*, Olms, Hildesheim - New York 1991; G. Lanteri-Laura, *Histoire de la phrénologie. L'homme et son cerveau selon F.J. Gall* [1970], Presses Universitaires de France, Paris 1993²; G.P. Lombardo/M. Duichin (a cura di), *Frenologia, fisiognomica e psicologia delle differenze individuali in Franz Joseph Gall*, Bollati-Boringhieri, Torino 1997; M. Renneville, *Le langage des crânes: histoire de la phrénologie*, Institut d'édition Sanofi-Synthelabo, Paris 2000; R.J. Cooter (a cura di), *Phrenology in Europe and America*, Routledge, London 2001.

8 Su Flourens si veda: V. Kruta, *M.J.P. Flourens, J.E. Purkyně et les débuts de la physiologie de la posture et de l'équilibre*, Palais de la Découverte, Paris 1964; G. Cimino, *Ruolo dei presupposti nella ricerca scientifica: l'esempio storico di M.J.P. Flourens*, in «Archives internationales d'histoire des sciences», 1987, XXXVII, n. 118, pp. 21-48; G. Legée, *Pierre Flourens, physiologiste et historien des sciences*, Paillart, Abbeville 1992; G. Cimino, *Propriétés ou forces nerveuses dans l'œuvre de Flourens*, in G. Cimino/F. Duchesneau (a cura di), *Vitalisms: from Haller to the Cell Theory*, Olschki, Firenze 1997, pp. 253-279.

ampie di corteccia cerebrale, nell'animale venivano meno, fino a scomparire, facoltà che interpretò come mentali e designò con il termine "intelligenza", e cioè la percezione, la memoria, il giudizio, la volontà.

Accanto a questi risultati positivi, dobbiamo però registrare anche alcune conclusioni che, alla luce delle conoscenze odierne, devono essere considerate come "errori", e che avranno un certo peso negli sviluppi delle neuroscienze. Flourens, infatti, da un lato affermò che gli emisferi cerebrali non sono collegati alla sensazione e al movimento e, dall'altro lato, che non è possibile suddividerli in aree funzionalmente distinte. Negò quindi che alla corteccia appartenessero centri sensitivi e motori (che continuò a porre nelle strutture sottostanti) e asserì che in essa non potevano essere identificate aree delimitate preposte a specifiche funzioni psichiche, come sosteneva la teoria frenologica.

Queste conclusioni "errate" sono in parte dovute ad alcune assunzioni di fondo che condizionarono e guidarono le sue ricerche. Flourens, infatti, da un lato si muoveva all'interno del paradigma delle "proprietà vitali" e perciò riteneva che negli animali la corteccia possedesse la proprietà della "intelligenza", cioè una specifica capacità di compiere funzioni psichiche (come il percepire gli oggetti, il ricordare, il collegare tra loro esperienze diverse, l'agire volontario) a livello elementare. Dall'altro lato, si ispirava al dualismo cartesiano e quindi nell'uomo interpretava l'"intelligenza" come facoltà di un'"anima" distinta dal corpo, la quale rendeva possibili le funzioni mentali a livello più elevato entrando in contatto con la corteccia cerebrale, erede in tal modo della ghiandola pineale cartesiana. Per Flourens allora, come per Descartes, la peculiarità della natura umana dipenderebbe dalla presenza di un'anima che presiede alle funzioni psichiche superiori.

In base a tale impostazione, allora, concepì la corteccia cerebrale come una struttura unica e indivisibile che, nell'uomo, funge da "sede" della mente o anima, e interpretò anche quest'ultima come qualcosa di unitario, non suddivisibile in molteplici facoltà. Gli emisferi cerebrali, sede della "intelligenza", erano in tal modo separati dal resto del sistema nervoso, e in particolare dai centri motori e sensoriali posti al di sotto, con i quali entravano in rapporto in maniera non chiarita.

Nella prima metà del XIX secolo, dunque, le ricerche sviluppate da Gall e da Flourens, benché apportassero elementi di novità, rappresentarono anche un fattore frenante per un corretto studio delle circonvoluzioni cerebrali: da un lato, infatti, la teoria frenologica, pur esprimendo un fecondo concetto di localizzazioni corticali, si presentava come fantasiosa e arbitraria; dall'altro lato, i risultati ottenuti da Flourens, pur localizzando in modo corretto l'attività mentale nella corteccia, escludevano la possibilità di una sua implicazione nella sensazione e nel movimento, e di una sua suddivisione in centri funzionalmente distinti. La corteccia cerebrale, interpretata da Gall e da Flourens rispettivamente o come insieme di organi dell'attività psichica o come sede unitaria dell'anima, finiva in tal modo per essere considerata separata dal resto del neurasse preposto invece alle funzioni nervose "inferiori", cioè al controllo della sensazione, del movimento e della vita vegetativa.

La situazione cambia a partire dagli anni '70 dell'Ottocento, grazie soprattutto al contributo sperimentale di Gustav Fritsch ed Eduard Hitzig, per alcuni versi anticipati da Paul Broca e da Hughlings Jackson. I due tedeschi dimostrarono per la prima volta che la corteccia cerebrale controlla anche attività motorie, cioè funzioni psichiche "inferiori"

ritenute fino ad allora legate solo a strutture nervose sottocorticali. Occorre notare, tuttavia, che i loro esperimenti s'inserivano in un mutato clima scientifico-culturale ed erano il risultato di una profonda trasformazione concettuale, per la quale diveniva insostenibile l'idea di una separazione dell'asse cerebro-spinale in due parti distinte: una per le funzioni psichiche superiori tipica dell'uomo, ed una per la sensazione, il movimento e la vita vegetativa comune anche agli animali.

Si fa strada, invece, un nuovo modo di concepire l'architettura anatomico-funzionale del sistema nervoso, proposto soprattutto da Jackson. In primo luogo, esso è considerato come un unico apparato privo di fratture essenziali, di cui la corteccia è non solo una parte integrante, ma anche la parte più importante. In secondo luogo, è interpretato come un sistema di "centri nervosi" gerarchicamente ordinati fino a quelli più complessi posti nella corteccia, dalla cui coordinazione e integrazione dipenderebbero tutte le funzioni psichiche, sia le cosiddette "inferiori" (vita vegetativa, sensazione, movimento), sia le asserite "superiori" (funzioni cognitive). La corteccia diviene, allora, oggetto di approfonditi studi, e si compie un grande sforzo per individuare in essa aree specifiche capaci di controllare funzioni motorie, sensitive e sensoriali, nonché funzioni più propriamente mentali.

Nasce così il "programma di ricerca" delle localizzazioni corticali, che è favorito da una nuova concezione dei rapporti mente-cervello: quella del parallelismo psicofisico. Secondo il principio parallelista, i fenomeni psichici e i fenomeni fisici devono essere considerati come due classi separate di eventi, prive di qualsiasi reciproca interazione; un'azione di causa ed effetto si ha solo tra fenomeni omogenei, cioè della stessa classe, dello stesso "ambito ontologico". Si suppone, però, che le due serie di fatti procedano in modo parallelo, in modo tale che ad ogni evento o gruppo di eventi della sfera psichica corrisponda sempre, secondo regole costanti, un evento o gruppo di eventi della sfera fisica, e viceversa. Tra corpo e anima non si postula, quindi, alcuna influenza reciproca, alcuna interazione, ma solo un parallelismo costante che permette di associare a ogni modificazione del corpo, a ogni funzione neurofisiologica, un cambiamento della psiche, un atto mentale; e viceversa.

Il postulato parallelista, che di per sé non era inedito (già Spinoza, Leibniz, Hartley avevano formulato qualcosa di simile), tende a diffondersi tra i neuroscienziati nella seconda metà del secolo, accolto e divulgato soprattutto dagli inglesi Jackson e Ferrier, e diviene l'idea-guida per superare le opposte dottrine del dualismo interazionista e del monismo materialistico; dottrine che, ispirando rispettivamente le indagini di Flourens e di Gall, avevano contribuito al fallimento della loro fisiologia cerebrale. Infatti, finché gli studi sul sistema nervoso rimanevano ancorati a rigidi schemi dualistici o monistico-materialistici, facilmente la corteccia cerebrale finiva per essere interpretata o come sede unitaria dell'anima o come composta di tanti organi diversi che svolgono le funzioni mentali. Il principio del parallelismo psicofisico, invece, favoriva l'evoluzione delle ricerche nella direzione dell'estensione a tutta la corteccia del "paradigma sensazione-movimento".

Il postulato parallelista – a ben vedere – era soprattutto un principio metodologico che invitava ad associare fenomeni neurofisiologici e fenomeni psichici, e che bene supportava una concezione del sistema nervoso costituito da centri nervosi gerarchicamente ordinati e organizzati in modo sempre più complesso. Era un principio che non dava indicazioni sulla "natura ultima" dei due ordini di fenomeni, fisico-chimici e psichici, posti costantemente in parallelo; ma che, da un lato, spingeva a comprendere come le stimolazioni degli organi

di senso fossero elaborate dall'asse cerebro-spinale a vari livelli (sino alle complesse associazioni d'ordine "mentale" a livello corticale) e infine si risolvessero in risposte motorie (ed è questo che s'intende con "paradigma senso-motorio"); e, dall'altro lato, cercava di associare a determinati meccanismi neurofisiologici operanti in varie parti del cervello i fenomeni solitamente classificati dalla psicologia come sensazione, immaginazione, pensiero, memoria, linguaggio, emozione, ecc.

In tal modo, in sintonia anche con i precetti della teoria dell'evoluzione che considerava l'essere umano come l'ultimo gradino del processo evolutivo, l'ultimo ramo dell'albero filogenetico, la differenza tra uomo e animale finiva per ridursi a una differenza di grado, a una differenza quantitativa: in ambedue erano presenti gli stessi meccanismi neurofisiologici e gli stessi fenomeni psichici che differivano solo perché nell'uomo erano più sviluppati. Tuttavia, pur se tutte le funzioni mentali umane potevano essere viste come uno sviluppo di analoghe funzioni presenti a livello inferiore anche negli animali, sembrava difficile interpretare allo stesso modo la "coscienza", che allora con atteggiamento agnostico divenne, per gli scienziati filosoficamente più avveduti come Du Bois-Reymond, un confine invalicabile per la "conoscenza naturalistica", un problema non risolvibile dalla scienza, al quale si poteva rispondere solo con un "*ignoramus et ignorabimus*".

In questo nuovo clima scientifico-culturale, dunque, e dopo le cruciali scoperte di Fritsch e Hitzig, altri neuroscienziati proseguirono l'indagine sulla corteccia cerebrale, con esperimenti di stimolazione elettrica, di stimolazione meccanica e di ablazione. Ebbe inizio, così, quella che è stata chiamata «l'età d'oro delle localizzazioni cerebrali»¹⁰, che si protrasse fino alla prima guerra mondiale e in cui si giunse a individuare le principali aree motorie, sensitive e sensoriali, nonché a indicare altre zone supposte legate a funzioni psichiche o mentali, quali il linguaggio. Si disegnarono varie mappe della corteccia cerebrale, tentando di identificare e separare campi funzionalmente differenti, e di porli in rapporto con le aree citoarchitettoniche messe in luce dai neuroistologi, che negli ultimi anni del secolo erano giunti a descrivere con precisione – ad opera soprattutto di Camillo

9 Cfr. E. du Bois-Reymond, *Über die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Weltrathsel*, tr. it. *I confini della conoscenza della natura* (a cura di V. Cappelletti), Feltrinelli, Milano 1973; cfr. anche G. Cimino, *La riflessione epistemologica di Emil du Bois-Reymond*, in «Il Veltro», 1978, XXII, 1-2, pp. 79-86, 3-4, pp. 301-306, 5-6, pp. 532-539. I due confini del conoscere scientifico illustrati nella conferenza del '72 («l'essenza della materia e della forza» e «la coscienza») diventano, nella conferenza su *I sette enigmi del mondo* del 1880, due enigmi che si aggiungono ad altri cinque: l'enigma del moto, l'origine della vita, il finalismo della natura, il pensiero razionale, la libertà del volere. Questi ultimi, tuttavia, o possono essere ridotti ai primi due, oppure, come nel caso dell'origine della vita e del finalismo della natura, sono considerati contingenti e non irrisolvibili per principio.

10 H. Hécaen/G. Lanteri-Laura, *Evolution des connaissances et des doctrines sur les localisations cérébrales*, Desclée de Brouwer, Paris 1977. Cfr. anche R.M. Young, *Mind, Brain and Adaptation in the Nineteenth Century Cerebral Localization and its Biological Context from Gall to Ferrier* [1970], Clarendon Press, Oxford 1990²; M. Hagner, *Aspects of Brain Localization in Late 19th Century Germany*, in C. Debru (a cura di), *Essays in the History of the Physiological Sciences*, Rodopi, Amsterdam 1995, pp. 73-88, M. Hagner, *Cultivating the Cortex in German Neuroanatomy*, «Science in Context», 2001, 14, pp. 541-563; T. Kaitaro, *Biological and Epistemological Models of Localization in the Nineteenth Century: from Gall to Charcot*, «Journal of the History of the Neurosciences», 2001, 10, pp. 262-276.

Golgi¹¹ – la struttura della cellula nervosa e ad elaborare – specialmente con il contributo dello spagnolo Santiago Ramón y Cajal – la “teoria del neurone”¹².

In conclusione, il quadro confuso della fisiologia del sistema nervoso che ancora si aveva all'inizio dell'Ottocento, alla fine del secolo si chiarisce e si articola in un disegno che assume i primi contorni delle conoscenze attuali. Grandi progressi si compiono presto, già nella prima metà del secolo, nelle ricerche sull'impulso nervoso e sull'azione riflessa, nelle indagini sulla fisiologia degli organi di senso, dei nervi, del midollo, di alcune strutture sottocorticali, in una parola nello studio del processo nervoso che collega ai livelli inferiori la sensazione e il movimento. Più lentamente procede invece la ricerca sugli emisferi cerebrali e sulle funzioni collegate alla corteccia. Di essa si pone in luce tutta l'importanza grazie all'opera di Gall e di Flourens; e da parte di Gall è formulata l'idea feconda di localizzazioni cerebrali. Ma uno studio “scientifico”, con risultati concreti, si realizzerà solo dopo il 1870, cioè solamente dopo che Fritsch e Hitzig avranno individuato le prime aree motorie corticali. Da quel momento in poi, in virtù anche della nuova concezione dell'architettura anatomo-fisiologica del neurone progettata da Jackson, si avrà una messe abbondante di scoperte, con una “mappatura” della corteccia cerebrale in gran parte ancor oggi valida.

5. *Mente e cervello nel XX secolo*

I problemi lasciati in eredità al Novecento, tuttavia, sono di enorme difficoltà. Al nuovo secolo toccherà il compito di sviluppare “programmi di ricerca” appena abbozzati: studiare i sistemi di comunicazione fra neuroni e le caratteristiche della trasmissione sinaptica; tracciare una particolareggiata mappa funzionale della corteccia e costruire un'adeguata citoarchitettura; avviare lo studio di funzioni più propriamente mentali, quali la memoria, l'apprendimento, il linguaggio, il pensiero, le emozioni, la coscienza.

A tali problemi cercheranno di far fronte numerose schiere di scienziati, i quali

11 Su Golgi si veda: B. Zanobio, *The Work of Camillo Golgi in Neurology*, in L. Belloni (a cura di), *Essays on the History of Italian Neurology*, Istituto di Storia della Medicina, Milano 1963, pp. 179-193; G. Cimino, *Idee direttrici e presupposti metodologici nell'opera neurologica di Camillo Golgi*, in «Physis», 1975, XVII, 1-2, pp. 140-148; L. Belloni, *L'epistolario di Albert Koelliker a Camillo Golgi al Museo per la storia dell'Università di Pavia*, in «Memorie dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Classe di Scienze Matematiche e Naturali», 1975, XXVI, pp. 135-243; G.M. Shepherd, *Foundations of the Neuron Doctrine*, Oxford University Press, New York-Oxford 1991, pp. 79-101, 259-270; L. Santamaria, *Camillo Golgi as Clinical Pathologist: Epicritical Reading of Golgi's Works on Malaria*, in «Medicina nei secoli», 1994, IV, pp. 581-608; G. Cimino (a cura di), *Camillo Golgi. L'istologia del sistema nervoso*, Edizioni Teknos, Roma 1995; P. Mazzarello, *La struttura nascosta. La vita di Camillo Golgi*, Cisalpino, Bologna 1996; G. Cimino, *Reticular Theory versus Neuron Theory in the Work of Camillo Golgi*, in G. Cimino (a cura di), *Nineteenth Century Foundations of the Neurosciences*, «Physis», 1999, XXXVI, 2 (fascicolo monografico), pp. 431-472; M. Bentivoglio/L.A. Vignolo (a cura di), *Camillo Golgi and the Neurosciences*, in «Journal of the History of the Neurosciences», 1999, VIII, n. 2 (fascicolo monografico); G. Cimino, *Camillo Golgi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2001.

12 Cfr. G.M. Shepherd, *Foundations of the Neuron Doctrine*, cit.

volgeranno le loro indagini a settori sempre più specialistici, affrontati però, in genere, con un approccio interdisciplinare, che vede coinvolte le competenze del neurofisiologo sperimentale, del neuroistologo, del neuropatologo, del neurochirurgo, del neuropsicologo, nonché competenze più ampie come quelle del biochimico, del biofisico e dello studioso di intelligenza artificiale. Elevata specializzazione e interdisciplinarietà sono dunque le caratteristiche delle contemporanee ricerche sul sistema nervoso, per le quali è stato coniato il termine di “neuroscienze”, adoperato proprio per designare la molteplicità dei settori d’indagine affrontati in prospettiva interdisciplinare.

I progressi compiuti nel corso del XX secolo sono di carattere esponenziale, con una notevole accelerazione a partire dagli anni ’50, allorché si rendono disponibili nuove strumentazioni e tecniche fisiche e chimiche. Grazie allora al microscopio elettronico, agli strumenti di registrazione dell’attività elettrica del cervello e dei neuroni, alle tecniche di neuroimmagine (tra cui in particolare la risonanza magnetica nucleare), ai metodi di intervento farmacologico e a sofisticati apparati sperimentali, si è giunti agli straordinari risultati odierni, che mi sembra riguardino due principali ambiti di ricerca: quello della *biochimica dei neuroni*, con tutte le nuove acquisizioni sui neurotrasmettitori, neuromodulatori, recettori neuronali, fattori di crescita, ecc.; e quello dell’*architettura anatomo-funzionale* del cervello, cioè dell’organizzazione di macro e micro-strutture da collegare alle funzioni mentali e ai comportamenti; campo di ricerca, quest’ultimo, che è confluito nella teoria delle “reti neurali”, ossia di circuiti nervosi a configurazione variabile e interconnessi in parallelo, localizzabili in modo “plastico” in aree cerebrali in parte mutevoli in funzione dell’esperienza e dell’età¹³.

Le neuroscienze del XX secolo hanno dunque compiuto enormi progressi nel chiarire i meccanismi elettrochimici del cervello e la sua micro-architettura anatomo-funzionale, costruendo modelli neurochimici e modelli neuropsicologici che devono essere ancora in parte integrati tra loro. Possiamo chiederci, allora, se queste nuove conoscenze acquisite possano dirci qualcosa di più sulla natura dell’uomo e sulla differenza con gli animali; se possano chiarire meglio cosa sia quel “razionale”, tradizionalmente attribuito all’essere umano, che si risolve in capacità di costruire una cultura e una società, e nella consapevolezza di un *Io* che rimane identico a se stesso nel mutamento spazio-temporale dell’esperienza. La “razionalità” umana, infatti, risulterebbe connotata da funzioni mentali in grado di realizzare opere straordinarie (scienza, tecnica, arte, organizzazioni politico-sociali, ecc.) di gran lunga superiori a qualsiasi cosa possano mai compiere i primati, cioè l’anello evolutivo immediatamente precedente all’uomo; e sarebbe inoltre caratterizzata dalla funzione della “coscienza”, ovvero dalla consapevolezza di un *Io* che riceve informazioni dal mondo esterno e agisce su di esso in base alla memoria del passato e alle previsioni del futuro seguendo scopi dettati da motivazioni, e che conserva la sua identità e unitarietà malgrado sia immerso nel divenire dell’esperienza.

Mi sembra che una possibile risposta delle neuroscienze contemporanee sia che le

13 Per le neuroscienze del XX secolo da un punto di vista storico si può vedere: J.-C Dupont, *Histoire de la neurotransmission*, Presses Universitaires de France, Paris 1999; A.L. Benton, *Exploring the History of Neuropsychology*, University Press, Oxford 2000; C. Morabito, *La mente nel cervello. Un’introduzione storica alla neuropsicologia cognitiva*, Laterza, Roma-Bari 2004.

funzioni mentali, compresa la “speciale” funzione della coscienza (che non può essere confusa con la funzione della “vigilanza” che determina e regola il livello di “attivazione” dei centri corticali addetti all’elaborazione dell’informazione e che pare sia compiuta dalla formazione reticolare, dal talamo e dal sistema libico), possano *emergere* a un certo livello di organizzazione dei neuroni, ovvero di *complessità* dei loro fenomeni elettrochimici.

Ciò vorrebbe dire, diversamente da certe interpretazioni radicalmente riduzionistiche della cosiddetta “teoria dell’identità” o anche della “teoria eliminativa”, che le funzioni mentali e i fenomeni biochimici *non* sono la stessa cosa, ma che le prime si rivelano, *emergono* come una nuova “proprietà”, solo quando i neuroni hanno raggiunto un certo grado di organizzazione. I processi psichici, dunque, non sono solamente il risultato della somma delle proprietà biochimiche delle cellule nervose, ma sono qualcosa di nuovo e di diverso che scaturisce a un certo livello di interconnessione dei neuroni e di strutturazione dei loro rapporti. In tal caso, il fenomeno mentale ha una sua particolare modalità di esistenza e non si identifica con l’evento fisico-chimico.

Tale impostazione implica il “paradigma della complessità”, secondo cui un insieme di elementi interrelati, organizzati spazio-temporalmente in un certo modo, danno luogo a “proprietà” *emergenti* del tutto imprevedibili e non deducibili da quelle dei singoli elementi, proprietà che si rivelano quando la “densità” delle relazioni abbia superato una certa soglia critica, quando si strutturano reti che – secondo la teoria della complessità – presentano miliardi di “nodi” e di “lati” in uno spazio tridimensionale.

Alla fine del percorso storico che ho sommariamente delineato, troviamo allora che il problema della natura dell’uomo dal punto di vista delle neuroscienze diventa quello di capire quali nuove e diverse “proprietà”, facoltà mentali, capacità di espletare determinate funzioni sono *emerse* dalla sua peculiare organizzazione di neuroni. L’indagine è complessa e sottile, poiché si tratta di cogliere e comprendere il carattere *differenziale* dell’uomo rispetto agli animali, il tratto di *novità* oltre che quello di *continuità*, di capire quali funzioni sono da considerarsi *esclusive* dell’essere umano, e quali invece solo una estensione di quelle possedute in modo più limitato dai primati. Per una ricerca del genere, probabilmente, dovranno essere modificate e meglio articolate le tradizionali categorie psicologiche; pertanto, non sarà sufficiente parlare genericamente di pensiero, memoria, linguaggio, emozione, ecc., ma si dovranno distinguere generi e specie di tali funzioni da considerare specifiche dell’uomo e mostrare da quale particolare organizzazione neuronale sono emerse.

Per un’indagine di questo tipo sarà essenziale il contributo delle neuroscienze, le quali per esempio potrebbero mostrare – lo dico a puro titolo di ipotesi teorica – l’esclusività umana di strutture e circuiti neuronali per il riso e il senso del comico, per l’emozione estetica e il senso del bello, per la valutazione etica e il senso di colpa, per l’amore e l’odio (che sono emozioni diverse dal piacere-dispiacere comune anche agli animali), per l’esperienza della libertà, per la stessa coscienza, e così via. Non mi azzardo oltre e voglio solo indicare una possibile via. Ma voglio anche notare come, ponendo nell’elevato grado di complessità neuronale la distinzione tra uomo e primati, si comprenda perché la comparsa della specie umana sulla Terra possa costituire un “salto” ben più ampio di quello tra il regno vegetale e il regno animale. In altre parole, il vertiginoso aumento della complessità del cervello umano rispetto a quello dei primati, incremento che potrebbe essere reso possibile dalla

differenza di pochi geni, oltre a potenziare facoltà psichiche condivise, consentirebbe l'emersione di "capacità mentali" del tutto nuove e peculiari, di funzioni che permettono la dirimpente creazione della "cultura" e della "società", ovvero del *Mondo 3*.

Infine, è doveroso anche osservare che non è di per sé evidente che la complessità dell'organizzazione neuronale possa spiegare *del tutto* in modo esaustivo il mentale, che dall'aggregazione e cooperazione di meccanismi biochimici e reti neurali a un certo livello *emerge in toto* la mente umana, scaturisca quell'insieme di "vissuti psichici", di "esperienze interne o soggettive" di cui siamo consapevoli; non è scontato che la complessità biochimica e neuronale sia – come dicono i matematici –, oltre che condizione necessaria, anche condizione sufficiente per la mente dell'uomo.

Secondo una tradizione di pensiero – ripresa un po' di anni fa dal neurofisiologo, premio Nobel, John Eccles in un noto e discusso libro scritto con Popper¹⁴ – l'universo delle esperienze coscienti rivela un "residuo", una "eccedenza", un *quid* che non si risolve in una "proprietà emergente", ma rimanda a una realtà "altra" radicalmente – e ontologicamente – differente. Eccles può allora riproporre, in termini aggiornati, raffinati e sottili, la soluzione dualistico-interazionista del rapporto mente-cervello; può mostrare come sia "razionalmente" possibile, anche se "scientificamente" non verificabile, un interscambio tra il *Mondo 1* di materia-energia (*res extensa*) e il *Mondo 2* degli stati mentali o di coscienza (*res cogitans*).

Le speculazioni di Eccles non sono esenti da ambiguità e aporie, e la sua dottrina è stata variamente commentata e criticata. Tuttavia, malgrado le molte obiezioni che possono essere mosse alla sua ardita soluzione del *mind-body problem*, la riformulazione da lui compiuta, in accordo con le recenti conoscenze neuroscientifiche, della prospettiva cartesiana ha continuato a tenere viva, con tutta la sua carica problematica e speculativa, la discussione sulla corrispondenza tra l'oggettività dei meccanismi cerebrali e la soggettività dei significati mentali.

Su tale questione si è affannata anche la contemporanea "filosofia della mente"¹⁵, che ha utilizzato i progressi compiuti nel campo della *computer science*, della intelligenza artificiale e delle scienze cognitive per rielaborare e "ripensare" il tradizionale *mind-body problem*. In particolare, il rapporto tra mente e cervello è stato paragonato a quello tra "programma" (*software*) e "calcolatore" (*hardware*), ed è stata abbozzata, a partire dai lavori di Putnam e Fodor negli anni '60, una "teoria funzionalista" della mente, secondo cui quest'ultima è stata concepita come l'insieme dei *software* che possono funzionare con l'*hardware* del cervello umano. Tale distinzione tra programma e macchina calcolatrice, allora, non permette di "identificare" la funzione con il mero sostrato materiale del cervello, né tanto meno di "eliminarla"; asserisce invece l'autonomia del "mentale" rispetto al "cerebrale" e pone il problema di comprendere *da dove* scaturisca il *software* che codifica nei circuiti cerebrali l'informazione proveniente dall'ambiente e la utilizza in vario modo nel corso

14 J.C. Eccles/K.R. Popper, *L'Io e il suo cervello*, cit.

15 Una sintesi efficace, con adeguata bibliografia, delle tematiche della contemporanea filosofia della mente si può trovare nella voce *Mente* di Sergio Moravia scritta per la *Enciclopedia Filosofica* (12 voll., Bompiani, Milano 2006, vol. 8, pp. 7268-7286). Cfr. anche S. Moravia, *L'enigma della mente. Il "mind-body problem" nel pensiero contemporaneo* [1986], Laterza, Roma-Bari, 1994².

della vita. È sorto così quell'indirizzo teorico denominato “paradigma disincarnato”, che ripropone in termini nuovi una sorta di dualismo rimodellato, e che è stato accusato, dai sostenitori dell'opposto “paradigma incarnato” (per il quale tutto si può spiegare con la “selezione neurale” operata dall'ambiente), di tornare a supporre un *homunculus* interno al cervello, a ipotizzare un “fantasma dentro la macchina”¹⁶.

Che si voglia credere o meno ai fantasmi, tuttavia, nulla impedisce alle neuroscienze di proseguire per la loro strada e ricercare i meccanismi elettrochimici e i circuiti neuronali; ma i filosofi, pur senza doverosamente ignorare i risultati da esse conseguiti, devono continuare a porsi il problema di capire se, in che misura, in che senso possa esistere “un di più”: un problema che, in fondo, è quello stesso della natura o essenza dell'umano.

16 G. Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson's University Library, London 1949; tr. it. *Lo spirito come comportamento*, Einaudi, Torino 1955.

Chiara Di Marco

“CORPO IO SONO E ANIMA”
Michel Foucault e la politica del bíos

Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore. Nietzsche, Così parlò Zarathustra

Corpo/i-potere, corpo/i-sapere, corpo/i-disciplina, corpo/i-controllo, corpo/i-individuo, corpo/i-popolazione.

Attorno a queste doppie griglie concettuali, entro le quali si tessono e si dispiegano i temi del bio-potere e della bio-politica, Michel Foucault opera negli anni '70 – attraverso le riflessioni che veniva elaborando nei suoi corsi al Collège de France e che confluiranno in opere quali *L'ordine del discorso*, *Sorvegliare e punire* e *La volontà di sapere* – quel passaggio dall'archeologia alla genealogia, dall'ontologia formale della verità ad un'ontologia storico-critica di noi stessi, che ha il suo fulcro nell'*Aufklärung* kantiana¹. Un movimento che coniuga l'istanza critica di un pensiero che riflette, si interroga sull'adesso, di una filosofia che problematizza la sua attualità discorsiva con l'urgenza di una prassi etica e politica per la quale l'importante «è diventare qualcosa di diverso da quello che si era all'inizio»², aprire spazi di sottrazione, di libertà, spazi di resistenza e creazione in cui, ancora e sempre, siano possibili dei cambiamenti. In cui, ancora e sempre, sia possibile gettare squarci di luce nel tessuto grigio di un'esistenza *formata* dal lavoro della coscienza, lampi di ragionevolezza che sottraggono la vita e il vivente all'oggettività dell'ordine razionale, alla specializzazione del discorso scientifico, a tutta quell'*ideologia dell'utile* che col moderno, afferma Georges Bataille, ha “inchiodato” la vita alla mancanza, al desiderio, senza piacere, delle cose: il corpo al peso delle necessità naturali, lo spirito al laccio di una morale utilitaria che ci ha ormai resi estranei alla generosità dell'universo, incapaci di quella sovranità che tenendoci “all'altezza della morte” ci affida al *continuum* dell'essere. Il sapere del mondo, la scienza della vita, ammonisce il pensatore “nero”, hanno, infatti, rotto l'intimità degli esseri; divenuta proprietà dell'uomo la natura ha cessato d'essergli

1 Cfr. I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in N. Merker (a cura di), *Che cos'è l'Illuminismo?*, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 17-27; M. Foucault, *What is Enlightenment?* (1984), tr. it. in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, pp. 217-232; Id., *Qu'est-ce que les Lumières?* (1984), tr. it. in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault 3*, cit., pp. 253-261.

2 R. Martin, *Verità. Potere, sé*, in H. Martin/H. Gutman et al. (a cura di), *Un seminario con Michel Foucault. Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 3-13, p. 3.

immanente, «è sua a condizione di essergli preclusa», perché «se l'uomo tiene il mondo in suo potere, è solo in quanto dimentica di essere lui stesso il mondo; nega il mondo, ma è lui stesso ad essere negato»³.

Un misconoscimento della propria contingenza e precarietà, una fuga verso la l'autonomia e la sicurezza che hanno costretto gli esseri umani a farsi *soggetti*, nella duplice valenza del termine *subjectum*: «soggetto a qualcun altro attraverso il controllo e la dipendenza e soggetto vincolato alla propria identità dalla coscienza e dalla conoscenza di sé»⁴, soggetti di desiderio quindi, ma incapaci di desiderare-godere, autonomi ma privi di libertà, morali ma incapaci di responsabilità. Per questo Michel Foucault intreccia in un unico filo, nell'analitica del potere e in quella della verità, quello che è stato sempre l'obiettivo dichiarato delle sue analisi, la questione della soggettività, nella necessità di cogliere i diversi modi in cui siamo divenuti soggetti, le pratiche che hanno trasformato i rapporti di forza da *espressioni del potere della vita in atti di dominazione sulla vita*, aprendo la strada ad una pratica di *déprise*, di resistenza, capace di *piegare* una diversa linea di soggettivazione, interna al potere, ma non indotta dal potere.

In quest'ottica credo sia possibile affermare che, sebbene tematizzata negli anni '70, la "questione" bio-politica abbia segnato l'intero tracciato della riflessione foucaultiana nell'interrogativo, via via sempre più esplicitato, sulla possibilità di "creare" forme di soggettivazione capaci di resistere ai dispositivi del potere, di *trasgredire*, come direbbe Bataille, il limite dell'utile, la cristallizzazione del pensiero in una pedagogia morale che ci impedisce, ancora oggi, di uscire dai "ceppi" di una minorità divenuta per noi quasi una sorta di seconda natura⁵. Per questo credo che in Foucault sia sempre stato presente l'interesse per una filosofia del *bios* – emblematicamente rappresentata dalla figura e dalla riflessione di Socrate⁶ – in cui *convengono logos e bios*, la pratica di una forma di pensiero e quella di un modo di vita quali espressioni di un piegamento interno alla linea stessa di soggettivazione prodotta dal potere. Un piegamento bio-politico dove *il politico* del *bios* non è *tout court* la prosecuzione naturale e violenta del bio-potere, azione sulla vita, ma *espressione*, nel senso spinoziano-deleuziano del termine⁷, del potere/potenza della vita per la quale: «L'ordine delle azioni e delle passioni del nostro Corpo è simultaneo per natura con l'ordine delle azioni e delle passioni della Mente»⁸; un'etica, una politica e una filosofia per le quali vivere è *resistere, creare, agire*.

Conosciuti, classificati, regolati, controllati l'uomo-corpo-macchina e l'uomo-vivente-anima sono prodotti dal gioco di un "certo" esercizio del potere che nella forma di un sapere – sempre più a valenza pubblica – li misura e li valuta. Con la modernità, osserva Foucault, un *bio-potere* disciplina e controlla il corpo individuale attraverso istituzioni

3 G. Bataille, *Teoria della religione*, SE, Milano 1995, p. 38.

4 M. Foucault, *Perché studiare il potere?: la questione del soggetto*, in H.L. Dreyfus/P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pp. 237-244, p. 237.

5 Cfr. I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, cit.

6 Cfr. M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996.

7 Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999. In particolare il capitolo sedicesimo intitolato "Visione etica del mondo".

8 Spinoza, *Ethica*, III, 2, sc.

quali le scuole, le prigioni, le caserme e i collegi mentre una *bio-politica* regola la popolazione, il corpo in quanto specie, attraverso pratiche governamentali che con una fitta rete di dispositivi di sicurezza, conservazione e produzione della vita *toccano* la dimensione economica, *aprono* regimi di verità e *strutturano* campi di azioni. Così una sorta di "naturale" con-fusione tra bio-potere e bio-politica ha prodotto strategicamente una distinzione etica e politica tra promozione e amministrazione della vita il cui effetto inarrestabile è una deriva della bio-politica verso una *tanatopolica* che, se ha come sua cifra emblematica gli esiti dei diversi totalitarismi, ancora oggi, dopo e nonostante Auschwitz, pervade microfisicamente in forme più o meno esplicite il nostro pianeta. C'è però sempre e di nuovo qualcosa che *sfugge*, che *resiste* a questo movimento di cattura, un "elemento sfuggente"⁹ osserva Foucault, una resistenza, una "negatività senza impiego", dice Bataille, che smascherano la potenza del potere, la possibilità del pensiero a conoscere/gestire tutto il possibile. C'è qualcosa che testimonia, *forse*, se non proprio della fine di una bio-politica negativa, quanto meno della possibilità di una sua disattivazione nella pratica di modi altri d'essere e di vivere attraverso l'impegno etico di un lavoro di "cura" e una prassi teoretica di critica¹⁰. Lavoro e prassi che richiamano quel sentire "maggiore" che vige nel tremore e nel timore di un'"esperienza interiore" che spogliando il soggetto dal pregiudizio logico e ontologico che ne ha fatto il signore delle cose e del mondo – un individuo la cui libertà è la forma di un'"autonomia avara", riflesso del falso movimento di un'*economia ristretta*, un'*economia governamentale* che riconosce solo ciò che è utile, orientato, individuato e non sente la *generosità* dell'eccesso, la potenza di *una* vita legata alla perdita – lo apre all'esperienza di un dare-donare-abbandonare che è puro godimento di un essere che è *a misura dell'universo*¹¹.

-
- 9 «C'è comunque sempre qualcosa, nel corpo sociale, nelle classi, nei gruppi, negli individui stessi che sfugge in un certo modo alle relazioni di potere; qualcosa che non è affatto la materia prima più o meno docile o resistente, ma il movimento centrifugo, l'energia di segno opposto, l'elemento sfuggente», c'è, osserva Foucault "della" *plebe*, non una realtà sociologica, ma il fondo costante nella storia, l'obiettivo di ogni assoggettamento, qualcosa che è «nei corpi nelle anime, negli individui, nel proletariato e nella borghesia, ma con una estensione, delle forme, delle energie, delle irriducibilità differenti», (M. Foucault, *Poteri e strategie*, in P. Dalla Vigna (a cura di), *Michel Foucault. Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, Mimesis, Milano 1994, pp. 17-29, p. 21).
- 10 Cfr. la lezione tenuta nel maggio del 1978 presso la Société Française de Philosophie su *Che cos'è la critica?*, tradotta e trascritta a cura di P. Napoli col titolo *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997, dove interrogandosi sul senso del termine critica e sulla sua funzione nel nostro tempo, ne rileva la forte valenza etica: la critica è socraticamente una vera e propria virtù etica e politica, una disposizione all'esercizio della libertà, capace quindi di mostrare lo stretto legame tra potere e verità divenendo così organo di una possibile resistenza contro quell'eccesso di governo già denunciato dall'*Aufklärung* kantiana.
- 11 Credo sia molto stimolante, a partire da questo contesto teorico, la proposta di Bruno Moroncini di un'antropologia filosofica rinnovata, un'antropologia *filosofica critica* che facendo «buon uso del paradosso che la costituisce, vale a dire del fatto che "è possibile ripensare l'essenza dell'uomo solo a partire dalla sua scomparsa"» incontra il pensiero/filosofia in quanto attività antidisciplinante, messa in discussione di un'economia antropica che ha risucchiato le differenze, i conflitti e le discontinuità nella rigidità di quelle costanti culturali che Arnold Gehlen declina come necessarie a soccorrere l'uomo in quanto naturalmente "essere carente". Di qui un'antropologia filosofica conservatrice per

Così nell'*economia generale* prospettata da Georges Bataille e nell'*estetica dell'esistenza* di Michel Foucault si tratta, a mio avviso, della messa in atto di un pensare-fare che sfalda i paradigmi dell'antropologia filosofica classica con le sue tenaci e studiate distinzioni-contrapposizioni tra uomo e animale¹², natura e cultura, desiderio e bisogno, ma anche quelli di una ontologia logocentrica che ha strategicamente prodotto l'immagine falsa, non necessaria, di un uomo che volendosi sicuro si è fatto civile, politico, umano, padrone del *logos* rinunciando così, come dice Freud, non solo ad una parte della sua possibile felicità, ma più radicalmente a quell'amicizia con la natura, con l'animale, con l'animalità che è in noi che non è povertà d'essere, ma la cifra «di un'esistenza essenzialmente uguale al mondo in cui essa si muove come l'acqua fra le acque»¹³. Amicizia integrale per quell'impossibile che è l'uomo, prima e sempre di quella separazione logica, morale e politica che l'ha *definito* nel discorso, *formato* nel lavoro, *pensato* nel progetto, chiudendolo nell'illusione di una falsa autosufficienza.

la quale «la cultura e il pensiero non debbono produrre trasformazione e innovazione, sottoponendo a critica e/o decostruzione i dati naturali, ma al contrario sono chiamati a bloccare l'eccesso pulsionale – il godimento – la profusione di stimoli – il desiderio –, effetti dell'originaria carenza e bisognosità dell'essere umano», (B. Moroncini, *Per un'antropologia critica*, Prefazione a F.C. Papparo, *Per più farvi amici. Di alcuni motivi in Georges Bataille*, Quodlibet, Macerata 2005, pp. 7-14).

- 12 Cfr. J. Derrida, *L'animal que donc je suis (A suivre)*, in M.L. Mallet (a cura di), *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1999, pp. 251-301 dove, nell'urgenza di "riattivare" la forma di un pensare-portare in sé e su di sé il senso dell'alterità che comincia proprio dalla domanda che ci viene dall'animale, questo sconosciuto, cifra degli istinti più infimi, quest'essere che ci inquieta quando "ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui", emerge il senso della sfida intellettuale, etica e politica alla tradizione antropo-logo-centrica. Simile e diverso da noi l'animale ci costringe a ri-pensare quel *limen* in sé indeterminabile, indecidibile, difficile che abbiamo voluto disegnare, un confine tra uomo e animale, tra sé e gli altri che ci ha ridotti «Comme tout regard sans fond, comme les yeux de l'autre, ce regard dit "animal" me donne à voir la limite abyssale de l'humain : l'inhumain o l'anhumain, les fins de l'homme, à savoir le passage des frontières depuis lequel l'homme ose s'annoncer à lui-même, s'appelant ainsi du nom qu'il croit se donner» (p. 263). Cfr. R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004 dove afferma: «In Nietzsche l'animale non è mai interpretato come l'abisso oscuro, o il volto di pietra, da cui l'uomo è fuggito verso il sole. Al contrario esso è collegato al destino del "dopo uomo" (come si potrebbe rischiare di tradurre *Übermensch*). È il suo futuro non meno del suo passato [...]. All'uomo capace di ridefinire il significato della propria specie in termini non più umanistici, oppure antropologici, ma antropotecnici e biotecnologici [...]. Quale sia, cosa sia, questo "tipo" nuovo resta, naturalmente indeterminato. Non solo per Nietzsche. Ma di certo egli coglie – è stato il primo a cogliere con assoluta purezza di sguardo – che siamo sulla soglia oltre la quale ciò che si è chiamato "uomo" entra in un rapporto diverso con la propria specie. Oltre la quale, anzi, la stessa specie diventa l'oggetto – e il soggetto – di una biopolitica potenzialmente differente da quella che conosciamo perché relativa non solo alla vita umana, ma anche al suo fuori, al suo altro, al suo dopo. L'animalizzazione dell'uomo contiene, in Nietzsche, questi due segni rischiosamente giustapposti e sovrapposti: essa è insieme il punto di precipitazione di una biopolitica della morte e l'orizzonte, appena profilato, di una nuova politica della vita» (pp. 113-114).
- 13 G. Bataille, *Teoria della religione*, cit., p. 26. «Nella vita animale non vi è nulla che introduca il rapporto tra padrone e servo, nulla che possa stabilire da una parte l'autonomia e dall'altra la dipendenza. Gli animali si mangiano tra loro perché sono di forza diseguale, ma tra loro non esiste altro che questa differenza quantitativa. Il leone non è il re degli animali: è solo, nel movimento dell'acqua, un'onda più alta che si rovescia su altre più piccole», (ivi, p. 22).

1. *Ambiguità di un concetto*

Quasi a conclusione de *La volontà di sapere* Michel Foucault, introducendo il termine bio-politica per «designare quel che fa entrare la vita nei calcoli espliciti e fa del potere-sapere un agente di trasformazione della vita», afferma che se «Per millenni, l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente ed inoltre capace di un'esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente»¹⁴. Un'indicazione netta di quel processo di immissione, di commistione della vita naturale nella dimensione politica, dell'orizzonte biologico in quello politico, che segna la modernità nell'evidenza di una radicale trasformazione delle categorie politiche e filosofiche classiche e che, oggi, ci costringe a riflettere – a partire dall'ambiguità semantica che compone il termine bio-politica – sulle difficoltà di una politica della vita che sempre di più parla con la voce di una ragione strategica e strumentale. Una *ratio* che sia nella prassi liberale che in quella delle democrazie più avanzate, fa del governo dei viventi una pratica tecno-economica di mercificazione del biologico e di falsificazione del comune anche nelle mai sopite rivendicazioni di movimenti sociali o contro-culturali che rischiano, come denunciava Foucault, di iniziare e terminare la loro lotta in seno ad un discorso sui diritti che non riesce ad andare oltre una visione del potere che lo lega alla legge, perché il diritto può divenire una forma di controllo, un controllo della condotta, una de-finizione della vita, una limitazione del vivente.

Per entrare in *medias res*, per percorrere il terreno problematico ed insidioso della biopolitica, occorre anzitutto evidenziare la duplice ambiguità propria di un concetto, *bio-politica*, che per un verso, terminologicamente, convoca in sé due spazi semantici distinti, complessi e nello stesso tempo convergenti – la vita, il vivente da un lato e il loro governo dall'altro – e, per un altro verso, si estende all'ampio e vario territorio dei saperi e delle discipline che, a diverso titolo e con diverso approccio indagano, definiscono e gestiscono il vivente, l'umano e l'animale, dalla nascita del pensiero scientifico fino agli estremi sviluppi delle più recenti *molecular politics*¹⁵ che nello spazio di una politica del rischio, connessa all'omogeneizzazione genetica della specie, gestisce/ordina pensiero ed azione in direzione di una massimizzazione commerciale del patrimonio genetico di uomini, animali e piante. L'archiviazione e la gestione del materiale genetico in banche che ne gestiscono l'uso e lo sviluppo apre di fatto ad una bio-economia della vita che nel «tentativo di estrarre dalla vita stessa il plusvalore» ha innescato una dinamica politica che mira a «trasformare le norme morali che costituiscono le relazioni tra gli agenti morali e i loro corpi in questioni giuridiche di rapporti di proprietà»¹⁶. Emblematicamente è lo stesso Habermas, richiamandosi a Kant e a Jonas, a metterci in guardia rispetto ai pericoli di una *genetica liberale* che sempre di più vuole rispondere agli interessi dei singoli e del mercato enfatizzando le possibilità di una "produzione tecnica" della vita che sostituendo allo "stile clinico" del rapporto medico-paziente un "intervento biotecnico" – un approccio

14 M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 127.

15 Cfr. N. Rose, *The Politic of Life*, in «Theory, Culture & Society», 2001, 18 (6), pp. 1-30.

16 C. Wehlte, *Dalla bioetica alla bioeconomia*, in L. Cedroni/P.C. Chiantera-Stutte (a cura di), *Questioni di biopolitica*, Bulzoni, Roma 2003, pp. 107-130, p. 116.

ingegneristico alla vita che tocca/modifica l'evoluzione casuale delle specie e quindi il senso stesso della nostra realtà esistenziale – abolisce la necessaria distinzione tra spontaneo e artificiale, tra naturalmente divenuto e tecnicamente prodotto. Una politica della vita che nell'ottica di un'estensione della libertà procreativa compromette, nello stesso tempo, l'autonomia etica dei singoli e la fondamentale relazione d'uguaglianza tra soggetti legata alla casualità della nascita¹⁷.

Ciò che è in questione è la valenza etica e politica di un concetto, bio-politica, che se per un verso, in maniera eclatante, ha prodotto un cambiamento nel “politico” – con la modernità, la questione del governo si trasforma da quella della fondazione di una fonte unica e sovrana di potere in quella della costituzione di una forma di governo che si esprime in strategie di “coordinamento”, di “potenziamento” e di “finalizzazione” delle molteplici forze che costituiscono il corpo sociale, gli individui e la popolazione – per un altro verso, penetrando microfisicamente spazi di riflessione diversi, non smette di far risuonare l'enigma che lo compone, nella misura in cui il suo darsi nello spazio di un *bios*, che sempre più «si affaccia sulla *zoé* naturalizzandosi anch'esso», produce un'oscura chiarezza categoriale, possiamo dire, che, involontariamente, osserva Jean-Luc Nancy, non designa «né la vita (come forma di vita) né la politica (come forma di coesistenza)» essendo sia la vita che la politica «travolte da qualcosa che se le porta via entrambe nell'*ecotecnica* in cui si sviluppa al giorno d'oggi per noi tutti (e per opera di tutti) ogni specie di “natura”»¹⁸. Una gestione tecnica della vita in cui la “forma di vita” (*bios*) «come messa in gioco di un senso o di un “essere”» finisce per essere risucchiata, ridotta alla vita semplicemente naturale (*zoé*). Ciò che è in questione allora sono la forma di un pensiero e l'esercizio di una politica che, troppo spesso, per promuovere la vita lavorano a negarla; ciò che è in questione è il movimento di una bio-politica che, hegelianamente, promuove/conserva la vita solo negandola, la volontà di potenza di un soggetto che per ri-conoscersi come tale ha negato quella parte di sé, quel fondo opaco, materiale, animale, violento ed eccessivo che devasta l'esistenza ordinata immettendo scintille di chaos, direbbe Nietzsche, di vita nella vita.

Ciò che è in causa è l'uomo, il suo problematico essere stretto, in quanto dotato di linguaggio, tra natura e cultura, tra dimensione biologica e spazio politico. Ciò che è in

17 Cfr. J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002; cfr. inoltre H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica: prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997.

18 J.-Luc Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003, p. 91. Evidenziando la “confusione” che domina il campo teorico della biopolitica determinata dalla varietà delle accezioni del termine e rilevando il significato “ristretto” che Foucault le assegna, Jean-Luc Nancy sottolinea come «è l'uso di termini analoghi a “biopolitica”, di termini come “bioetica” ad esempio, a creare una certa confusione, poiché la “bioetica” si occupa certo delle decisioni morali da prendere dinanzi alle nuove possibilità offerte dalla tecnica biologica (o “biotecnologia”), ma non si occupa e non pretende affatto di definire un'etica complessivamente incentrata sul *bios*. “Biopolitica”, al contrario, indica una politica complessivamente incentrata sulla vita, votata tutta al suo mantenimento e al suo controllo. Il termine non segnala, dunque, “una politica focalizzata sulla vita o sul vivente” bensì “la vita stessa che determina la politica” o la “sfera della politica intesa come coestensiva alla sfera della vita”», (ivi, p. 89).

causa, oggi più che mai, dati i recenti sviluppi delle scienze cognitive da un lato e di quelle biologiche dall'altro, è l'idea di una natura umana come concetto scientifico o *invariante biologico*, sostrato e fondamento delle innumerevoli variazioni culturali e linguistiche: è proprio la rilevanza di una *invarianza biologica ed antropologica* dell'intelligenza umana, il fatto che il principio di certe regolarità sia posto, «à l'interieur, en quelque sorte, de l'esprit ou de la nature humaine», che queste siano legate «à l'esprit humain ou à sa nature, comme conditions d'existence» che Foucault mette in discussione – durante un serrato confronto con Noam Chomsky – per evidenziare, al contrario, la necessità di «le replacer dans le domaine des autres pratiques humaines, économiques, techniques, politiques, sociologiques, qui leur servent de conditions de formation, d'apparition, de modales»¹⁹. Perché l'uomo non è solo una realtà biologica che vive, lavora e parla, l'uomo oggetto del discorso scientifico, ma anche colui che *si rappresenta* nella sua vita, nel suo lavoro e nel suo linguaggio, il soggetto-oggetto di una conoscenza difficile perché sempre immerso nella complessità storica che lo attraversa, lo forma ed a cui resiste.

Ciò che è in gioco non è solo la possibilità di una diversa antropologia, ma anche quella di un'ontologia che a partire dal corpo, da ciò che – nello linea di fuoco Spinoza-Nietzsche-Deleuze – “può un corpo”²⁰, crea una linea di soggettivazione etica e politica dove la resistenza facendosi arte di governo rompe la cristallizzazione delle relazioni di potere, spezza la linea oscura che distingue e confonde bio-potere e bio-politica aprendo spazi di libertà, di cambiamento nelle dinamiche delle relazioni di potere. Un'ontologia per la quale la vita è la “materia etica” che resiste-crea nuove forme di vita, nuovo pensiero; un'ontologia la cui cifra è un essere-pensare-fare che problematizza un potere-sapere normativizzante che agendo in nome della vita *la de-cide*, penetrando anche là dove essa si avvia già a coincidere con la morte, in quello spazio non-naturale di “sospensione”, di una non-vita-non-morte, in/su cui decidono un sapere medico e una norma giuridica che mascherano nell'imparzialità del diritto e nell'oggettività della conoscenza il “sacrificio” di una forma di vita ormai ridotta alle mere funzioni biologiche, appropriandosi così di una vita assolutamente indecidibile, inappropriabile. A questa scienza della vita, a questa politica bio-politica Foucault ci invita a resistere con la sua etica, un'*estetica dell'esistenza* che *dice la verità/problematizza* ad/un esercizio del potere che ha fatto della vita e della morte spazi di potere, concetti bio-politici utili, sospesi tra progressi tecnologici e variazioni giuridiche.

Cerchiamo allora di entrare nella nebulosa della bio-politica facendo un po' di “luce storica” sul concetto. Se certamente, come osserva Roberto Esposito, per entrare in questo

19 Dibattito tenutosi a Eindhoven nel novembre del 1971 tra N. Chomsky e M. Foucault, *De la nature humaine : justice contre pouvoir*, Gallimard, Paris 1986. La citazione è tratta dal saggio raccolto in M. Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994, 4 voll., vol. II 1970-1975, pp. 471-512, tr. it., *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma 2005, tr. ingl., *Chomsky vs Foucault. A Debate on Human Nature*, The New York Press, New York 2006.

20 Spinoza, *Ethica*, III, 2, sc. «La formula di Spinoza “non sappiamo di cosa sia capace il corpo” è quasi un grido di battaglia. Ad essa Spinoza aggiunge: parliamo della coscienza, dell'anima, della mente, del potere della mente sul corpo, ma non sappiamo neanche di cosa sia capace il corpo. La chiacchiera morale ha preso il posto della vera filosofia», (G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 199).

contesto «non basta limitare il proprio angolo visuale alla trattazione di Foucault» – nella misura in cui questa «prende le mosse in forma di riproposizione e contemporaneamente di decostruzione critica» di due tradizioni che hanno affrontato nei primi decenni del novecento la problematica bio-politica secondo tre differenti approcci, organicistico, antropologico e naturalistico²¹ –, tuttavia credo sia proprio la “svolta” etica che caratterizza l’ultimo periodo della riflessione foucaultiana a dare il tono di una “studiata” filosofia del *bios*, una politica della vita intransigente ad ogni forma di bio-potere, che singolarmente si incrocia e si confonde, per l’amicizia di Nietzsche, con l’esperienza interiore, l’etica della trasgressione di Georges Bataille e con l’ontologia materialista-nomade di Gilles Deleuze.

Volendo rintracciare i momenti di principale affermazione e problematizzazione del concetto²² possiamo trovarne un primo nucleo di sviluppo in Auguste Comte²³ che proprio nelle neonate scienze della vita, mediche e biologiche, aveva trovato le necessarie premesse per la formulazione di una *biocrazia* – governo dei viventi agito nell’ottica di un spirito positivista – capace di fornire la base razionale e spirituale per una *sociocrazia*, dove il governo sociale e politico trovava espressione nella forma dell’altruismo. Sono proprio le sue riflessioni che aprono, sul suolo francese, un terreno di fertile discussione, in sede di etica e di politica, attorno alle numerose questioni poste alla società non solo dagli sviluppi del sapere medico e biologico, ma anche da quelli di discipline quali l’economia e il diritto. Questioni che se in un’ottica arendtiana sono il frutto della progressiva trasposizione del biologico, dei legami biologici, dallo spazio prepolitico, individuale e familiare dell’*oikos* a quello pubblico della *politeia*, della “cosa comune” – con la conseguente impossibilità di agire politicamente là dove si dispiega lo spazio della materialità della vita –, mostrano proprio attraverso l’“ampliamento” dello spazio della vita, da un lato la possibilità di una sua positiva promozione, soprattutto in relazione ai problemi economici e sociali e, per

21 Cfr. R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, cit., p. 6.

22 Per un primo approccio storico-teorico al problema cfr. P. Amato (a cura di), *La biopolitica. Il potere sulla vita e la costituzione della soggettività*, Mimesis, Milano 2005; A. Cutro (a cura di), *Storia e attualità di un concetto*, ombre corte, Verona 2000; S. Vaccaro, *Biopolitica e disciplina. Michel Foucault e l’esperienza del GIP*, Mimesis, Milano 2005; O. Marzocca (a cura di), *Lessico di biopolitica*, Manifestolibri, Roma 2006. Cfr. inoltre, R. Braidotti, *In metamorfosi*, Feltrinelli 2003; L. Cedroni/P.C. Chiantera-Stutte (a cura di), *Questioni di biopolitica*, Bulzoni, Roma 2003; J.-Luc Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, cit., in particolare del capitolo IV “Complementi” la *Nota sul termine “biopolitica”*, pp.89-93; A. Cutro, *Michel Foucault. Tecnica e vita*, Bibliopolis, Napoli 2004; R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, cit.; S. Chignola (a cura di), *Governare la vita. Un seminario di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, ombre corte, Verona 2006; R. Esposito, *Termini della biopolitica. Comunità. Immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano 2008.

23 Cfr. A. Comte, *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la Religion de l’Humanité*, in *Œuvres de Auguste Comte*, Antropos, Paris 1969, t. VII, pp. 612-619. Notevole è anche la trasposizione del paradigma medico della distinzione tra normale e patologico come segni di ordine e disordine di un corpo vivente nel campo sociale, trasposizione che con le analisi di Durkheim apre più direttamente a quel movimento di medicalizzazione della vita, di organizzazione scientifica del vivente i cui effetti interessano le attuali questioni di bio-politica. Un primo paradigmatico esempio di analisi comparativa, possiamo dire, che coniuga dimensione biologica e spazio politico si trova in M. Roberts, *Bio-politics. An Essay on the physiology, pathology and politics of social and somatic organism*, Dent, London 1938.

un altro verso quella di una sua distruzione là dove la bio-politica si fa organo di una razionalità tecnologica che non smette di rincorrere l'antico sogno faustiano.

Ambiguità già denunciata, in Francia agli inizi del novecento, dalla riflessione che Georges Bataille ha condotto sul sacro e sul sacrificio in aperta critica nei confronti del potere imperativo nazi-fascista – dove la bio-politica si mostra *tout court* come un bio-potere, nella forma di una biologia antifilosofica – e nella messa in discussione dell'economia ristretta in quanto espressione di una bio-economia che, come dirà Foucault in relazione al liberalismo, è la continua e necessaria iscrizione della vita nell'economico e nel giuridico, la sua riduzione entro il paradigma dell'utile²⁴. Proprio contro la chiusura della vita in un'ottica economicistica e produttivistica, Aroon Starobinski²⁵ e Edgar Morin, negli anni sessanta-settanta, pensano in chiave umanistica una bio-politica positiva, una politica "a misura d'uomo" capace di riannodare i fili di quell'antico, essenziale legame tra spirituale e materiale, tra uomo e animale che, tornando a Bataille, è il gioco della vita, il *continuum* stesso dell'essere. Tuttavia, è soltanto attraverso gli studi sul *bio-potere*, messi in campo da Michel Foucault a metà degli anni '70, che il concetto di *bio-politica* entra nel dibattito filosofico e politico soprattutto in reazione alle forme di determinismo biologico che andavano affermandosi nei cosiddetti *biopolitics studies* sorti in ambito anglo-americano²⁶ indirizzando la politica, che trova nella natura la sua condizione e il suo schema di riferimento, direttamente sul vivente. Sono i caratteri biologici, le tecniche della ricerca biologica, osserva Albert Somit, ad essere assunti dalla politica per spiegare ed anche per "prescrivere" un modo d'essere tra gli uomini, un agire politico segnato e limitato dalla necessaria connessione dei soggetti alla sfera naturale.

È interessante notare inoltre come tale espressione sia stata usata da Michel Foucault per la prima volta durante i Corsi tenuti al Collège de France – negli anni che vanno dal 1970-71, con il corso su "La volontà di sapere", nel 1976 affrontando il tema "Bisogna difendere la società" fino al 1981-82 che vede messo a tema dei suoi seminari "L'ermeneutica del soggetto"²⁷ – quando la sua interrogazione filosofica sul potere, sulla sua natura, sul

24 Dobbiamo in proposito ricordare le tesi elaborate da Edgar Morin negli anni sessanta che in aperta polemica con il capitalismo che acuisce le disuguaglianze portando in primo piano questioni sociali di sopravvivenza che la prassi politica sia democratica che liberale non riescono a soccorrere. Cfr. E. Morin, *Il paradigma perduto*, Feltrinelli, Milano 2001.

25 Cfr. A. Starobinski, *La biopolitique. Essai d'interprétation de l'histoire de l'humanité et de la civilisation*, des Arts, Genève 1960.

26 Cfr. Th. Torson, *Biopolitics*, New York 1970; A. Somit (a cura di), *Biology and Politics. Recent explorations*, The Hague, Mouton 1976.

27 Ricordo brevemente che Foucault ha insegnato ininterrottamente al Collège de France "Storia dei sistemi di pensiero" dal gennaio 1971 a giugno 1984 anno della sua morte con esclusione dell'anno 1977 quando beneficiò di un periodo di studio. Cfr. M. Foucault, *Résumé de cours 1970-1982*, Gallimard, Paris 1994, tr. it. a cura di A. Pandolfi, *Michel Foucault. I corsi al Collège de France. I Résumés*, Feltrinelli, Milano 1999. Per la tematica bio-politica cfr. in particolare Id., *Les anormaux: Cours au Collège de France 1974-1975*, Seuil-Gallimard 1999, tr. it. di V. Marchetti e A. Salomoni, *Gli anormali*, Feltrinelli, Milano 2000; *Il faut défendre la société*, Seuil-Gallimard 1997, tr. it. a cura di F. Ewald e F. Fontana, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998; *Le pouvoir psychiatrique 1973-1974* Gallimard-Seuil, Paris, 2003, tr. it. di M. Bertani, *Il potere psichiatrico*, Feltrinelli, Milano 2003; *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France 1978-1979*, Seuil,

suo fondamento giuridico-politico e sulla sua storia, rende ormai chiaro il legame con i temi della follia, della clinica, del sapere e della cura mettendo a fuoco, come ho detto, la centralità che la questione del soggetto ha sempre avuto nella sua riflessione, e proprio ed in concomitanza con l'introduzione, da parte dell'oncologo americano Van Rensselaer Potter²⁸, del termine *bioetica*. Termine "coniato" con l'intento di evidenziare la necessaria responsabilità insita in tutte quelle *discipline* che hanno come loro campo di ricerca, di applicazione e discussione il vivente, dato che, inizialmente, la bioetica era parte integrante di un progetto politico rivolto ad utilizzare le conoscenze tecniche delle scienze biologiche per sviluppare, massimalizzandole, le potenzialità del vivente in un'ottica prettamente scienziata che poneva quindi in secondo piano proprio quella parte – *ethos* – di un sapere che impone una specifica riflessione sui valori. Occorre poi sottolineare come proprio a questo periodo risalgono sia la fondazione del Kennedy Institute of Ethics e dell'Hastings Center, dedicati alla ricerca bioetica, che la costituzione, da parte del Congresso americano, di una Commissione Nazionale per la *protezione* della vita nel campo della ricerca biomedica e comportamentale. Si tratta di emblematici indicatori di una politica culturale sostenuta da una progressiva "colonizzazione" del sapere medico-scientifico nella politica della vita: i progressi della genetica, della genetica genica, ma anche quelli dell'ingegneria genetica e della fisica atomica, mostrano, infatti, in maniera sempre meno nascosta, il volto negativo di una scienza della vita che, ormai in grado di agire sui meccanismi di generazione naturale e su quelli dell'ereditarietà, serve il gioco ambiguo di una bio-politica che mentre governa la vita che *già c'è* può così decidere anche sulla vita che *ancora non c'è*.

2 Bio-potere-bio-politica

Nel 1974 Foucault, in relazione alla caratterizzazione, all'interno di una forma di sapere medico, come medicina sociale, alla fine del XVII secolo, parla esplicitamente del bio-politico, del corpo, del somatico, di un somato-potere come campo di prevalente interesse per il capitalismo e della medicina moderna come di una vera e propria strategia politica bio-politica²⁹. Questa si presenta, infatti, come «una pratica sociale e solo uno dei suoi aspetti è individualista e valorizza le relazioni tra medico e paziente» esponendo dunque una pratica di socializzazione del corpo individuale che l'economia intensifica, in quanto forza lavoro, in funzione della produzione:

Il controllo sugli individui non si effettua solo attraverso la coscienza o l'ideologia, ma anche nel corpo e con il corpo. Per la società capitalistica è il bio-politico ad essere importante, prima di tutto il biologico, il somatico, il corporale. Il corpo è una realtà bio-politica; la medicina una strategia bio-politica³⁰.

Paris 2004, tr. it. di M. Bertani, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2005.

28 Cfr. Van Rensselaer Potter, *Bioethics: the science of survival*, in «*Perspectives in Biology and Medicine*», 1970,14, pp. 120-153. Cfr. inoltre E. Boné, *Itinéraires bioéthiques*, Ciaco, Paris 1990.

29 Cfr. M. Foucault, *La nascita della medicina sociale*, tr. it., in Id., *Archivio Foucault II*, cit., pp. 220-240.

30 Ivi, p. 222.

E non è un caso che Foucault "usi" proprio gli studi di medicina sull'ereditarietà quando, proponendosi per l'insegnamento al Collège, volle chiarire il senso della relazione verità-potere, indice del suo progressivo transito da un approccio archeologico – un'analisi rigorosa delle condizioni di possibilità di un enunciato che non vuole ritrovare l'origine né vuole esprimere verità – ad uno genealogico per cogliere il discorso nei suoi effetti di verità, per seguire la capacità del potere di produrre effetti significanti, per enucleare il *come* e il *perché* delle formazioni discorsive nel loro essere radicate in istituzioni e dispositivi di potere: è l'articolazione di un certo sapere, quello medico, che definendo il campo della vita estende le pratiche di controllo del potere³¹. È l'invenzione (*Erfindung*) di una conoscenza, di una certa attività, effetto di determinate strategie che coinvolgono individui, cose e ambiente, a produrre effetti di verità che formano soggetti e costruiscono spazi sociali, nella direzione di una progressiva "statalizzazione" del biologico che vede l'iscrizione del corpo e dei corpi nel campo di una vera e propria tecnologia politica, un'immissione del biologico nel politico che ha la sua necessaria premessa nella caratterizzazione, determinatasi tra il XVII e il XVIII secolo, del bio-potere come potere disciplinante e normativizzante.

Diversi i momenti e i campi di indagini in cui Foucault analizza quest'aspetto del bio-potere: ricordiamo il Corso al Collège de France su "*Gli anormali*" (1974-75) dove, affrontando il problema degli "individui pericolosi" – una «grande famiglia indefinita e confusa [...] motivo di ossessione e terrore intorno alla fine del XIX secolo» che non è certo stata il frutto di un momento di incertezza nella storia della psicopatologia, ma l'oggetto necessario sorto in correlazione ad «un insieme di istituzioni di controllo, con una serie di meccanismi di sorveglianza e di distribuzione»³² – pone in luce, attraverso l'esame delle perizie medico-legali, il fissarsi del sapere psichiatrico nel contesto dei meccanismi propri dell'istituzione giudiziaria. Imprescindibile il passaggio attraverso l'originale fenomenologia dei corpi suppliziati e disciplinati che anima *Sorvegliare e punire* ed apre a *La volontà di sapere* dove il dispositivo politico della "sessualità" è il nodo di congiunzione del corpo e della popolazione, la cifra di un movimento che passa dall'individuo alla specie attraverso la "tessitura" di quel drenaggio "immaginario", "speculativo", "ideale" costituito dal *sex* e dal suo *desiderio* che va così a porre la vita direttamente nel campo

31 Illuminante a questo proposito è quanto Foucault dice circa un diverso rapporto tra una filosofia né dogmatica né scettica, ma critica e una storia, in particolare la storia della scienza, che procede nel segno della discontinuità e dell'errore che in Francia prende avvio grazie alla riflessione di George Canguilhem sulla relazione tra pensiero e vita. Riflessione che in sintonia con il vitalismo di Bergson e facendo lavorare al suo interno l'*Aufklärung* kantiana, mostra la possibilità di una biopolitica positiva della vita, dove la scienza della vita, la conoscenza è la cifra stessa della tensione del vivente, cifra della potenza creatrice della vita stessa, perché «former des concepts, c'est une manière de vivre et non de tuer la vie ; c'est une façon de vivre dans une relative mobilité et non pas une tentative pour immobiliser la vie ; c'est manifester, parmi ces milliards de vivents qui informent leur milieu et s'informent à partir de lui, une innovation qu'on jugera comme on voudra, infime ou considérable : un type particulier d'information» (M. Foucault, *La vie : L'expérience et la science*, in Id., *Dits et écrits*, cit., vol. IV 1954-1988, pp. 763-775, p. 774). Cfr. inoltre, G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, il Mulino, Bologna 1976, Id., *Commento al terzo capitolo dell'Evoluzione creatrice*, tr. it., in G. Bianco (a cura di), *Gilles Deleuze Georges Camguilhem. Il significato della vita*, Mimesis, Milano 2006, pp. 53-96.

32 M. Foucault, *Gli anormali*, cit., p. 287.

immediato di interesse della politica. Per questo contro la consolidata “ipotesi repressiva” e dando spazio ad una volontà di sapere che è nietzscheanamente, passione del pensiero, volontà di pensare altrimenti, di guardare, vivere e riflettere in modo diverso da come si vive e si pensa, Foucault rintraccia genealogicamente la “genesì di un sapere”, delle motivazioni e delle modalità per le quali è sorto ed è stato organizzato quel particolare campo di conoscenza bio-politica che noi, oggi, indichiamo col termine sessualità, quel

regime di potere-sapere-piacere che sorregge in noi il discorso sulla sessualità umana: In questo senso l'essenziale (almeno in prima istanza) non è tanto sapere se al sesso si dice sì o no [...] ma prendere in considerazione il fatto stesso che se ne parla, chi ne parla, i luoghi ed i punti di vista da cui se ne parla, le istituzioni che incitano a parlarne [...] il “fatto discorsivo” globale, la “trasposizione” in discorso del sesso. L'importante sarà sapere sotto quali forme attraverso quali canali, insinuandosi in quali discorsi il potere arriva fino ai comportamenti più minuti e più individuali, quali vie gli permettono di raggiungere le forme rare o appena percettibili del desiderio, come penetra e controlla il piacere quotidiano³³.

Se la messa in discorso del sesso, l'incitazione al discorso sul sesso è stata la strategia più evidente che ha favorito lo sviluppo e la fortuna dell'ipotesi repressiva, nata e cresciuta nella tradizione ascetica e monastica, nel dovere morale di dire se stessi ad un altro, è soprattutto col XVIII secolo, con la comparsa sulla scena politica ed economica della *popolazione* che la messa in discorso del sesso diventa una vera e propria questione di “Polizia”, un problema politico più che morale: il sesso non si deve più *giudicare*, ma anzitutto *amministrare, regolare* per sviluppare al massimo e al meglio la vita. Salute, igiene, natalità, razza divengono fenomeni di interesse pubblico; il sesso diviene l'oggetto politico dei discorsi medici, economici e giuridici che staccano da esso il corpo facendo della carne un organismo, scoprendo un istinto sessuale «suscettibile, anche senza alterazioni organiche, di presentare anomalie costitutive, deviazioni acquisite o processi patologici»³⁴ aprendo così l'ampio campo medico-psicologico delle *perversioni*, uno “sguardo disciplinare” che, tra il XVIII ed il XIX secolo, pone in secondo ordine la fede, i giudizi morali e l'uso dei piaceri. Così la storia del dispositivo della sessualità si scrive, paradossalmente, non come storia di un ascetismo rigoroso, di un desiderio della carne e dei suoi piaceri, quanto piuttosto come problematizzazione del corpo e della vita ad opera della classe borghese che enfatizzando le potenzialità di una *scientia sexualis* ha prodotto la messa in discorso del sesso. Questa è così uscita dal campo della fede con la confessione cristiana per entrare in quello della *verbalizzazione* di sé, nello spazio proprio della psicoanalisi, ed in quelli dell'*esame clinico* e della *confessione giuridica* separando sempre di più il piacere dal desiderio, ignorando quella dimensione affettiva, *erotica, sacra* che non può essere conosciuta da tutti, insegnata, ma solo *sperimentata*, vissuta attraverso l'esercizio di una pratica etica e politica di cura.

Se la bio-politica, osserva Foucault, ha vissuto sempre nella storia del nostro pensiero come politica della vita, tuttavia storicamente, col moderno, ha avuto inizio quel processo

33 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 16.

34 Ivi, p. 104.

di trasformazione del potere che ha fatto della vita e del vivente le poste in gioco di strategie politiche ed economiche che hanno segnato il passaggio dalla *sovranità antica* – detentrici del diritto di far vivere e di lasciar morire – ad una *governamentalità* che *disciplina* gli individui e *amministra* la popolazione. Un mutamento cui ha corrisposto, in campo economico, l'avvento del capitalismo, nella misura in cui il controllo calcolato della forza lavoro nell'apparato produttivo e il correlativo "adattamento" dei fenomeni di popolazione ai processi economici – messi in atto attraverso opportune campagne di protezione e crescita della vita – sono diventati i nodi strategici dell'azione politica. Il capitalismo e il potere per la loro riproducibilità lavorano, infatti, a *far crescere* la vita, con l'ausilio di nuove discipline quantitative – l'economia politica e la statistica – la rafforzano per utilizzarla rendendo, nello stesso tempo, il/i corpo/i soggetti docili, controllabili, malleabili. È così che un bio-potere ha lavorato lungo un duplice binario che seguendo differenti livelli di profondità ne ha permesso la reciproca articolazione. Un doppio livello d'espressione del potere – meccanismo disciplinare e ordinamento regolatore – costituisce la cifra di un nuovo *sguardo* che s'apre nella storia: l'istituzione di un altro ordine del discorso in cui un sapere – presente in istituzioni che vanno dagli asili, alla scuola, all'esercito – riflette sull'educazione degli individui e una conoscenza agraria, demografica e biologica organizzano le popolazioni in schemi che valutano le ricchezze e la loro circolazione, ordinano le vite e la loro probabile durata:

se lo sviluppo dei grandi apparati di Stato, come *istituzioni* di potere, ha assicurato il mantenimento dei rapporti di produzione, i rudimenti di anatomo politica e di bio-politica, inventati nel XVIII secolo come *tecniche* di potere presenti a tutti i livelli del corpo sociale ed usati da istituzioni molto diverse (la famiglia come l'esercito, la scuola o la polizia, la medicina individuale o l'amministrazione delle collettività), hanno agito a livello dei processi economici, del loro sviluppo, delle forze che vi sono all'opera e li sostengono; hanno operato anche come fattori di segregazione e di gerarchizzazione sociale, agendo sulle forze rispettive degli uni e degli altri, garantendo rapporti di dominazione ed effetti di egemonia; l'adeguarsi dell'accumulazione degli uomini a quella del capitale, l'articolazione della crescita dei gruppi con l'espansione delle forze produttive [...]. L'investimento del corpo vivente, la sua valorizzazione e la gestione distributiva delle sue forze sono stati in quel momento indispensabili³⁵.

Un interesse per l'uomo in quanto vivente che si determina, sempre più specificatamente, come un investimento diretto dei corpi reso possibile dallo sviluppo di un sapere della vita – conoscenze mediche e tecnico-scientifiche che contribuiscono al miglioramento della produzione, conoscenze di economia politica che permettono di massimizzare la forza lavoro – sempre più ampio e profondo che la allontana da quella morte che, nelle pestilenze e nelle carestie dei secoli precedenti, la minacciava. Una pressione del biologico nella storia, osserva Foucault, che porta la vita in primo piano: un nuovo "sguardo" bio-medico, nuove conoscenze bio-economiche rendono «alcune imminenze della morte» meno pressanti nella misura in cui

35 Ivi, pp. 124-125.

nello spazio così acquisito, organizzandolo ed allargandolo, procedimenti di potere e di sapere prendono in considerazione i processi della vita ed iniziano a controllarli e a modificarli [...]. Per la prima volta probabilmente nella storia, la realtà biologica si riflette in quella politica; il fatto di vivere non è più il fondo inaccessibile che emerge di tanto in tanto, nelle vicende della morte e della sua fatalità; esso passa, almeno in parte, nel campo del controllo del sapere e d'intervento del potere³⁶.

Passa in uno spazio politico globale di trasformazione che, per la prima volta, pone in questione la vita stessa dell'uomo in quanto essere vivente, aprendo a quella "soglia di modernità biologica" che interrompe lo schema dell'episteme classica con un mutamento nell'ordine del discorso scientifico, affermando un diverso rapporto fra storia e vita. Emerge così una *bio-storia* – indice di quanto e di come i movimenti della vita e quelli della storia siano interconnessi – sempre più connessa alla bio-politica, per la quale la vita è, nello stesso tempo, «all'esterno della storia come suo limite biologico, ed all'interno della storicità umana, penetrata dalle sue tecniche di sapere e di potere»³⁷ sempre più raffinate, precise e definite tanto da toccare l'intero spazio dell'esistenza. Un mutamento reso possibile, osserva Foucault in *Nascita della clinica*, dalla grande trasformazione prodottasi nel sapere medico tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX, nel passaggio da un interesse sintomatico allo studio degli organi prima e dei tessuti poi con l'affermarsi dell'anatomopatologia di Bichat che ha introdotto nella clinica la capacità di un'esperienza della morte che da limite negativo diventa, positivamente, un segno concreto della finitudine stessa che fa scorrere la vita: è il momento in cui «il male, la contronatura, la morte, in breve tutto il fondo nero della malattia, vengono alla luce; tutto cioè si rischiarà e si sopprime a un tempo come la notte, nello spazio profondo, visibile e solido del corpo umano»³⁸, nel corpo degli individui. Corpi che una scienza anatomico-patologica, apre, legge, descrive, compara con uno *sguardo* che diventa sempre più «spesso», sempre più tattile, segnato dal «contatto»: «l'occhio clinico scopre una nuova parentela con un nuovo senso che gli prescrive la sua norma e la struttura epistemologica; non è più l'orecchio teso verso un linguaggio, è l'indice che palpa in profondità»³⁹. È l'apertura di una nuova *estetica* che non solo definisce forme di verità, ma prescrive regole d'esercizio, tutto un codice per una nuova arte medica, un sapere/esperienza della vita la cui verità si identifica con una «bella sensibilità». A questa *riorganizzazione* del sapere clinico corrisponde una *ristrutturazione* dello spazio

36 Ivi, p. 126.

37 Ivi, p. 127. Cfr. quanto dice Foucault a proposito della interrelazione tra storia e vita nell'articolo – apparso su *Le Monde* del 17-18 ott. 1976 *Bio-histoire et bio-politique*, ora in Id., *Dits ed écrits*, cit., III 1976-1979, pp. 95-97– scritto in occasione della pubblicazione del saggio di Jacques Ruffié intitolato *De la biologie à la culture*, Flammarion, Paris 1976. Saggio, sottolinea Foucault, notevole non solo poiché dimostra la padronanza del vasto territorio di conoscenze che Ruffié attraversa, ma soprattutto perché problematizzando fatti e saperi, mostra sul terreno stesso della storia la necessaria interconnessione tra il biologico e il politico, l'importanza quindi di una «" bio-histoire " qui ne serait plus l'histoire unitaire et mythologique de l'espèce humaine à travers le temps et un " bio-politique " qui ne serait pas celle des partages, des conservations et des hiérarchies, mai celle de la communication ed du polymorphisme», (ivi, p. 97).

38 M. Foucault, *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino 1965, p. 221.

39 Ivi, p. 143.

sociale (ospedale) che accoglie il malato e della prassi politica rivolta a "curare" le malattie. Tutta una politica che trova nel nuovo "sguardo" medico gli strumenti concettuali che, distinguendo tra normale e patologico, fondano *positivamente* quel dualismo metafisico e morale smascherato dalla genealogia nietzscheana.

Con la modernità, con l'entrata in campo di nuove relazioni di potere che eccedono il modello della sovranità, osserva Foucault, la vita biologica, la nuda vita, la vita naturale – *zoé* – chiusa nello spazio privato dell'*oikos*, dove la vita è lotta per soddisfare i bisogni primari dell'uomo, necessità di riproduzione e conservazione, entra nello spazio pubblico della *polis*, nella dimensione di una politica propria del *bíos*, di una vita qualificata, che offre possibilità di liberazione dalle necessità naturali generando così una sorta di indistinzione tra naturale/biologico e politico/biologico che dà luogo ad una strategia bio-politica di *governamentalità* che spinge a far «entrare la vita ed i suoi meccanismi nel campo dei calcoli espliciti» del bio-potere. Una *razionalizzazione* dell'arte di governo che, soprattutto tra il '600 e il '700, con la formazione dei grandi stati europei, è stato declinato nella dottrina della ragion di Stato, un governo che non deve però rispettare l'ordine generale del mondo, ma solo accrescere progressivamente la potenza dello Stato a scapito della dignità dei singoli, attraverso un *eccesso* di governo che se è esploso nei campi di sterminio, osserva Foucault, ha avuto il suo terreno di coltura nella antiche forme del pastorato sia giudaico che cristiano. Un modello di governo in cui il potere spirituale e quello temporale convergono nella capacità del pastore, di pochi pastori, di gestire un popolo attraverso una dedizione minuziosa, un'attenzione quasi sacrificale verso ogni singolo individuo del gregge. Il pastore veglia su ciascuno, conosce ogni singola necessità insieme alle necessità di tutti ed agisce per il bene di *ciascuno* e di *tutti*, perché sa che ogni individuo «deve essere governato e lasciarsi governare, vale a dire dirigere verso la salvezza da qualcuno al quale sia legato da un rapporto globale e al tempo stesso particolareggiato, articolato»⁴⁰. Un rapporto regolato secondo il binomio obbedienza-dipendenza tra gregge e pastore in cui la salvezza è assicurata sia da un ordine assoluto di verità – dogma – che da tecniche e regole di conoscenza individualizzati – osservanza di precetti, colloqui confessionali, esame di coscienza –, un'arte di governo che trapassando dal modello pastorale cristiano allo Stato moderno ha assunto sempre di più la fisionomia di una razionalizzazione politica della vita per la quale *omnes et singulatim* sono i poli di una medesima dialettica.

Così nell'ottica genealogica che percorre i saggi raccolti in *Microfisica del potere* Foucault sottolinea, nell'analisi del potere, la necessità di uscire dall'opposizione violenza-ideologia, dai modelli del contratto, della proprietà e della conquista per "smascherare" la centralità e l'unità di un potere che, dal medioevo in poi, ha impegnato tutto un sistema giuridico ed economico nella costruzione di un sapere volto a legittimare la sovranità incarnata dal corpo vivente del re e a sancire l'obbligazione legale e morale all'obbedienza. Oltre il binomio sovrano-legge, ma anche oltre il modello del Principe, è necessario leggere i meccanismi di potere a partire da una "strategia immanente ai rapporti di forza", senza dimenticare che le relazioni di potere vigono nei processi economici, in quelli della conoscenza e nelle relazioni sociali non come una sovrastruttura che proibisce o riproduce, ma in quanto forza

40 M. Foucault, *Omnes et singulatim. Verso una critica della ragione politica*, tr. it. in «Lettera Internazionale», 15, pp. 35-42, p. 35.

microfisica, potenza che produce reale, nuova vita, nuovo sapere, regimi di visibilità e di dicibilità. Così, osserva Foucault, è necessario, in contrasto con Hobbes, non tanto cercare l'anima-sovranià del potere-Leviatano, il cuore o la testa dello stato, ma sapere:

Come, poco a poco, si sono progressivamente, realmente, materialmente costituiti i soggetti, il soggetto, a partire dalla molteplicità dei corpi, delle forze, delle energie, delle materie, dei desideri, dei pensieri ecc. Cogliere l'istanza materiale dell'assoggettamento [...] i corpi periferici e molteplici, quei corpi, che gli effetti di potere costituiscono come soggetti⁴¹.

Cogliere gli individui nel corpo, nei corpi attraverso cui il potere passa, cogliere il potere nelle relazioni che intercorrono tra i corpi perché

tra ciascun punto di un corpo sociale, tra un uomo e una donna in una famiglia, tra un maestro e il suo allievo, tra chi sa e chi non sa, intercorrono delle relazioni di potere che non sono la pura e semplice proiezione del grande potere sovrano sui singoli; ma sono piuttosto il terreno mobile e concreto, nel quale esso viene a radicarsi, le condizioni di possibilità perché esso possa funzionare⁴².

Ciò ha determinato un mutamento della pratica politica, una radicalizzazione della sua "presa" sulla vita, evidente nella trasformazione delle antiche pratiche di cura/governo di sé in tecniche di *governamentalizzazione*, nuove strategie di potere che, già con il liberalismo⁴³ formatosi nel XVIII secolo, per espandersi pienamente producono libertà, ma soltanto per consumarla, limitarla, distruggerla: una protezione della vita che non è più esterna, come avveniva nel rapporto sovrano-suddito, nella misura in cui la lotta, ora, è contro un pericolo sempre interno, sempre presente, ineliminabile in quanto polo necessario della sicurezza

41 M. Foucault, *Corso del 14 gennaio 1976*, in Id., *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 28-60, p. 32.

42 M. Foucault, *I rapporti di potere passano attraverso i corpi*, tr. it. in "millepiani", 1996, 9, pp. 11-17, p. 14.

43 Accanto ad una forma di liberalismo economico espressione dell'industrializzazione della produzione, ad un liberalismo che amministra la vita attraverso una "scienza di polizia" che vigila sul vivente preoccupandosi non solo che la gente sopravviva ma che «viva e faccia anche di meglio» c'è un liberalismo che sembra paradossalmente doversi contraddire per essere, un liberalismo che si "nutre" della stessa libertà che produce: «Non bisogna credere che la libertà sia un universale che subirebbe, attraverso il tempo, una progressiva realizzazione o delle variazioni quantitative o delle amputazioni più o meno gravi, delle occultazioni più o meno rilevanti. Essa non è un universale che si specificerebbe nel tempo storico e nello spazio geografico. La libertà non è una superficie bianca con delle caselle nere più o meno numerose, sparse qua e là, di tanto in tanto. La libertà non è mai altro – ma è già abbastanza – che un rapporto attuale tra governanti e governati, in cui la misura della scarsa libertà esistente è data dalla maggiore richiesta di libertà. Sicché, quando dico *liberale* non intendo un forma di governamentalità che concederebbe un maggior numero di caselle bianche alla libertà. Se impiego il termine *liberale* è innanzitutto perché la pratica di governo che viene messa in campo (nel XVIII secolo) non si limita a rispettare questa o quella libertà, a garantire questa o quella libertà. Essa è, in un senso più profondo, consumatrice di libertà, poiché può funzionare solo nella misura in cui c'è effettivamente un certo numero di libertà [...]. La nuova ragione governamentale ha dunque bisogno di libertà», (M. Foucault, *La questione del liberalismo*, in Id., *Biopolitica e liberalismo*, medusa, Milano 2001, p.159-167, p. 159).

degli individui e della collettività.

Un paradosso che colpisce tutta una serie di questioni – identità etnica, identità sessuale, relazione all'ambiente, strategie di ricerca e metodologia d'analisi, uso della forza lavoro, ottimizzazione della vita – portando in primo piano l'urgenza di un'etica-politica per la quale il "fatto" della vita, la sua conservazione, riproduzione e la promozione, è primariamente connesso alla responsabilità del singolo che supera e precede la dimensione giuridica e quella deontologica che regolano i singoli campi di ricerca e applicazione. Un'etica-politica costruita come un'*estetica dell'esistenza*, dove l'arte del governo di sé e degli altri, osserva Michel Foucault negli anni '80, apre alla produzione di soggetti non assoggettati, liberi, attivi, capaci di quel sapere critico che, nel contesto stesso delle strutture di potere, permette kantianamente di resistere agli eccessi di governo. Perché il motto oraziano «*sapere aude!*», con cui il filosofo di Königsberg chiude l'*Opus postumum*, è proprio l'invito ad un'*arte di sé*, ad una filosofia e ad una politica che non devono dirci cosa fare dell'uomo, ma cosa fare di noi stessi, ad una politica che non deve decidere sulla vita, ma deve promuoverla in tutte le sue sfaccettature favorendo quel sovrappiù d'essere che è cifra di felicità. Una filosofia e una politica che lavorano per una cultura della condivisione, una cultura del due, possiamo dire con Luce Irigaray⁴⁴, che non esclude il corpo nè lo include disciplinandolo, ma parla al/del corpo e guarda al mondo, alla natura e all'animale senza farne continua occasione di un mercato di morte.

È proprio in quest'ottica che va considerata, come ho detto, la presa di distanza del pensatore francese dai cosiddetti "*biopolitics-studies*", sorti in ambito anglo-americano negli anni '60, che pongono alla base dell'agire individuale, sociale e politico la struttura biologica⁴⁵, una costante antropologica, una natura umana conoscibile e definibile che giustificano così la necessità di ricorrere agli studi di discipline quali la sociobiologia, la psico-biologia, la bio-economia e il bio-diritto nell'analisi dei processi sociali e politici. Per Foucault, al contrario, la vita, formata, informata, regolata – nel corpo, nei corpi, nell'anima – è sempre oggetto di strategie politiche: mai libero d'essere, un corpo è sempre limitato, formato, prodotto da strategie di potere, da una storia che lo devasta con le sue "intensità", i suoi "furori" e i suoi "segreti", lo moltiplica, lo oppone a se stesso, ad una storia effettiva che guarda a ciò che le è più oscuro, «il corpo, il sistema nervoso. Gli elementi, la digestione, le energie» per afferrarlo alla distanza:

corpo che porta, nella vita e nella morte, nella forza e nella debolezza, la sanzione di ogni verità e di ogni errore [...] superficie d'iscrizione degli avvenimenti (laddove il linguaggio li distingue e le idee li dissolvono); luogo di dissociazione dell'io (al quale cerca di prestare la chimera di un'unità sostanziale), volume in perpetuo sgretolamento [...] preso in una serie di regimi che lo plasmano: è rotto a ritmi di lavoro, di riposo e di festa; è intossicato da veleni – cibo o valori, abitudini alimentari e leggi morali insieme; si costruisce delle resistenze⁴⁶.

44 Cfr. a questo proposito il recente saggio di Luce Irigaray, *Oltre i propri confini*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007.

45 Cfr. il dibattito tenutosi a Eindhoven nel novembre del 1971 tra Noam Chomsky e Michel Foucault dal titolo *De la nature humaine : justice contre pouvoir*, cit.

46 M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, tr. it. in Id., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino

Perché le forze che segnano, incidono il corpo, vi si inscrivono ed esprimono, continuano incessantemente le loro lotte: possono essere affermate, deviate, slegate, perché sempre il potere ha bisogno del suo contrario, della libertà e questo è, paradossalmente, più evidente proprio nelle forme del governo liberale che preoccupandosi di “gestire” e “organizzare” le migliori condizioni per poter “essere liberi di essere liberi” innesca inevitabilmente una sotterranea frizione tra estensione e limitazione della libertà.

L’investimento politico del corpo, osserva Foucault, si traduce in una vera e propria “occupazione”, un’infiltrazione profonda il cui effetto eclatante è stato, nella storia, la produzione di un’anima – un più del corpo, un incorporeo e reale su cui incidere – e di una morale: una moralizzazione del corpo, di quegli istinti, passioni e desideri che entrano, accanto alle anomalie fisiche e mentali e alle situazioni sociali e ambientali marginali a costituire il campo d’azione politica di tutto un sapere medico e giuridico che distingue, ordina e normalizza individui e specie. Le scienze dell’uomo, la psichiatria, ma anche la medicina, la sociologia e l’economia politica rivolgono infatti tutti i loro sforzi a stabilire scopi, procedure e regole analoghe al fine di identificare, classificare e controllare le “anomalie” presenti nei corpi individuali, nei corpi sociali: un “panoptismo quotidiano”, una diffusione microfisica nel reale che regola istituzioni ed apparati e normativizza gli individui garantendo così il funzionamento del potere.

In quanto istanza nomade, impersonale e autonoma, il potere ha come sue cifre la lotta, lo scontro, la guerra, tutta una meccanica delle forze governata dai principi di azione e di reazione, una legge che il potere politico iscrive «nelle istituzioni, nelle disuguaglianze economiche, nel linguaggio, fin nei corpi degli uni e degli altri» in un incessante gioco eracliteo di trasformazioni, di resistenze e di cristallizzazioni che produce soggetti e assoggettamenti. Diversamente da un super-Io freudiano, che limita l’accesso al reale, blocca la messa in discorso dell’Io, «il potere lavora il corpo, penetra il comportamento, si mescola al desiderio e al piacere» ed è per questo che Foucault sottolinea la necessità di studiare il potere fuori dal modello giuridico della sovranità analizzandolo prospetticamente nell’ottica delle discipline, delle tecniche e delle tattiche che esibiscono, come osserva Deleuze, l’effettiva cartografia dei rapporti di forza che hanno dato luogo, nell’età moderna, ad una razionalizzazione della vita, ad un bio-potere che si manifesta come «potere di *far* vivere o di *respingere* nella morte». La potenza della morte che distingueva il potere sovrano, il diritto di spada di «*far* morire o di *lasciar* vivere» che si esercitava essenzialmente come diritto di prelievo di una parte dei beni e del lavoro viene, nel corso dell’età classica, sempre più nascosto, mascherato in una minuziosa cura/amministrazione dei corpi, una gestione calcolata della vita a cui lavorano le discipline secondo due direzioni che riflettono le linee di sviluppo e applicazione di un potere che si è dato il compito di gestire la vita. Se il potere sovrano

Era innanzitutto diritto di prendere: sulle cose, il tempo, i corpi ed infine la vita: fino a culminare nel privilegio di impadronirsene per sopprimerla. L’occidente ha conosciuto a partire dall’età classica una trasformazione molto profonda di questi meccanismi di potere. Il “prelievo” tende a non esserne più la forma principale, ma solo un elemento fra

altri che hanno funzioni di incitazione, di rafforzamento, di controllo, di sorveglianza, di maggiorazione e di organizzazione delle forze che sottomette: un potere destinato a produrre delle forze, a farle crescere e ad ordinarle piuttosto che a bloccarle, a piegarle o a distruggerle. Il diritto di morte tenderà da questo momento in poi a spostarsi, o almeno ad appoggiarsi sulle esigenze di un potere che gestisce la vita ed a finalizzarsi a ciò che queste domandano⁴⁷.

Se con Nietzsche Foucault ritiene che un corpo in quanto utilizzabile ed esprimibile in modi differenti all'interno delle diverse situazioni storiche-culturali, non può essere ridotto a supporto per la costruzione di un'identità, non può essere assoggettato ad un'anima, ad una mente, ad una coscienza, ad una personalità, a tutto un sapere che *supplizia* il corpo "sobriamente" identificandolo, controllandolo, educandolo socialmente, e pur parlando del corpo come corpo vissuto – considerando con Merleau-Ponty le cosiddette "invarianti del corpo" descritte nella *Fenomenologia della percezione*, le asimmetrie alto-basso, destra-sinistra, le costanti sociali, i messaggi sessuali, le espressioni del volto sulle quali andrebbero ad agire le tecnologia disciplinari che identificano, dividono e manipolano i corpi – tuttavia lo sente come il soggetto-oggetto di una presa politica da parte di strategie che lo vedono come utilizzabile sia in quanto corpo direttivo che come corpo assoggettato⁴⁸, controllato, controllabile, modificato, modificabile. Corpo-oggetto, corpo-rappresentazione (*Körper*), quindi, a cui viene ridotta ogni singolare esperienza di quel *Leib* che Derrida, indicando la necessità di "scaricare" il termine della pesante eredità cristiana, indica come carne (*chair*) in cui abita l'estraneo, quell'alterità che rende impossibile ogni appropriazione, appropriazione⁴⁹, un'alterità che è nel contempo *corporeità*, fragile carnalità, osserva Foucault, ma anche "carne", piega dell'essere, piega ontologica, potenza della vita che supera il corpo proprio, l'intenzionalità di una coscienza, l'unità di un soggetto conoscente. Corpo ambiguamente intriso di alterità, corpo-anima-mente che apre, s'apre al mondo, corpo: esistenza animale-umana. Se

l'uomo occidentale apprende a poco a poco cos'è una specie vivente, cosa vuol dire avere

47 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 120.

48 François Ewald, collaboratore di Foucault al Collège, presentando *Sorvegliare e punire* richiama l'assonanza con il § 6 della Prefazione della *Genealogia della morale*: «questo problema del valore della compassione e della morale della compassione [...] sembra innanzi tutto soltanto un fatto isolato, un interrogativo a sé; ma a chi su questo punto resta inchiodato, a chi su questo punto *impara* a interrogare accadrà quel che è accaduto a me – gli si spalancherà dinanzi una prospettiva nuova, immensa, una possibilità lo afferrerà come una vertigine – [...] finalmente si renderà avvertibile una nuova esigenza» così il problema della nascita della prigione a chi si sofferma e «impara a domandare, vedrà come è capitato a me, spalancarglisi davanti un orizzonte nuovo e sconfinato, una possibilità simile a una vertigine lo scuoterà, [...] e alla fine si farà strada una nuova esigenza», una prospettiva nuova, genealogica che pone il problema del potere, della sua presa sui corpi e quello del sapere. La genealogia è allora nello stesso tempo una fisica e una microfisica: «adotta il punto di vista del corpo. Quello del corpo suppliziato, addestrato, marchiato, mutilato, obbligato, costretto, vale a dire il punto di vista dei corpi che vengono ripartiti, organizzati, separati, riuniti» resi oggetto di sapere, F. Ewald, *Anatomia e corpi politici. Su Foucault*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 23.

49 Tale connotazione sarebbe ancora presente nell'espressione "carne del mondo" di Merleau-Ponty. Cfr., J. Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000.

un corpo, delle condizioni d'esistenza, delle probabilità di vita, una salute individuale e collettiva, delle forze modificabili in uno spazio dove la si può distribuire in maniera ottimale⁵⁰

il corpo, individuale e sociale, è allora un vero e proprio campo d'azione, di investimento politico, materia di esercizio dei rapporti di potere che lo investono, lo addestrano, lo suppliziano, lo costringono a certi lavori, lo obbligano a certe cerimonie, esigono da esso dei segni, ne fanno una forza lavoro, utile, produttiva, oggetto di una scienza economica, giuridica e medica, di tutto un sapere normativizzante che «distribuisce ciò che è vivente in un dominio di valore e utilità». Il corpo-anima-mente è il luogo privilegiato di esercizio del potere che, per un verso, lo *individualizza* come organismo e, per un altro verso lo *collettivizza* collocando i corpi all'interno dei processi biologici naturali, assoggettandoli ad una morale e ad un sapere. È allora ad una diversa economia dei corpi, una diversa economia del desiderio e dei piaceri, un'economia generale, possiamo dire con Georges Bataille, che dobbiamo guardare se vogliamo evitare i pericoli di una bio-politica negativa che per promuovere la vita la nega, gli eccessi di una tecnicizzazione o politicizzazione assolute del corpo/i, un'economia che è espressione di una diversa relazionalità tra i corpi, di un diverso intreccio tra potere e sapere, tra sapere e verità che non risponde più alle regole dell'*utile* e della *produttività*, ma segue le tracce dello *scambio* e del *dono*, una politica dell'esistenza più che una governamentalizzazione dell'esistente.

Critica e cura: amicizia. Possono essere le cifre di un pensiero/filosofia e di una politica a venire; di una riflessione e di un'azione attente alla vita, feconde di una responsabilità che impegna tutti e ciascuno in prima persona in un lavoro di sottrazione alla seduzione della narrazione identitaria dell'Occidente, al narcisismo tutto umano che avendo elevato la ragione a mito non sa più tornare a credere, come suggeriva Primo Levi, alla propria ragione. Un'etica del *bios*, un esercizio del pensiero che sia, a mio avviso, capace di ri-orientare l'azione dell'uomo/Occidente nell'orizzonte prospettico dell'animalità, della corporeità, nella generosità dell'immediatezza sensibile da cui è ancora assente il lavoro del linguaggio, il desiderio di un senso, la ricerca di un'origine, la pienezza dell'essenza. Una filosofia della vita⁵¹ – come ci indica Foucault alla fine degli anni settanta – che non scioglie l'ambiguità costitutiva della bio-politica, ma declinando l'etica nella politica pensa una *bio-politica a-venire* nella forma etica di un *bios* che nella *prassi critica* e nella *cura di sé* esige uno stile, una forma di pensiero e un modo d'esistenza che resistono alle strategie costruttive del bio-potere, nella forma di una *filosofia a-venire* per la quale la vita, *una vita*, scrive Gilles Deleuze, è l'immanenza pura: « elle n'est pas immanence à la vie, mais l'immanente qui n'est en rien est elle-même une vie. Une vie est l'immanence

50 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 126.

51 Nel contesto del dibattito filosofico italiano attorno alla questione foucaultiana della bio-politica centrali sono le posizioni di Giorgio Agamben e di Roberto Esposito: cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995; Id., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Milano 2001; R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998; Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002; Id., *Bios. Biopolitica e filosofia*, cit.

de l'immanence, l'immanence absolue : elle est puissance, béatitude complete »⁵², un desiderare-godere tanto più urgente oggi di fronte all'incapacità del sapere scientifico e della prassi politica a fare della vita l'orizzonte prospettico del loro essere-pensare-fare, a riflettere responsabilmente a quelle "questioni mortali" che interessano il significato, la natura, il valore dell'esistenza umana e del mondo.

Questioni che richiamano da un lato la filosofia a quell'eccellente modestia socratica che la voleva come *organon* per una vita buona, strumento *per vivere* e non solo per contemplare, e dall'altro esigono che il suo *logos* si spogli dell'arroganza che lo ha fin qui contraddistinto, del suo desiderare senza piacere segno di quell'illuminismo esasperato che ha tradito l'ideale kantiano di un progressivo ed equilibrato progresso verso il meglio per "amore" di una tecnica divenuta strumento di un «illimitato impulso progressivo della specie», *hybris* prometeica che ha precipitato l'umano «in un mondo freddo e insidioso, nel quale non è più la natura, ma il potere conseguito a dominarla a minacciare l'individuo e la specie»⁵³.

Potremmo allora pensare ad una bio-politica che in quanto attenzione al vivente che si estende dal biologico al sociale in un intreccio corale di discipline – dalla genetica all'antropologia, dalla linguistica all'etnologia, dall'economia alle analisi comparate delle religioni e delle culture – che ricostruendo, indagando e spiegando le diverse tappe dello sviluppo della vita umana, trattando corpi e relazioni tra corpi dovrebbe filosoficamente "svelarne" quel nucleo sacro, tremendo e insieme affascinante, che è quello di un'origine né semplice né univoca per la quale il caso abita la necessità, il determinismo biologico non preclude l'autonomia, le leggi logiche del pensiero s'accordano ad una pensosità disordinata ed il kantiano coraggio di sapere declina il tracciato di una conoscenza *e critica e clinica* che non domina la vita, ma se ne prende responsabilmente cura. Dovremmo saper pensare ad una filosofia del *bios* non come sostituzione di una bio-politica negativa con una sua forma edulcorata nelle pratiche di protezione e di solidarietà che fanno anche dell'emarginato, del povero, del malato funzioni utili al meccanismo dell'economia di mercato, non come un contropotere, ma come la pratica di una ragione "sobria", "modesta", una *razionalità ragionevole*, rigorosa ma disponibile che resiste alle lusinghe del canto delle sirene non però politicamente come Odisseo – la cui astuzia è la cifra di una "sfida divenuta razionale", dell'inganno di una ragione che non conosce amicizia, la "virtù" che dona, ha svilito, mercificato il sacrificio –, ma eticamente nel segno di quel vitalismo immanente, nietzscheano e bergsoniano⁵⁴, che è cifra di creazione, di resistenza all'individualizzazione e all'accesso di governo limitando e cambiando gli spazi di un certo diagramma sperimentando forme d'esistenza imprevedute in cui la vita non è più solo l'oggetto delle strategie di potere, ma sempre e di nuovo *una* vita, molteplice e singolare, potenza che è, resiste e crea.

52 G. Deleuze, *L'immanence : Une vie...*, in « Philosophie », 1995, 47, pp. 3-7.

53 P. Portinaro, *Introduzione* a H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Firenze 1993, pp. XV-XXV, p. XX.

54 Cfr. a questo proposito le letture di G. Canguilhem, *Commento al terzo capitolo de L'evoluzione creatrice*, tr. it. in G. Bianco (a cura di), *Gilles Deleuze. Georges Canguilhem. Il significato della vita*, cit., pp. 53-96 e di G. Deleuze, *Bergson: L'evoluzione creatrice*, ivi, pp. 97-115.

Mauro Dorato

HA SENSO PARLARE DI BASI BIOLOGICHE DELLA MORALE?

Non c'è dubbio che lo studio di possibili determinanti biologiche del comportamento morale umano sia stata a lungo frenata da usi prevalentemente ideologici del darwinismo.

Se, come affermava il grande genetista Theodosius Dobzhansky, «in biologia nulla ha senso senza la teoria dell'evoluzione», un accostamento della morale umana all'evoluzione biologica, come quello suggerito dal titolo, evoca alla mente spettri ideologici che non sono ancora del tutto svaniti. Primo tra tutti quello del cosiddetto “darwinismo sociale”, una concezione che esalta una sfrenata competizione tra esseri umani e nazioni a scapito della cooperazione, e che giustifica politiche economiche prive di solidarietà in nome del “diritto del più forte”. Secondo la vulgata del darwinismo che sta dietro a queste concezioni, tale diritto sarebbe il motore primo dell'evoluzione biologica e del “progresso” verso una maggiore complessità, e troverebbe la sua base e la sua giustificazione proprio nella lunga storia del regno animale e nell'inesorabile lotta per la vita che ne ha accompagnato il percorso. L'applicazione al mondo umano di questa interpretazione distorta della teoria dell'evoluzione darwiniana serve allora a difendere una concezione antiegalitaria.

In poche parole, il darwinismo sociale sostiene che poiché è “una legge naturale” che il pesce grande mangia il piccolo, chi ha più successo sociale deve godere di maggiori diritti rispetto al più debole, o quantomeno non ha alcun obbligo di solidarietà verso quest'ultimo.

Come si vede, la giustificazione di queste concezioni politiche e morali è di tipo naturalistico, e si basa su un appello alla “legge” del più forte che in passato ha sfruttato, illegittimamente, anche considerazioni di tipo *genetico*: la riproduzione di coloro che occupano *ora* i gradini più bassi della scala sociale nel mondo peggiorerebbe in futuro il livello intellettuale futuro medio dell'umanità, dato che la povertà è *solo* dovuta a mancanza di capacità e di talenti. E dunque aiutare il povero o l'oppresso attraverso la redistribuzione del reddito non rende alcun servizio al progresso intellettuale dell'umanità; come si comprende bene, di qui all'eugenetica razzista del nazismo il passo è breve.

Naturalmente nella storia evolutiva non è presente solo l'elemento competitivo: porre l'attenzione *selettivamente* sugli aspetti cooperativi, indubbiamente assai diffusi nel regno animale, può portare a compiere l'errore esattamente opposto: quello di utilizzare l'evoluzione biologica per sostenere una impostazione *etica* volta, specularmente, non “alle zanne e agli artigli grondanti di sangue”, ma alla cooperazione, all'amore e alla

solidarietà.

E in effetti, dei vari modi per attaccare il darwinismo sociale, il più efficace sembrerebbe anche escludere che una qualunque considerazione di carattere biologico, evolucionistico o naturalistico possa avere *latu sensu* rilevanza per la morale o l'etica umane. Mi riferisco al “principio ghigliottina” di Hume, in base al quale non si può mai derivare “un deve” – che introduce un imperativo morale o una norma – da un “è”, che invece descrive un fatto.

In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surprized to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, it is necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it ¹.

Applichiamo ora al nostro caso il principio di Hume: ammesso che la legge dell'evoluzione biologica consista nella competizione egoistica per cibo, risorse e partner sessuali, essa al più *descrive* un fatto assai complesso, o una serie di fatti, che attengono alla storia evolutiva delle specie, anche quelle più vicine alle nostre. Da questa descrizione, tuttavia, non segue in alcun modo l'imperativo morale di promuovere sempre strutture sociali competitive, o di sostituire al *welfare state* uno stato leggero o *minimo* (secondo la definizione di Nozick), e neppure l'opposta norma di “sovvertire” il presunto ordine naturale per aiutare il debole e il malato².

Come si accennava sopra, nel mondo biologico esistono innumerevoli esempi di cooperazione tra co-specifici³, e anche casi di simbiosi. Ma così come non è legittimo giustificare l'egoismo sulla presunta legge del più forte, non sarebbe legittimo tentare di giustificare la regola morale umana di aiutare il prossimo sugli esempi degli uccelli o delle gazzelle “sentinella” che avviano dell'arrivo del predatore gli altri membri del gruppo mettendosi così in maggiore pericolo, o di quei pesci che nuotano nella periferia del branco

1 D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), a cura di L. A. Selby-Bigge, 2^a ed. riveduta da P. H. Nidditch, University Press, Oxford 1978, p. 203. «In ogni singolo sistema di morale che ho finora esaminato, ho sempre notato che l'autore procede per qualche tempo nell'ordinario modo di ragionare, e stabilisce l'esistenza di Dio, o fa osservazioni sulle cose umane; poi, improvvisamente mi sorprende a notare che invece di usare la solita copula preposizionale è, o non è, non incontro alcuna proposizione che non contenga un deve o un non deve. Questo mutamento è impercettibile, ma è tuttavia, della massima importanza. Poiché questo deve o non deve esprime una qualche nuova relazione o affermazione, è necessario che sia osservato e spiegato e allo stesso tempo che si dia una ragione, per qualche cosa che sembra del tutto inconcepibile, ovvero come questa nuova relazione possa essere una deduzione da altre, che sono completamente differenti da essa.» (traduzione mia).

2 E infatti Nozick si guardava bene dal difendere le sue concezioni politiche in modo così rozzo, cfr. R. Nozick, *Anarchy state and utopia*, University Press, Harvard 1974.

3 Cfr., E. Sober/D. Wilson, *Onto others. The evolution and psychology of unselfish behavior*, University Press, Harvard 1998.

per proteggere gli altri che nuotano al centro⁴.

Tuttavia, perfino se si scoprisse al di là di ogni ragionevole dubbio che gli esseri umani *hanno* una predisposizione *innata* a comportamenti altruistici – comportamenti che naturalmente possono più o meno fortemente svilupparsi a seconda dell’ambiente in cui si manifestano, e che possono originariamente spiegarsi con la cosiddetta *neotenia*, ovvero con il lungo periodo di gestazione dell’infante, che rende evolutivamente più funzionali attaccamenti non egoistici dei genitori alla prole – questo *fatto* non basterebbe affatto a giustificare la norma morale del Vangelo “devi amare il prossimo come te stesso”.

Questa limitazione di carattere logico/metodologico è ben nota a tutti coloro che studiano l’evoluzione dei comportamenti altruistici, dato che persino la (difficilissima da accertare empiricamente) *capacità* di comportamenti altruistici negli esseri umani di per sé non basta alla morale. Supponiamo cioè che considerazioni di carattere psicologico-sociale, o antropologico, o filosofico o evolucionistico ci permettano di stabilire che, *almeno qualche volta nella vita*, gli esseri umani siano motivati da intenzioni altruistiche, ovvero trattino l’altro come un fine e non solo come un mezzo, supponiamo, con Sober e Wilson, che l’evoluzione ci abbia dotato, oltre che della capacità di agire per il nostro interesse raggiungendo il piacere ed evitando il dolore, di genuine motivazioni altruistiche.

Tra altruismo e morale c’è tuttavia un’indipendenza concettuale: il soldato delle SS che sacrifica la sua vita per il Terzo Reich agisce in modo probabilmente altruistico nei confronti del suo gruppo/clan, ma si comporta in modo immorale dato che la sua condotta non è ovviamente universalizzabile. E le motivazioni psicologiche altruistiche, come anche l’empatia, possono non bastare per il comportamento morale, almeno se si prende a modello l’etica kantiana basata unicamente sul rispetto della legge morale

Dobbiamo allora concludere che lo studio dell’evoluzione biologica e dell’ominazione (le trasformazioni che hanno portato all’*homo sapiens*) non ha nulla da insegnare al filosofo morale? In modo sarcastico, si potrebbe allora concludere, insieme a molti detrattori dell’evoluzionismo, che l’unica “conseguenza morale” delle tesi darwiniane sulle “presunte origini animalesche” dell’essere umano è la depressione e lo sconforto! Ecco un brano di Benedetto Croce che risale al 1937, e va esattamente in questa direzione.

Tutte queste teorie [si riferisce all’evoluzionismo darwiniano] non solo non vivificano l’intelletto ma mortificano l’animo, il quale alla storia chiede la nobile visione delle lotte umane e un nuovo alimento all’entusiasmo morale, e riceve invece l’immagine di fantastiche origini animalesche e meccaniche dell’umanità, e con esse un senso di sconforto e di depressione e quasi di vergogna a ritrovarci noi discendenti da quegli antenati e sostanzialmente a loro simili, nonostante le illusioni e le ipocrisie della civiltà, brutali come loro. Non così verso gli antenati che ci assegna il Vico i quali hanno in fondo al cuore una favilla divina, e Dio temono, e a lui pongono are, per lui sentono svegliarsi il pudore e fondano i matrimoni e le famiglie e seppelliscono i morti corpi, e per quella favilla divina creano il linguaggio e la poesia e la prima scienza che è il mito. In questo modo la

4 È straordinario notare che i *Poecilia* (certi pesci di acqua dolce) sono sempre osservatori attenti del comportamento altrui, e tendono ad unirsi a branchi di pesci nei quali ci sono pesci sentinelle. «Tutti amano gli altruisti», cfr. E. Sober/D. Wilson, *Onto others. The evolution and psychology of unselfish behavior*, cit.

preistoria, dove accade che sia innalzata veramente a storia, ci mantiene dentro l'umanità e non ci fa ricascare nel naturalismo e nel materialismo⁵.

Quasi 70 anni dopo, la musica non è cambiata, anche se viene suonata con strumenti più cacofonici:

[...] posso dirvi che il problema è solo uno e riguarda la concezione della vita umana: se noi veniamo da una ameba o da un pesce, l'etica non ha motivo di esistere. Prima della Rivoluzione francese, nessuno discuteva che le leggi arrivassero da Dio: è quello il buco nero, il momento in cui viene cancellata la nostra tradizione secolare, che era sempre stata legata alla presenza della volontà divina nelle leggi. [...] Perché io preferisco credere alle grandi tradizioni culturali, come quella che vede in Romolo il discendente di Marte. E allora dico: è meglio avere antenati che discendono da Giove, rispetto a quelli degli evolucionisti che strisciano per terra, in quanto vermi⁶.

E se invece l'etica, in un senso da chiarire nel prosieguo dell'articolo, sia stata resa possibile proprio dall'evoluzione? Dovremmo ricordare a chi afferma che se l'evoluzione biologica fosse vera e se l'essere umano fosse davvero il terzo scimpanzè la vita non avrebbe alcun senso che l'evoluzione andrebbe oramai considerata come *un fatto*, e che le dispute scientifiche tra gli studiosi dell'evoluzione riguardano casomai la *spiegazione* di questo fatto. Tra queste spiegazioni, l'evoluzione per selezione naturale proposta da Darwin non è solo un'ipotesi di cui tener conto, ma, come si diceva all'inizio, è alla base di *tutta* la biologia. Altre ipotesi rivali sulle ragioni dell'evoluzione (la deriva genetica, le grandi migrazioni, etc.) non escludono la selezione naturale come *un* importante fattore. E allora negare che la nostra casa stia bruciando – supponendo sia un fatto – solo perché sarebbe troppo doloroso accettarlo non sembra degno di un grande intellettuale come Croce.

Senza indulgere nella trita polemica anticrociana sull'influenza negativa che l'idealismo italiano avrebbe avuto sulla scienza – ricordiamo che nell'ultima fase della sua vita Gentile, da direttore dell'Enciclopedia Italiana, favorì l'ingresso della storia e della filosofia della scienza nella cultura ufficiale – vorrei qui discutere brevemente due motivi che sembrano rendere la biologia evolucionistica rilevante per l'etica.

Il primo è che è plausibile sostenere che siano biologicamente determinate le nostre capacità di comportarci in modo morale, cioè le capacità di obbedire a regole o sollecitazioni morali che la società si è data per poter continuare a perpetuarsi. Tali capacità possono essere ovviamente più o meno stimulate dall'ambiente, esattamente come avviene con il linguaggio⁷. Le capacità di parlare sono innate, ma se nessuno ci parla nei primi anni di vita, il nostro apprendimento del linguaggio sarà penalizzato per sempre. Analogamente, possiamo pensare che le nostre capacità di rispondere a

5 B. Croce, *La natura come storia senza storia da noi scritta. Storia e preistoria*, in «La critica», n. 37, 1939, pp. 146-147.

6 F. Nucci, in <http://www.pml.iit/fascistiattaccanodarwin.htm>.

7 Cfr. M. Hauser, *Menti morali*, Il Saggiatore, Milano 2007.

sollecitazioni morali prescindano dal tipo di norme che vengono effettivamente accettate da un gruppo, dal contenuto delle ingiunzioni morali. Tali capacità hanno a che fare, come vedremo, essenzialmente con le *emozioni*. Il secondo elemento che vorrei discutere coinvolge l'universalità di termini "eticamente spessi", come li ha chiamati Hilary Putnam⁸, quali "generoso", "crucele", "paziente", "vigliacco", "traditore", etc. In ogni lingua in cui esista il termine espresso da "crucele", quest'ultimo implica una condanna da parte del parlante, anche se i criteri che valgono a individuare un comportamento come crudele *possono* essere suscettibili di variazioni storico-geografiche.

Iniziamo dal ruolo delle emozioni come strumento principale dell'apprendimento delle regole morali da parte degli esseri umani. Secondo il grande studioso delle emozioni Antonio Damasio, le *emozioni* sono da distinguersi dai *sentimenti* perché le prime sono *complessi stati corporei*, mentre i secondi sono stati soggettivi coscienti o "qualia" che rappresentano quegli stati corporei. Ricordiamo ora due fatti incontrovertibili.

1) I casi clinici raccontati da Damasio nell'*Errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*⁹ provano che esseri umani che soffrono di danni neurologici tali da non essere più in contatto con le loro emozioni, non riescono a comportarsi in maniera socialmente accettabile. Il caso clinico di Phineas Gage discusso da Damasio, e per il quale rimandiamo al volume suddetto, è forse indimenticabile. Ne segue che un apparato emotivo ben funzionante è condizione *necessaria* per il comportamento morale.

2) *L'espressione delle emozioni* rappresenta una sorta di "linguaggio corporeo" *universale* negli esseri umani, come aveva già notato Darwin nel 1872 nel suo *Espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*¹⁰. Ciò significa che mentre la liceità di esprimere emozioni varia da cultura a cultura, la modalità di espressione delle emozioni, quando avviene, è affatto indipendente da variabili fattori culturali. Se le emozioni rappresentano il veicolo privilegiato per apprendere ciò che conta per noi, ovvero ciò che va evitato e ciò che va perseguito, e se la lode o il biasimo espresso dai genitori e dagli educatori rappresentano il modo in cui una società tramanda i suoi valori, *il fatto che le emozioni siano lo strumento principale di apprendimento e che queste abbiano una codifica innata non può non rappresentare un fatto significativo per il problema che stiamo discutendo*. Senza arrivare all'emotivismo, ovvero alla concezione dell'etica difesa da alcuni filosofi del Novecento¹¹ e in base alla quale tutto il discorso morale si *riduce* all'espressione di emozioni, il fatto che l'espressione delle emozioni sia in quanto tale biologicamente universale e quindi appartenente alla natura umana, *crea delle connessioni importanti e degne di essere indagate tra etica ed evoluzione biologica*. Il fatto che condividiamo con altri mammiferi emozioni fondamentali, quali paura e rabbia, suggerisce in modo spontaneo la seguente domanda: quali sono il ruolo e la funzione delle emozioni negli uomini e negli altri animali? È plausibile affermare

8 Cfr. H. Putnam, *The Collapse of the Fact-Value Dichotomy and Other Essays*, University Press, Harvard 1998.

9 Cfr. A. Damasio, *Errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995.

10 Cfr. Ch. Darwin, *Espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Boringhieri, Torino 1982.

11 Tra questi ricordo Alfred J. Ayer, Simon Blackburn, Charles L. Stevenson, e Michael Smith.

che l'evoluzione abbia sfruttato le emozioni per farci apprendere ciò che è giusto e ciò che è sbagliato? Non potendo approfondire questi interrogativi in questa sede, ci limiteremo alle seguenti considerazioni.

In effetti, quando affermiamo l'imperativo morale "non rubare", secondo gli emotivisti non facciamo *altro che* esprimere la nostra *ostilità* e il nostro *biasimo* verso l'azione corrispondente, un'ostilità e un biasimo che vogliamo siano condivisi da chi ci ascolta, e che hanno a che fare con il nostro atteggiamento valutativo verso quelle azioni. Se affermiamo che rubare è sbagliato, siamo inclini o motivati a non farlo perché abbiamo un certo atteggiamento valutativo verso quella azione. Ma se *tutti* gli atteggiamenti valutativi dipendono in ultima analisi dalle nostre emozioni, come sembra mostrare la ricerca neurofisiologica più recente, ne segue che le affermazioni morali non esprimono credenze su stati di cose del mondo esterno oggettivo, ma il nostro atteggiamento soggettivo, valutativo ed emotivo nei confronti di quegli stati di cose. E questo sembra plausibile anche se si abbandona il credo emotivista, in base al quale i giudizi morali consistano *solo* in espressione di emozioni. Ovvero, l'intervento di emozioni potrebbe essere necessario ma non sufficiente a costituire il nostro atteggiamento morale. Ma la necessità dell'elemento emotivo nell'etica chiama in causa la biologia evuzionistica. Fuggire o combattere (*flight or fight*) sono le due risposte comportamentali tipiche degli animali di fronte a una minaccia ambientale. L'immediatezza comportamentale resa possibile da paura e rabbia spiega sia il valore evolutivo delle emozioni corrispondenti sia la loro funzione nella creazione delle gerarchie nelle società animali e umane.

Si deve considerare che il fatto che le emozioni siano così fondamentali nell'etica non ci fa cadere nella solita critica avanzata dai nemici dell'emotivismo, ovvero che in tal modo si renderebbe impossibile la discussione razionale dei nostri valori e delle nostre scelte. La dicotomia tra emozioni e ragioni è infatti da superare (si veda ancora Damasio), visto che le emozioni giocano un ruolo imprescindibile nelle decisioni attraverso i cosiddetti *marcatori somatici*, sensazioni viscerali che ci guidano in modo istintivo ad approvare o a disapprovare una certa scelta. Ed esistono altre modalità di risposta all'accusa che l'emotivismo non rende possibile la discussione razionale. È infatti possibile discutere razionalmente delle emozioni¹². Insomma, come già aveva capito quel grande precursore del naturalismo che era David Hume, "la ragione è schiava delle passioni."

Passiamo ora ad una discussione appena più approfondita del secondo elemento visto sopra, cioè al ruolo del linguaggio nell'etica come elemento di universalizzazione. Alcuni termini da Putnam definiti come "eticamente spessi", "crudeli", "coraggioso", "vigliacco", "paziente", sono di per sé sia descrittivi che valutativi. Questo fatto tra l'altro rende possibile la validità intersoggettiva dell'etica, e quindi il superamento di certe posizioni relativiste. Chiunque apprenda il linguaggio, sa che comportamenti tesi ad infliggere sofferenza senza scopo si definiscono *crudeli*, e sente anche dentro di sé quella repulsione verso i comportamenti suddetti che può essere o innata o appresa

12 Cfr., M. Smith, *The Moral Problem*, Blackwell, Oxford 1994.

attraverso il meccanismo di rispecchiamento emotivo nell'altro sopra accennato. Supponiamo che la nostra repulsione verso la crudeltà sia innata. Ciò non spiegherebbe i numerosi casi di sadismo manifestati dagli esseri umani. È allora più probabile immaginare che esistano tendenze sia verso il sadismo sia verso la repulsione nei confronti di comportamenti crudeli, le cui diverse manifestazioni e la cui diversa forza dipendono dal tipo di educazione ricevuta e dal tipo di costituzione fisiologica.

È quindi più plausibile ipotizzare che la nostra predisposizione a rifuggire emotivamente da comportamenti crudeli sia rinforzata dall'ambiente o, più semplicemente, sia appresa. Non voglio necessariamente invocare i famosi neuroni specchio per spiegare questo tipo di apprendimento, anche se il loro ruolo non può essere escluso¹³. Anche respingendo le ipotesi innatistiche sulle predisposizioni ad ammirare certi comportamenti o a rifuggire da altri, è comunque interessante sottolineare che in tutte le società umane il coraggio viene premiato e il tradimento o la vigliaccheria sono puniti. Perché celebriamo l'eroe di guerra e prendiamo in giro il vigliacco che si nasconde? Il coraggio sembra quindi una virtù universale, sembra cioè che sia tale in ogni società, mentre la codardia è universalmente considerata un vizio. Si ammetterà naturalmente che il prototipo di azione coraggiosa può cambiare nel tempo e nello spazio. A Sparta il coraggio consiste solo nelle virtù militari, nelle società relativamente più pacifiche di oggi il coraggio può consistere nel prendere la parola di fronte a un uditorio ostile e dire comunque la propria. Ma che il coraggio sia valutato universalmente costituisce un altro importante ponte tra biologia e morale. La spiegazione funzionale di queste virtù non può essere sottovalutata: il coraggio promuove il mantenimento del gruppo, la vigliaccheria contribuisce alla sua dissoluzione.

E infine, non è forse vero che gli esseri umani sembrano tutti predisposti ad ammirare comportamenti tendenti all'autosacrificio?¹⁴ Questo non significa naturalmente che tali tendenze non possano essere coartate o inibite da certi ambienti culturali; ma in condizioni culturali che potremmo definire "standard", l'altruismo di un individuo che lascia l'unica medicina all'altro che ne ha bisogno lasciandosi morire è in genere ammirato. Anche in questo caso naturalmente, la nostra tendenza ad ammirare l'altruismo può anche essere stata del tutto appresa, ovvero frutto di una evoluzione puramente culturale. In ogni caso, quel che conta ai fini di difendere il ruolo dell'evoluzionismo nello studio dell'etica è ricordare che senza certe strutture emozionali/corporee, l'apprendimento del linguaggio morale e dei relativi comportamenti sarebbe impossibile. In questo senso, le emozioni, con buona pace di Kant e del suo tentativo di difendere una ragion Pratica Pura, costituiscono la vera e propria condizione trascendentale di possibilità dell'etica.

Infine, come sopra accennato, ribadire il ruolo delle emozioni e delle virtù¹⁵ che corrispondono ai termini che ho chiamato eticamente spessi implica preparare il terreno

13 Cfr., G. Rizzolatti/C. Sinigaglia, *So quel che fai*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007.

14 Non mi riferisco qui ai Kamikaze di Al Qaeda, naturalmente.

15 Si veda A. MacIntyre, *After Virtue*, University Press, Notre Dame (Indiana) 1984.

***Il** tema di B@bel*

per una concezione intersoggettivamente valida e antirelativista dell'etica. Ma questo, come ovvio, è l'argomento per un altro saggio.

Mauro Fornaro

AGGRESSIVITÀ TRA NATURA E CULTURA Dalla filosofia alla ricerca empirica (e viceversa)

1. Una parola recente per problemi di sempre

Il neologismo “aggressività” (*aggressiveness, agressivité, Aggressivität*) nelle principali lingue europee non è testimoniato prima di fine '800 e ha trovato ampia fortuna in psicologia ed etologia nel corso del '900; ma i problemi che esso veicola hanno una storia coeva con la nascita e lo sviluppo della filosofia, laddove essa affronta la questione del male, della violenza, del conflitto, e usa espressioni quali ira, prepotenza, oppressione, volontà di potenza, autoaffermazione e altre. Non solo: le grandi soluzioni alternative, che sono state prospettate nelle discipline “empiriche” che si occupano di aggressività, sono in sostanza le stesse già avanzate nella tradizione filosofica.

Una prima questione, in effetti – se l’aggressività vada fatta risalire in ultima istanza alla costituzione innata (biologica o psicologica, adottando queste parole in senso moderno) dell’essere umano o non piuttosto all’ambiente familiare, sociale e ai valori ivi appresi – attraversa tanto la storia della filosofia, quanto le discipline novecentesche testé menzionate. Tra gli innatisti possiamo in filosofia annoverare una lunga schiera, da Platone ad Agostino, Hobbes, Kant; tra gli ambientalisti si segnalano Pelagio, Rousseau e Marx, in genere i positivisti, Girard in tempi recenti.

Quanto alle discipline empiriche, può sorprendere che la suddetta alternativa si ritrovi all’interno delle singole correnti di psicologia e della stessa etologia. La *tradizione di ricerca psicoanalitica* – a partire dall’idea freudiana di una pulsione aggressiva radicata sulla pulsione di morte, intesa a sua volta come una tendenza naturale dell’organismo all’autodissolvimento¹ – sembrerebbe votata a una soluzione biologistica e a un tempo innatistica, specie con la corrente kleiniana. Tuttavia consistenti sviluppi a partire da Fromm, e già Adler per altri versi al tempo di Freud, danno crescente peso al fattore familiare e altresì socio-politico (si pensi, oltre a Fromm, a Marcuse, Adorno). Se consueto è il riferimento al potere causativo di immagini e desideri sorti dall’interno dell’individuo²,

1 S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips* [1920], in *Gesammelte Werke*, vol. 13, Imago, London 1940; tr. it. *Al di là del principio di piacere*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977.

2 Vi insiste in particolare J. Lacan, *L’agressivité en psychanalyse*, in Id., *Ecrits*, Seuil, Paris 1966; tr. it. *L’aggressività in psicoanalisi*, in Id., *Scritti*, Einaudi, Torino 1974.

la stessa psicoanalisi tuttavia, passando per gli orientamenti delle “relazioni oggettuali” (accomunati quanto meno dalla critica al biologismo freudiano), arriva a negare espressamente, nella cosiddetta *infant research*, l’esistenza nel bambino di originari scopi aggressivi, se non per patologia³. Dal canto suo la *tradizione di psicologia sperimentale* (abbracciata, per quanto qui interessa, segnatamente da comportamentisti e cognitivisti) è ai suoi inizi decisamente schierata in senso ambientalista, con Watson⁴ e Skinner; del resto lo stesso impianto sperimentale tipico, per il quale l’aggressività è elicitata somministrando stimoli spiacevoli, favorisce questa soluzione. Pure la *Gestaltpsychologie* di Lewin, benché respinga lo schema esplicativo stimolo-risposta, con i noti esperimenti sull’aggressività in gruppi di adolescenti finisce col premiare il clima (*climate*) complessivo, come determinante il comportamento dei singoli⁵.

Tuttavia gli sviluppi della tradizione sperimentale, oltre ad aver evidenziato un’ampia gamma di incentivi situazionali all’aggressività (e non solo stimoli spiacevoli), hanno accolto, a partire dalla seconda metà del ’900 e in concomitanza con il passaggio al cognitivismo, crescenti spunti attestanti il concorso di fattori innati o comunque profondamente radicati nella struttura psicologica del singolo. Il che accade, in generale, abbracciando l’idea che il comportamento non è meramente determinato da meccanismi di condizionamento e rinforzo, ma è sempre mediato da schemi comportamentali (*frames, script*, modelli operativi interni) che, se non proprio innati, sono acquisiti nella prima infanzia e tali da diventare in certo modo la natura del singolo. Un importante autore come Bandura⁶, accanto alla fortunata teoria del *modeling*, per la quale il comportamento aggressivo si organizza sulla base dell’imitazione di modelli appresi dall’esterno, riconosce la presenza pure di fenomeni interni di “ruminazione” (*ruminatio*n) – si tratta di elaborazioni mentali idiosincrasiche di percetti, ipotizzate per spiegare azioni altrimenti inspiegabili – fino ad ammettere, con gli ulteriori sviluppi della sua *social learning theory*, iniziative dipendenti da motivazioni meramente interne, e non già reattive a stimoli esterni.

Da questa sommaria rassegna di due importanti tradizioni di ricerca in tema di aggressività, quella clinico-psicoanalitica e quella sperimentale, si può dunque dedurre che, senz’altro, non possiamo identificarle rispettivamente con le due classi di soluzioni alternative (innatisti i primi, ambientalisti i secondi) per via delle suddette tendenze, presenti all’interno di ciascuna tradizione, a correggere la dicotomia stessa, così che possiamo trovare elementi di convergenza tra le due tradizioni. E ciò che sarà utile per conseguire una visione maggiormente unitaria dell’aggressività (vedi più oltre, § 4).

3 Cfr. D. Stern, *The Interpersonal World of the Infant*, Basic Books, New York 1985; tr. it. *Il mondo interpersonale del bambino*, Boringhieri, Torino 1987; J.D. Lichtenberg *et al.*, *Self and Motivational Systems*, The Analytic Press, Hillsdale (NJ) 1992, tr. it. *Il Sé e i sistemi motivazionali*, Astrolabio, Roma 2000.

4 «Datemi una dozzina di bambini sani [...] e l’ambiente specifico che dico io [...] e farò di ognuno uno specialista a piacere – un dottore, un avvocato [...] oppure persino un mendicante o un ladro», J. Watson, *Behaviorism*, Norton, New York 1924; tr. it. *Il comportamentismo*, Giunti Barbèra, Firenze 1985, p. 104.

5 K. Lewin *et al.*, *Patterns of Aggressive Behavior in Experimentally Created “Social Climates”*, in «*Journal of Social Psychology*», 1939, 10, pp. 271-299.

6 A. Bandura, *Aggression. A Social Learning Analysis*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (NJ) 1973.

Pure la *tradizione di ricerca etologica* presenta tendenze nella medesima direzione: se è vero che l'aggressività è sempre intesa come un istinto ereditario, selezionato nel corso dell'evoluzione filogenetica per la sua straordinaria utilità adattiva, tuttavia gli sviluppi successivi ai classici lavori di Konrad Lorenz introducono una più articolata concezione dell'istinto e delle variegate modalità del suo espletarsi: l'istinto aggressivo non è un destino ineluttabile, né nell'uomo né nell'animale, ma si traduce in un effettivo comportamento aggressivo in funzione delle circostanze situazionali⁷. Di più, a fronte dell'enigma dell'aggressività umana, spesso "disfunzionale", si arriva, pur sempre in un contesto darwinista, a ipotizzare con Eibl-Eibesfeldt⁸ l'autonomo contributo di fattori culturali, con la sua teoria della "pseudospeciazione": si ritiene cioè che gli esseri umani di altra nazione, etnia, gruppo, sono esseri di altra specie, e dunque sopprimibili con la stessa freddezza che possiamo usare con animali.

Allora nulla di nuovo sotto il sole dalle discipline empiriche? No, se ragioniamo in funzione delle grosse alternative, ferma restando la sottigliezza di osservazioni e l'ampiezza di documentazioni apportate dalla ricerca clinica e dalle sperimentazioni (per lo meno laddove non dimostrano l'ovvio). Ma proprio dalle neuroscienze viene un decisivo suggerimento a porre in termini diversi, prima che le soluzioni, la formulazione stessa della domanda: l'alternativa secca natura o cultura, innato o acquisito, biologico o sociologico, suppone differenze sostanziali, come tra due ordini discontinui di realtà, per altro in un'ottica statica per quanto concerne l'idea di natura e di biologia. La biologia, invece, ha dato crescenti e imponenti prove della plasticità del cervello, segnatamente a livello delle connessioni sinaptiche tra i neuroni, per lo meno a partire da Aleksandr Lurija a metà '900: il che accade in funzione delle esperienze di vita, dunque dell'apprendimento e dell'esercizio, in funzione altresì delle fasi dello sviluppo. Vale a dire, lo sviluppo psicologico, relazionale e sociale dell'individuo non solo si intreccia con quello biologico, ma incide su di questo, inscrivendosi nella stessa architettura del cervello. Se, da un parte, sullo *hardware* costituito dal cervello si può implementare un numero non illimitato di *software*, psicologici, relazionali e sociali, d'altra parte, però, il *software* mentale è in grado di modificare le strutture dello stesso *hardware* biologico. Non so quanto questo impianto concettuale trovi analogie nel linguaggio della tradizione filosofica, ma certo è un colpo di grazia a impianti dualistico-cartesiani.

Si ha così buona ragione di affermare che *la cultura, comprendendovi ogni relazione sociale, si fa natura*, più esattamente corpo vivente, e il corpo e la natura crescono grazie alla cultura. D'altra parte anche la natura, come corpo che risulta da un'evoluzione biologica, offre un ventaglio di possibilità entro il quale possono fiorire la psiche, le

7 Cfr. O. Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1975; tr. it. *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Zanichelli, Bologna 1979, e per altri versi D. Mainardi, *Intervista sull'etologia* (a cura di P. Caruso), Laterza, Bari 1977. Mi piace anche ricordare su questa linea, per gli stretti rapporti che la paleoantropologia intrattiene con l'etologia, R.E. Leakey/R. Lewin, *Origins. What New Discoveries Reveal about the Emergence of our Species and its Possible Future*, Dutton, New York 1977; tr. it. *Origini. Nascita e possibile futuro dell'uomo*, Laterza, Bari 1979.

8 I. Eibl-Eibesfeldt, *The Biology of Peace and War*, Thames & Hudson, London 1979; tr. it. *Etologia della guerra*, Boringhieri, Torino 1990.

relazioni sociali e in generale la cultura. Va da sé, a questo punto, che l'essere umano in tutte le sue manifestazioni comportamentali, dunque anche per l'aggressività, debba essere studiato come un'unità bio-psico-sociale; tuttavia questa unità non è da intendersi come una sommatoria delle tre famiglie di fattori in gioco, bensì si fonda sull'intrinseco richiamarsi dell'una famiglia all'altra, anzi sulla continuità dell'una nell'altra.

Prima di rilanciare il discorso all'insegna di una riformulazione dell'interrogativo – non già se natura o cultura, se biologia o società, ma quanto concorrano nelle varie forme di aggressività i fattori che qualifichiamo come biologico, psicologico (innato o acquisito) e sociologico –, evidenzierò l'altra questione da sempre ricorrente in tema di aggressività: se essa è un "male", o invece, con le parole di Lorenz, un "cosiddetto male"⁹, cioè se è funzionale o invece disfunzionale alla vita del singolo e/o del gruppo. La questione si sovrappone, ma solo parzialmente, all'alternativa se l'aggressività, in radice, ha un significato benigno, come momento della vita, o invece maligno, cioè di pura distruttività. Certo la risposta dipende molto dall'accezione di aggressività e dal tipo di aggressività cui si pensa, cose su cui tornerò tra poco. Comunque anche a proposito della presente questione si danno, benché in maniera più sfumata, entrambe le soluzioni alternative, sia nella tradizione filosofica sia nelle discipline empiriche.

Per la prima tradizione, sul versante della radice di malignità, troviamo una corrente che parte almeno da Paolo di Tarso, passa per Agostino, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, se si vuole Dostoevskij e oltre, fino a Jonas; sull'altro versante troviamo quanto meno tutti coloro che hanno una concezione dialettica della storia (un "male" che finisce col sortire, come il Mefistofele goethiano, in un maggior bene): Eraclito, Hegel, Marx, Sorel e, se si vuole, pure Manzoni, secondo il quale anche le peggiori perversioni finiscono con l'aver un significato positivo nel piano della Provvidenza.

Per quanto riguarda le discipline empiriche, se il Freud della seconda topica è un campione della concezione in radice disfunzionale e distruttiva dell'aggressività (essa cioè di per sé mira alla morte, altrui e propria, e può essere moderata solo dall'intreccio con *eros*), Adler si aggancia alla concezione più "funzionale" del primo Freud (per il quale l'aggressività è semplicemente l'aspetto di attività, *ad-gradior* appunto, connesso a ogni pulsione): egli identifica sì l'aggressività con una pulsione a se stante, ma intesa, benignamente, come spinta all'autoaffermazione¹⁰. In tempi più recenti, specie entro la menzionata corrente psicoanalitica dell'*infant research*, si fa strada una reinterpretazione dei comportamenti aggressivi del bambino: non già espressione di intenti distruttivi, bensì un modo, seppur maldestro, di attirare l'attenzione dell'adulto, di provare le proprie abilità fisiche (come quando lancia oggetti) o di esercitare l'innata curiosità (come quando rompe giocattoli); dunque l'aggressività ha un significato senz'altro benigno e utile alla crescita. Nelle psicologie, poi, ascrivibili alla tradizione sperimentale, il prevalente ambientalismo porta ad abbracciare una concezione sostanzialmente funzionale dell'aggressività e certamente in

9 K. Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Borotha Schoeler, Wien 1963; tr. it. *Il cosiddetto male. Per una storia naturale dell'aggressione*, il Saggiatore, Milano 1969; riedito col titolo *L'aggressività*, il Saggiatore, Milano 2000.

10 A. Adler, *Menschenkenntniss*, Hirzel, Leipzig 1927; tr. it. *Psicologia individuale e conoscenza dell'uomo*, Newton Compton, Roma 1975.

radice non maligna: le forme crudeli o perverse, come la criminalità, prosperano solo nella misura in cui sono in qualche modo vantaggiose o premiate¹¹; mentre in area cognitivista è ricorrente la tesi che le forme disfunzionali risultano da elaborazioni mentali patologiche, quali conseguenze di errori nella valutazioni cognitive della realtà¹².

L'etologia, infine, riserva in proposito qualche sorpresa: nella corrente lorenziana l'aggressività in tutte le sue forme (difesa del territorio, lotta per accoppiamento, per la gerarchia, ecc.) è funzionale, anzi decisiva per la sopravvivenza e l'evoluzione delle specie; allo stesso tempo essa è contenuta nella sue manifestazioni, cioè tra animali conspecifici raramente è letale (esistono infatti meccanismi istintivi di inibizione e ritualizzazione, con la sottomissione o la fuga del perdente, così da preservare gli individui della stessa specie). Nell'uomo, invece, lo sviluppo culturale, in particolare l'invenzione delle armi, è corso molto più velocemente della selezione naturale dei comportamenti adattivi, la quale dal canto suo segue i tempi lunghi dell'evoluzione biologica¹³. Ma secondo altri etologi e paleoantropologi l'aggressività avrebbe agito utilmente per l'evoluzione della specie solo in concomitanza con istinti di cooperazione e di rappacificazione¹⁴. D'altra parte, smentendo Lorenz, aggressioni letali verso il consimile sono state osservate di frequente anche nell'animale, fino al cannibalismo: come si desume da varie ricerche sul campo¹⁵, il tasso di assassinî tra conspecifici animali in varie specie non è lontano da quello tra gli umani; possono infatti darsi comportamenti distruttivi e crudeli verso i conspecifici, laddove essi siano convenienti alla sopravvivenza dell'individuo o della specie stessa. E ciò potrebbe essere attestato pure nel caso dell'uomo, in situazioni estreme, come quella dell'internamento in campi di concentramento¹⁶. Insomma, questo sviluppo post lorenziano contempla un'aggressività "opportunistica" che, utile quando e come conviene, non bada alle forme: il carattere distruttivo qui può coesistere con il carattere funzionale.

2. *Ambiguità semantiche e ambiti di ricerca in psicologia*

Facile constatare che le diverse soluzioni ai quesiti di fondo dipendono altresì dalle variegate accezioni di aggressività e dai diversi tipi di fenomeni cui ci si riferisce: occorre riflettere sulla questione semantica. Se il termine è invalso specialmente nella psicologia,

11 Tra i comportamentisti si segnala a proposito B.F. Skinner, *Contingencies of Reinforcement. A Theoretical Analysis*, Appleton-Century-Crofts, New York 1969; tr. it. *50 anni di comportamentismo*, I.L.I., Milano 1972.

12 Cfr. A. Beck, *Prisoners of Hate. The Cognitive Basis of Anger, Hostility and Violence*, Harper & Collins, New York 1999.

13 Cfr. K. Lorenz, *L'aggressività*, cit.

14 Per i paleoantropologi cfr. R.E. Leakey/R. Lewin, *Origini. Nascita e possibile futuro dell'uomo*, cit.; per gli etologi cfr. F.B.M. De Waal., *Primates. A natural Heritage of Conflict Resolution*, in «Science», 2000, 289, pp. 586-590.

15 Cfr. O. Wilson, *Sociobiologia. La nuova sintesi*, cit.

16 O. Wilson, *On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1978; tr. it. *Sulla natura dell'uomo*, Zanichelli, Bologna 1980.

in questa stessa disciplina si annoverano centinaia di accezioni¹⁷. Ai fini del presente lavoro escluderei i significati – ricorrenti laddove domina una mentalità competitiva – di “spinta alla sana autoaffermazione”, di atteggiamento deciso ed energico (“Sii aggressivo!”), di azione arrischiata (“investimento finanziario aggressivo”) e altri simili, benché possano ravvisarsi in siffatti comportamenti delle fantasie soggettive di prepotenza e di disposizione alla prevaricazione. Anche limitandoci alle accezioni che implicano l’idea di una *propensione*, consapevole o inconsapevole, a *ledere* una persona, un animale o una cosa, nascono non pochi problemi, *in primis* il rapporto con la violenza, la quale implicherebbe sempre una disposizione aggressiva. Stando però all’etimo di quest’altra parola (da *vis*, forza), non sempre l’uso della forza suppone l’intenzione di ledere, dacché esistono atti, anche gravi, di violenza preterintenzionale. D’altra parte, è ovvio, l’aggressività non sempre implica comportamenti violenti, neppure includendovi la violenza psicologica o “morale” (si pensi alla maldicenza, all’ironia). Ma l’accordo su questo punto non è affatto unanime.

Pur restando nell’ambito dell’accezione di “propensione a ledere” – in forme più o meno gravi, portate a compimento o solo immaginate –, gli atti e le situazioni per cui è lecito parlare di aggressività non sempre sono evidenti. Se ancora facile è convenire sul carattere aggressivo di talune manifestazioni simboliche, ma non per questo meno virulente e distruttive nelle intenzioni (come bruciare la bandiera di uno Stato nel contesto di una manifestazione politica), dipende dalla teoria di cui dispone l’interprete, se è il caso di parlare di desiderio aggressivo in certe espressioni metaforiche (come, in psicoanalisi, il sogno in cui un conoscente, non proprio amato, parte per un “viaggio senza ritorno”), o anche in forme spostate, traslate (come nel comportamento del soggetto anoressico, spiegato in varie teorizzazioni psicopatologiche, quale aggressività rivolta contro se stesso e/o contro la figura materna). Non dovrebbe invece essere difficile riconoscere nelle competizioni sportive una sublimazione e una ritualizzazione di aggressività tra individui, quando non di “guerra” tra gruppi – tant’è che l’aggressività è suscettibile di tornarvi in forma di aperta violenza.

Dunque, il consapevole e manifesto comportamento offensivo è ben lungi dall’esaurire le forme e i luoghi dell’aggressività: occorre tener presente non solo le menzionate forme simboliche e ritualizzate, ma pure la vasta gamma di emozioni e sentimenti, che benché non sempre espressi in aperti comportamenti, possono esserne l’intima motivazione (come l’odio e l’invidia). E ancora, occorre passare per le simbolizzazioni idiosincrasiche con cui ciascuno, individuo o gruppo, si rapporta a entità e compie azioni che ad altri appaiono del tutto innocenti. A quest’ultimo proposito le peculiarità lessicali possono fare da spia, come quando, in una pacifica competizione, si “straccia” o si “schiaccia” l’avversario, o quando si “divora” il cibo. Nulla di più tranquillo della scalata in solitaria di una montagna, ma se viene vissuta come una “lotta”, una “vittoria” e più ancora se la montagna è descritta (nella letteratura sulla conquista della parete Nord dell’Eiger) come l’Orco che uccide, e dunque da sottomettere, non è difficile leggersi i segni di relazioni fantasmatiche di stampo aggressivo. Pertanto il passaggio per la rilevazione dei vissuti soggettivi (intenzioni, emozioni, simbolizzazioni più o meno private) pare ineludibile, al fine sia di qualificare

17 P.E. Marsh, *Aggressività (aspetti concettuali)* (1983), in R. Harré/R. Lamb/L. Mecacci (a cura di), *Psicologia*, Laterza, Roma-Bari 1998.

di aggressività i fenomeni considerati, sia di cogliere le effettive dimensioni dell'umana aggressività, ben oltre le manifestazioni evidenti.

Fortunatamente, o sfortunatamente, il grosso della ricerca odierna nella psicologia empirica, specie nell'ambito della psicologia sociale, se da una parte trascura ricerche sull'aggressività in generale e sui connessi problemi concettuali, conviene su alcune famiglie di tipici fenomeni di aggressività che, per la loro perniciosità, sono quelli socialmente più temibili. Così, classici capitoli di manuali in materia sono quelli riguardanti: la violenza sui minori, abusi e pedofilia in testa; lo stupro e la violenza in genere sulle donne; il bullismo, il *mobbing* e anche il nonnismo; i *mass killer* e i *serial killer*; infine, con crescente rilievo, gli attentati suicidi. Tutti fenomeni antichi e diffusi, salvo l'ultimo, nuovi per denominazione o per enfasi mediatica; inoltre ciascuno oggi gode di una vasta e specifica letteratura, nella quale, è interessante notare, tornano gli interrogativi di sempre: quanto pesano l'ambiente, i modelli comportamentali appresi, la cultura, i valori, e quanto invece le disposizioni psicologiche individuali, più o meno patologiche, le tendenze innate, fino alle componenti d'ordine biologico, ontogenetiche o filogenetiche.

3. Sulle "basi" biologiche

Propriamente l'aggressività non è un fenomeno d'ordine biologico: la natura aggressiva di qualcosa si stabilisce sul piano del comportamento e delle relazionali con persone o cose, mentre a livello biologico si danno, al più, delle condizioni che la stimolano o facilitano, nel senso che sto per dire¹⁸. In altri termini, non v'è alcun elemento biologico che sia causa specificamente determinante di un dato comportamento aggressivo, segnatamente nel caso dell'essere umano: che si tratti di un'area del cervello, di un neurotrasmettitore, di un ormone, di un gene o gruppo di geni, nessuno intrattiene un rapporto univoco con fenomeni qualificabili di aggressività. Tuttavia questi elementi intervengono in ogni manifestazione di aggressività, come fattori di maggiore o minore rilevanza, a seconda degli individui e delle tipologie su menzionate di aggressività. Se è evidente che ogni espressione comportamentale umana si correla sempre con delle basi somatiche, nella fattispecie vi è qualcosa di più: *le componenti biologiche, nel loro eccesso o nel loro difetto sono suscettibili – a parità di condizioni psicologiche e di situazioni ambientali e socio-culturali – di favorire o di sfavorire la produzione di un comportamento aggressivo*. Dunque queste componenti vanno intese come fattori concausali (dal momento che la loro variazione incide sul decorso del comportamento), e non semplicemente predisponenti – in una relazione anche circolare con lo stesso comportamento aggressivo, nel senso che quest'ultimo può elicitare l'attivazione di componenti biologiche, che a loro volta incrementano il comportamento aggressivo (ad es. nel ciclo: manifestazione rabbiose, indi incremento di catecolamine, indi disposizione all'attacco).

Il coinvolgimento delle strutture limbiche (specie varie porzioni dell'amigdala, del talamo

18 Per una discussione sulle basi biologiche dell'aggressività cfr. M. Fornaro, *Aggressività. I classici nella tradizione della psicologia sperimentale, della psicologia clinica, dell'etologia*, Centro Scientifico Editore, Torino 2004, pp. 17-22.

e dell'ipotalamo, del mesencefalo con la sostanza grigia periacqueduttale) nei processi che danno luogo a comportamento aggressivo gode di evidenze numerose e di lunga data. Storiche le esperienze di Hess¹⁹: stimolando la porzione posteriore dell'ipotalamo del gatto, l'animale risponde con sibili, sputi, ringhi, menando colpi ad artigli sfoderati. (Trascuro qui i rilevanti problemi metodologici che comportano questi tipi di ricerche; ricordo solo che una certa legittimità a estendere all'uomo i risultati di esperienze sull'animale, almeno nei casi di aggressività impulsiva, viene dal fatto che le aree del cervello interessate, filogeneticamente comuni a uomini e mammiferi, sono omologhe dal punto di vista funzionale). Ma già nell'animale, pur essendo minore che non nell'uomo il concorso della valutazione cognitiva nell'orientare il comportamento, la stimolazione ipotalamica promuove aggressività predatoria se l'animale dispone di qualche preda, altrimenti si esprime in un'intensa attività esplorativa senza esibire segno alcuno di aggressività²⁰. Del resto è difficile classificare come comportamento aggressivo una generica risposta di irritazione a seguito dell'eccitazione di strutture cerebrali pur coinvolte nell'aggressività, in mancanza di un oggetto aggredibile, di uno scopo da perseguire, sia esso il mero superamento di una stimolazione spiacevole. Di converso, animali amigdalizzati, mono o bilateralmente, e anche soggetti umani per ragioni terapeutiche, riportano riduzione e abolizione degli scoppi di violenza distruttiva: un soggetto umano dopo questo tipo di intervento chirurgico al cervello, riferiva di non essere in grado di arrabbiarsi, neppure se lo voleva²¹. Anche dal lato della riduzione della disponibilità ad aggredire, vanno ricordati – a ridimensionamento dei determinismi biologici, taluni risultati paradossali della ricerca sperimentale: nella nota sindrome di Klüver-Bucy (individuata già nel 1939) – in cui lesioni provocate nel lobo temporale della scimmia, più specificamente nell'amigdala, comportano per lo più ipersessualità, eliminazione della paura in situazioni prima temute, comportamento assolutamente pacifico – nel 20% circa dei casi, al contrario, si assiste a un aumento dell'aggressività competitiva per il cibo. Il che può trovare spiegazione, tenendo conto del concorso di più circuiti neurofisiologici nel produrre un dato effetto comportamentale. Esperienze successive mostrarono che l'esito aggressivo o invece remissivo dell'ablazione era in funzione dell'assetto di coppia o di gruppo in cui l'animale si trovava, e nel caso del gruppo era rapportabile alla posizione gerarchica che l'animale ricopriva²². Risulta dunque attestato il concorso di fattori socio-relazionali nell'espressione dell'aggressività a parità di iper o ipoattivazioni di aree del cervello²³.

Altra regione cerebrale interessata è la corteccia prefrontale, la cui funzione di controllo delle afferenze eccitatorie provenienti dall'area limbica è ampiamente documentata, anzi indiziata già a metà '800, nel famoso caso di Phineas Gage. A seguito di un incidente sul lavoro in cui una sbarra gli trapassò il lobo frontale del cervello, quest'operaio, pur

19 Cfr. W.M. Hess/M. Brugger, *Das subkortikale Zentrum der affektiven Abwehrreaktionen*, in «Helvetica Physiologica et Pharmacologica Acta», 1943, 1, pp. 33-53.

20 Cfr. K.E. Moyer, *The Physiology of Hostility*, Markham, Chicago 1971.

21 L. Valzelli, *Psicobiologia dell'aggressione e della violenza*, Faenza Editrice, Faenza 1989, p. 123.

22 J.W. Renfrew, *Aggression and its Causes. A Biopsychosocial Approach*, Oxford University Press, New York-Oxford 1997, p. 62.

23 Cfr. J.M.R. Delgado, *Social Rank and Radio-stimulated Aggressiveness in Monkeys*, in «Journal of Nervous and Mental Disease», 1967, 144, pp. 383-390.

restando intatte le funzioni cognitive e motorie, divenne irascibile e brutale (ma non si sa quanto concorressero pure ragioni psicologiche, come la rabbia per l'incidente stesso). Studi con la più recente, e innocua, metodica della PET (tomografia a emissione di positroni), che permette di osservare il metabolismo del glucosio nel cervello, hanno evidenziato un significativo calo di glucosio nelle aree prefrontali di un'alta percentuale di carcerati per omicidi impulsivi. Tutto ciò depone a favore di una correlazione tra l'ipoattività di quest'area e la violenza impulsiva²⁴.

Va comunque notato che, se già l'aggressività impulsiva dell'animale vede coinvolte più aree cerebrali nell'attivazione, nel controllo e nell'esecuzione del comportamento, ancora maggiori sono nell'uomo le aree implicate, dovendo prendere in considerazione le forme di aggressività a lungo meditate e lucidamente programmate, dunque correlate neuroanatomicamente alla neocorteccia. Parimenti, se nell'animale la stimolazione di determinate aree del cervello si correla privilegiatamente con certi tipi di aggressività (ad es. nel gatto l'ipotalamo laterale con l'aggressività predatoria, l'amigdala centromediale con quella competitiva e difensiva, l'ipotalamo mediale con quella sessuale), nell'uomo la correlazione è più blanda e si differenzia da caso a caso, per l'intervento di un maggior numero di fattori nel definire l'espressione comportamentale, oltre che per la maggior variabilità da un individuo all'altro nell'organizzazione anatomico-fisiologica del cervello.

Di indubbia rilevanza, poi, sono le sostanze deputate alla trasmissione del segnale all'interno del sistema neuroanatomico correlato a comportamenti aggressivi, quali l'acetilcolina, da una parte, le catecolamine (dopamina e noradrenalina in particolare) e la serotonina, dall'altra. Anche qui va ricordato che lo studio della loro influenza nell'uomo non può non scontrarsi con problemi di natura metodologica, oltre che etica, dal momento che gli effetti non variano linearmente in funzione dell'incremento della sostanza, bensì in relazione al regime di somministrazione, ai ritmi circadiani, ecc.²⁵. Correlazioni evidenti negli animali, in cui la sostanza viene iniettata direttamente nelle rispettive aree cerebrali (specie ipotalamo e lobo temporale), più blande nell'uomo, depongono a favore di un significativo ruolo dell'acetilcolina. Pure i livelli di noradrenalina sono correlati all'incremento di comportamenti aggressivi (si tenga anche conto della primaria funzione della noradrenalina nel sistema neurovegetativo simpatico, al fine di espletare attività fisica energica e violenta). Più controversa risulta la funzione specifica della dopamina, anche per la sua interferenza con la noradrenalina, di cui è biochimicamente il diretto precursore²⁶. Inverso invece è l'effetto, ampiamente documentato, della serotonina: il suo decremento è associato a un incremento dell'aggressività, il che fa ritenere che la sua funzione sia sostanzialmente inibitrice, o meglio regolatrice della risposta aggressiva. Studi accurati mostrano che la carenza di serotonina induce disfunzioni nei circuiti che presiedono alla regolazione delle emozioni, situati nella menzionata corteccia prefrontale²⁷:

24 R.J. Davidson *et al.*, *Disfuncion in the Neural Circuitry of Emotion Regulation. A Possible Prelude to Violence*, in «Science», 2000, 289, pp. 591-594.

25 Cfr. L. Valzelli, *Psicobiologia dell'aggressione e della violenza*, cit.

26 Cfr. J.W. Renfrew, *Aggression and its Causes. A Biopsychosocial Approach*, cit.

27 Cfr. R.J. Davidson *et al.*, *Disfuncion in the Neural Circuitry of Emotion Regulation. A Possible Prelude to Violence*, cit.

tali disfunzioni facilitano l'aggressione immediata ed esplosiva, conseguente al mancato controllo dei fenomeni di rabbia, come attestato in popolazioni di carcerati. Un basso livello di serotonina, del resto, è riscontrato pure nella depressione grave, dove però l'aggressività è rivolta contro se stessi. Pertanto i farmaci serotoninergici che combattono la depressione, come il noto Prozac, sono indicati pure per contenere le spinte aggressive.

Quanto al sistema neuroendocrino, le ricerche convergono ampiamente, ma non unanimemente, sul rilevante ruolo dell'ormone maschile testosterone nel facilitare l'aggressione²⁸. Questo fatto concorre a spiegare quantomeno – senza per ciò sottovalutare l'importanza dei fattori psicologici e culturali – la straordinaria prevalenza di crimini violenti da parte di maschi, specie tra i 20 e i 40 anni, in tutte le popolazioni (almeno cinque volte superiori sono gli omicidi perpetrati da uomini rispetto a quelli da donne), nonché la maggiore agitazione motoria del maschio pubere rispetto alla femmina. Il tasso decresciuto di estrogeni e progesterone e un certo aumento del testosterone potrebbero d'altra parte concorrere a spiegare l'accresciuta aggressività femminile nel corso della cosiddetta sindrome premenstruale, durante la quale la percentuale di atti violenti è notevolmente superiore rispetto a quella nell'immediata fase postmenstruale, come attestano studi su donne carcerate²⁹. Il minor numero di atti violenti della donna rispetto all'uomo, tuttavia, non depone di per sé a favore di una minore propensione femminile all'aggressività, bensì solo alle manifestazioni violente e fisiche della stessa; non sono infatti da trascurare le aggressioni verbali, le forme meno vistose come le maldicenze o i sentimenti a lungo covati, quali la gelosia³⁰. Anche qui si evidenziano i limiti tanto di una mera osservazione del comportamento esterno, quanto di un'impostazione biologistica (il giovane maschio può ben "usare" ad altri fini l'incremento di testosterone).

Quanto al concorso del patrimonio genetico nel comportamento, in generale si conviene che il DNA offre un ventaglio di potenzialità, suscettibili di realizzarsi se si verificano certe condizioni e al momento propizio. Scalpore suscitò a suo tempo la scoperta di una notevole prevalenza dell'anomalia cromosomica XYY in una popolazione di carcerati per crimini violenti (3% contro lo 0,1% del totale della popolazione)³¹, cosa che fece parlare nella divulgazione superficiale di specifici geni dell'aggressività. Al di là dei dubbi sollevati sulla correttezza metodologica di quei rilievi, la correlazione positiva – è stato fatto rilevare in successive ricerche – non è qui prova di causazione genetica diretta, bensì va notata la simultanea presenza in questo anomalo cariotipo di un incremento di testosterone, di una statura maggiore della media, unita a deficit intellettuale, che per altro faciliterebbe l'individuazione e l'incarcerazione del reo³².

28 Cfr. B. Krahé, *The Social Psychology of Aggression*, Taylor & Francis, Philadelphia (PA) 2001; tr. it. *Psicologia sociale dell'aggressività*, il Mulino, Bologna 2005, p. 59 e ss.; K. Simpson, *The Role of Testosterone in Aggression*, in «Journal of Medicine», 2001, pp. 32-40.

29 Cfr. O.R. Floody, *Hormones and Aggression in Female Mammals*, in B.B. Svare (a cura di), *Hormones and Aggressive Behavior*, Plenum Press, New York 1983, pp. 39-89.

30 Cfr. D. Crowley, *Behind the Mask: Destruction and Creativity in Women's Aggression*, Harvard University Press, Harvard 1999.

31 Cfr. P.A. Jacobs *et al.*, *Aggressive Behaviour, Mental Sub-normality and the XYY Male*, in «Nature», 1965, 208, pp. 1351-1352.

32 Cfr. L. Valzelli, *Psicobiologia dell'aggressione e della violenza*, cit.

In conclusione, la disamina dei correlati biologici e delle facilitazioni neurofisiologiche, neurotrasmettitoriali, ormonali, genetiche dei comportamenti aggressivi, se da una parte non depone assolutamente a favore di una concezione biologistica e neppure innatistica dei comportamenti aggressivi, dall'altra evidenzia però la presenza di componenti di matrice filogenetica e ontogenetica nell'esercizio dell'aggressività. Il concorso causativo di queste componenti biologiche è dimostrato dal fatto che le loro variazioni incidono, a parità di altre condizioni, nella probabilità di produzione di un comportamento aggressivo.

Questa conclusione è rafforzata considerando le sostanze psicostimolanti, che qui ricordo per il ruolo svolto dalla loro assunzione in tanti episodi di violenza. Limitandomi a quante interagiscono col sistema catecolaminergico (anfetamine, cocaina, caffeina), il loro effetto, per lo più di agonisti nei confronti dei neurotrasmettitori interessati all'aggressività, dipende dalle dosi, dalla frequenza e dal tempo di somministrazione. Sopra o sotto certi livelli possono infatti produrre effetti opposti a quelli attesi; inoltre la loro traduzione in comportamenti aggressivi, e non solo la loro generica funzione di attivazione del sistema simpatico, dipende dalle circostanze, dalla presenza di mezzi che evocano l'aggressione, oltre che dalle caratteristiche del soggetto. Se, ad esempio, un soggetto usa della cocaina per essere più efficiente nell'attività lavorativa, o per imporsi con maggior grinta nelle relazioni sociali, o per compiere una rapina a mano armata, compie delle azioni che dipendono evidentemente dalla sua personalità, dai suoi valori, dalle circostanze, ecc. D'altro canto, se sotto l'effetto di uno psicostimolante, assunto per mera ragione edonistica, si trova accidentalmente in una situazione conflittuale, ad esempio un tamponamento d'auto, è più probabile una vivace reazione aggressiva. Più problematico è spiegare il ruolo concausale dell'alcol, per via dell'effetto aspecifico sul sistema neurotrasmettitoriale interessato all'aggressività³³: i suoi noti effetti facilitanti, attestati dal considerevole tasso di atti violenti in stato di ebbrezza, dipendono ampiamente dalla personalità del soggetto, in quanto l'alcol svolge per lo più una funzione disinibente. Inoltre non è escluso che il suo concorso nella promozione dell'aggressività, se non dipende da specifica influenza sul sistema biologico correlato all'aggressività, dipenda da fattori più generali, d'ordine fisiologico ma anche psicologico, come il deterioramento nella capacità di giudizio, un senso fittizio di potenza fino a ideazioni deliranti, o più banalmente l'alterazione delle funzioni percettive e dei tempi di reazione, che può causare anche semplici incidenti e atti lesivi preterintenzionali.

4. *Multifattorialità e multisequenzialità*

Come già si è potuto intravedere dalla ricognizione delle basi biologiche dell'aggressività, la tendenza odierna degli studiosi è di respingere le teorie monocausali, che ritengono cioè qualche singolo elemento – sia esso di natura biologica, psicologica o sociologica – responsabile ultimamente del comportamento aggressivo³⁴: l'aggressività, nelle sue

33 Cfr. J.W. Renfrew, *Aggression and its Causes. A Biopsychosocial Approach*, cit., p. 94 e ss.

34 Cfr. J. Klama, *Aggression. Conflict in Animals and Humans Reconsidered*, Longman Scientific & Technical, Harlow 1988; tr. it., *L'aggressività, realtà e mito: un riesame alla luce delle scienze sociali*

manifestazioni, comporta *sempre* il concorso di molteplici fattori, rendendo obsolete, ma non per questo in ogni senso false, le spiegazioni monocausali dei grandi capiscuola, che se ne sono occupati nel corso del '900.

La nozione freudiana di pulsione e quella lorenziana di istinto sono i casi storicamente più nobili di spiegazione monocausale; tuttavia, pur contestate all'interno delle rispettive tradizioni, come sopra visto, possono essere parzialmente recuperate, proprio rileggendole entro un impianto multifattoriale, non lontano, per altro, da schemi descrittivi avanzati in area cognitivista. La pulsione (*Trieb*) in quanto, etimologicamente, "spinta", e dunque momento di innesco somatico, sarebbe ripensabile come un fattore di "attivazione" (*arousal*), biologica nella fattispecie – non ancora determinata, ben inteso, quanto al suo esito comportamentale, bensì solo nel suo potenziale di eccitazione. L'esito comportamentale in senso aggressivo o meno dipenderà, oltre che dal collegamento con pensieri e immagini, da vari fattori, non ultimo *l'interpretazione* (o "valutazione", *appraisal*) che il soggetto può dare tanto di una situazione spiacevole (per esempio se un altro lo ha danneggiato intenzionalmente o invece involontariamente), quanto dell'eccitazione emozionale da lui stesso percepita. A quest'ultimo proposito, noti studi sperimentali³⁵ mostrano che la somministrazione di una sostanza stimolante, come l'adrenalina, dà luogo a emozioni diverse e a diversi tipi di comportamento, in funzione del fatto che il soggetto sia stato o no previamente informato dell'effetto somatico della sostanza, in funzione poi del contesto relazionale in cui al momento egli è posto. Vale a dire, in coerenza con la cosiddetta teoria dell'attribuzione cognitiva dell'attivazione fisiologica³⁶, la risposta aggressiva dipende, altresì, da come una data attivazione somatica è classificata e compresa dal soggetto. Anzi, è importante rilevare, in generale, che le eccitazioni endosomatiche connesse con le emozioni, richiedono di essere significate (interpretate, elaborate e risolte) a livello psichico – pena lo sviluppo di serie patologie psicosomatiche; il che in effetti accade pure a seguito di ricorrenti moti a orientamento aggressivo, collerici in particolare, non riconosciuti o non elaborati mentalmente³⁷.

Quanto all'istinto aggressivo, reinterpretato come schema comportamentale preinscritto – non tale però, secondo gli sviluppi su accennati dell'etologia, da obbligare al relativo comportamento in presenza o anche in assenza di situazione elicitante –, esso appare, in un'ottica multifattoriale, come *un programma comportamentale a disposizione*

e biologiche, Bollati-Boringhieri, Torino 1991.

- 35 Alludo alle classiche esperienze di S. Schachter/J.E. Singer, *Cognitive, Social and Physiological Determinants of Emotional State*, in «Psychological Review», 1962, 69, pp. 379-399: pur originariamente pensate per studiare il rapporto tra emozione e cognizione, sono poi diventate punto di riferimento di tanti studi sull'aggressività, specie in area cognitivista.
- 36 D. Zillmann, *Cognition-excitation Dependencies in the Escalation of Anger and Angry Aggression*, in M. Potegal/J.F. Knutson (a cura di), *The Dynamics of Aggression*, Lawrence Erlbaum Associates Inc., Hillsdale (NJ) 1994.
- 37 Spunti in tal senso troviamo già in Freud (cfr. M. Fornaro, *Psicosomatica ieri e oggi. Indagine sull'eredità storica di Freud e Alexander alla luce dei nodi teorici ricorrenti*, in «Psicoterapia e Scienze Umane», 2007, XLI, n. 3, pp. 315-344); per una compiuta trattazione, cfr. G.J. Taylor *et al.*, *Disorders of Affect Regulation: Alexithymia in Medical and Psychiatric Illness*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; tr. it. *I disturbi della regolazione affettiva. L'alestitimia nelle malattie somatiche e psichiatriche*, Fioriti, Roma 2000.

dell'organismo. In altri termini, al di là di Lorenz e della sua nozione di “appetenza”, la nozione di istinto va disgiunta dall'idea di una scarica inevitabile: tra l'istinto, come schema innato e stereotipo di comportamento, e l'esecuzione in termini di aggressione effettiva e con modalità differenziate, si interpongono più variabili in funzione della situazione e della complessità dell'organismo considerato. Detto programma, in effetti, è suscettibile di attivarsi a seguito di inneschi dati dalla situazione interna o esterna all'organismo; inoltre arriva o meno a esecuzione in funzione delle opportunità e convenienze circostanziali, entro un ventaglio di possibilità geneticamente predisposte (ad es. fuggire, anziché combattere). Va notato a proposito, smentendo talune teorie sociologiche e culturalistiche, che un certo patrimonio istintuale non è negabile nell'essere umano³⁸: si pensi anche solo alla reazione ostile del neonato attorno all'ottavo mese all'apparire di un estraneo – rilevata da più studiosi di diverso orientamento –, mentre a partire dal terzo mese sorrideva a qualunque volto umano.

La semplice spiegazione dell'aggressività, poi, in termini di mera reazione a frustrazioni, fiorita a seguito del classico lavoro di Dollard³⁹ – ma già allora contestato per via della dubbia corrispondenza biunivoca (ogni frustrazione provocherebbe aggressività e ogni aggressione supporrebbe frustrazione) – è progressivamente decaduta con l'avvento del cognitivismo. La frustrazione, respinta quale determinante ultima, appare come uno dei tanti stimoli avversivi, ai quali il soggetto può diversamente reagire, a seconda di come interpreta l'emozione spiacevole, a seconda poi degli schemi comportamentali interiorizzati, nonché delle circostanze⁴⁰. Più efficiente nel determinare il comportamento aggressivo appare il menzionato *modeling*, come mostra Bandura⁴¹ in magistrali esperimenti; ma il modellamento, va sottolineato con Bandura stesso, è una forma di apprendimento latente, interiorizzato, che non determina immediatamente il comportamento, bensì occorrono degli “istigatori” (ad es. degli stimoli spiacevoli, quali possono essere pure le frustrazioni), inoltre dei “mantenitori”, perché perduri o ricorra (ad es. dei rinforzi, cioè vantaggi ottenuti con il comportamento aggressivo stesso). Nel facilitare l'orientamento aggressivo, poi, sono suscettibili di intervenire dei *cues* (“suggerimenti”, “allusioni”), quali stimoli indiretti, come mostrato sperimentalmente dall'incremento delle risposte aggressive alla sola vista di armi (*weapon effect*)⁴² o alla vista di oggetti danneggiati per atti vandalici (tipicamente nei quartieri degradati delle metropoli). Ma al di là di tutti i suggerimenti e le pressioni ambientali possibili, a dire ulteriormente del carattere multifattoriale del comportamento aggressivo, vale *sempre* il concorso di variabili soggettive, come attesta ancora di recente Zimbardo⁴³: mentre dimostra quanto fortemente incidano le influenze situazionali e

38 Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra*, cit.

39 Cfr. J. Dollard et al., *Frustration and Aggression*, University Press, Yale 1939; tr. it. *Frustrazione e aggressività*, Giunti Barbèra, Firenze 1967.

40 Cfr. L. Berkowitz, *Aggression: Its Causes, Consequences and Control*, Temple University Press, Philadelphia (PA) 1993.

41 Cfr. A. Bandura, *Aggression. A Social Learning Analysis*, cit.

42 Cfr. L. Berkowitz/A. LaPage, *Weapons as Aggression-eliciting Stimuli*, in «Journal of Personality and Social Psychology», 1967, 7, pp. 202-207.

43 Cfr. P. Zimbardo, *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*, Random House, New York 2007; tr. it., *L'effetto Lucifero, Cattivi si diventa?*, Cortina, Milano 2008. Zimbardo,

l'assunzione del ruolo stereotipo (l'esperimento con gruppi di studenti che si prestavano rispettivamente al ruolo di carceriere e di prigioniero dovette essere sospeso dopo la prima settimana, tanto i carcerieri si comportavano con durezza), rileva pure l'importanza delle motivazioni e della personalità dei soggetti coinvolti nell'esperimento.

Se le spiegazioni sociologiche, che incolpano genericamente la società, la famiglia, trascurano spesso di spiegare come e perché individui, pur cresciuti nella medesima famiglia, abbraccino vocazioni di vita anche agli antipodi, propriamente però neppure esiste la "personalità aggressiva". Piuttosto si danno dei tratti marcatamente aggressivi in certe personalità, segnatamente in soggetti paranoici, in soggetti maniacali, mentre depressi e nevrotici ossessivi tendenzialmente volgono l'aggressività contro se stessi. Eppure la struttura di personalità è un fattore decisivo di mediazione tra fattori attivanti, circostanze elicitanti, e l'effettiva esecuzione.

In definitiva, se nessuno dei fattori testé ricordati è sufficientemente esplicativo, tutti concorrono, in misura diversa a seconda dei tipi di aggressività, dei casi singoli e delle circostanze. Al contempo, va ancora ribadito che la multifattorialità non è semplice sommatoria di fattori, per via delle intrinseche interazioni che comunque avvengono tra di essi: non solo lo attesta l'osmosi su ricordata (§ 1) tra fattori biologici e ambientali, tra fattori biologi e psicologici, ma pure quella tra fattori ambientali ovvero relazionali e fattori psicologici. Infatti, gli schemi emozionali e comportamentali di base, che presiedono alle risposte comportamentali, si forgiavano nella relazione della prima infanzia col *caregiver*, la figura che si prende cura del piccolo, come documenta una vasta letteratura: la relazione precoce, interiorizzata, concorre a strutturare la *forma mentis*, con cui ciascuno affronterà in seguito le varieguate situazioni di vita. Avviene così una circolarità, in un doppio senso di marcia e senza soluzione di continuità, tra biologia, psicologia e società.

Se larga oggi è l'adesione ad approcci multifattoriali, la *concezione multisequenziale*, che mi permetterei ora di proporre brevemente, costituisce uno schema entro il quale dar ordine ai disparati fattori che promuovono il comportamento aggressivo dei soggetti umani, attribuendo diverso peso a ciascun fattore a seconda dei casi e delle tipologie considerate. L'aggressività vi appare come un *arco comportamentale*, composto da più sequenze – intendendo qui "comportamentale" nel senso lato, inclusivo di processi mentali incoativi o prefigurativi rispetto a effettivi comportamenti. Detta concezione, per altro, è capace di riassumere, come momenti di questo "arco", le intuizioni basilari delle tradizioni di ricerca su menzionate: la tradizione clinico-psicoanalitica, in quanto focalizza il rapporto con la corporeità, con le fantasie e il mondo interno; quella sperimentale, in quanto focalizza il rapporto con l'ambiente, variamente inteso; quella etologica, in quanto valorizza le dimensioni filogenetiche e di adattamento.

Detto arco prevede, come pure illustrato dal grafico a fine articolo:

1) *sequenze di attivazione*, che possono essere di vario genere: sia indotte da o reattive a circostanze esterne, sia meramente endogene, e consistere in eccitazioni di natura somatica

per altro turbato da fatti come le sevizie nel carcere iracheno di Abu Ghraib ad opera di militari statunitensi, si appella all'"eroismo" dei singoli, per uscire da siffatte pressioni "sistemiche"; ma non si capisce, poi, su quale base antropologica fondi questa possibilità, se, come afferma, «gli atti eroici sono effimeri e imprevedibili» (tr. it. p. 658).

(o a cavallo tra il somatico e lo psichico come le emozioni), ma anche di mera natura psichica (immagini, desideri);

2) *sequenze di elaborazione*, dipendenti dalle valutazioni collegabili alla personalità, all'educazione; altresì dipendenti, in maniera più o meno consapevole, da concomitanti facilitazioni somatiche da una parte, da occasionali "suggerimenti" dall'altra; soprattutto dipendenti dalla struttura di personalità, da preinscritti schemi comportamentali e, non ultimi, dai valori abbracciati. È certo la fase più complessa, perché può volgere lo sviluppo dell'arco comportamentale in una direzione piuttosto che in un'altra, dando significato aggressivo o meno al comportamento. Peraltro i menzionati schemi possono essere acquisiti, come i *pattern* emozionali e comportamentali forgiatisi nella prima infanzia, o come gli *script* dei cognitivisti – sorte di canovacci per cui in certe circostanze tendenzialmente ci si comporta in certi modi *standard*, si valutano i comportamenti altrui in certo modo, ecc. – ; ma anche innati, come gli istinti degli etologi, per quanto ve ne è pure nell'essere umano, o come i "fantasmi" di cui parlano gli psicoanalisti, di castrazione, di invidia primaria;

3) *sequenze infine di esecuzione*, effettiva o solo immaginata, attraverso un comportamento diretto e manifesto, o invece simbolicamente trasposto, ritualizzato.

A ben vedere il decorso delle sequenze non è lineare, né in serie (cioè solo cessata l'una, inizierebbe l'altra), bensì prevede momenti di *feedback* e pure elaborazioni in parallelo dell'informazione. In particolare è dalla struttura di personalità, dai suoi schemi comportamentali, ma anche dalle circostanze e dalle cognizioni di cui dispone il soggetto, che dipende la valutazione delle sequenze di attivazione – a partire, come detto sopra, dall'interpretazione delle variazioni del proprio stato somatico ed emotivo. Del resto sono prevedibilmente diverse le reazioni contro chi pesta un piede in autobus, se l'offeso interpreta l'atto come intenzionale o invece accidentale, se è personalità paranoide piuttosto che depressa, o ancora, se è abituato per cultura a farsi valere o piuttosto a subire. Infine, la stima delle conseguenze dell'esecuzione, nonché la memoria degli esiti precedenti esercitano effetti retroattivi sul decorso dell'arco comportamentale, favorendo ad esempio l'elaborazione in senso aggressivo, se questa è risultata in passato premiante, o inibendo fin dal primo apparire la sequenza dell'attivazione, se ogni semplice atteggiamento aggressivo è severamente punito e ogni pensiero patologicamente represso.

Certo, il peso relativo delle diverse sequenze può variare di molto, così da render conto di come un prepotente motivo di innesco, unito a predisposizioni di personalità, possa bruciare la sequenza dell'esecuzione, dando luogo a immediati e rabbiosi atti aggressivi. Qualche fattore può essere enfatizzato, divenendo determinante nel concerto causativo: così è, per quanto riguarda la sequenza d'innesco, del potere fortemente attivante di contesti improntati a violenza episodica (ad esempio, esplosioni di teppismo negli stadi), o del forte potere inducente di contesti improntati a violenza abituale (ad esempio, famiglie mafiose); così è, per quanto riguarda la struttura di personalità, della grandiosità narcisistica alla base di violenze ripugnanti. Da tutto ciò si arguisce pure che la distinzione dell'aggressività dall'aggressione non è rilevante, se non dal punto di vista sociale e giuridico: ammesso lo schema multisequenziale, l'aggressione appare come un momento nell'arco comportamentale dell'aggressività e non sempre quello conclusivo. Infatti l'atto aggressivo comporta ulteriori inneschi e suggerimenti, laddove sia premiante o accada nel contesto di morbosi circoli viziosi di aggressività-colpa-punizione-aggressività, per cui

la nuova aggressione è paradossalmente agita allo scopo di espiare un senso di colpa per precedenti atti aggressivi.

5. *Forme perverse, individuali e collettive*

Benché non siano rari episodi di aggressività letale tra conspecifici nel mondo animale fino al cannibalismo, è senso comune che l'essere umano sopravanza ogni altra specie per quantità e intensità di comportamenti crudeli e letali verso i consimili. Pressoché unanime è il riconoscimento dell'ampio concorso di variabili psicologiche di gruppo, come i fenomeni di contagio emotivo, di deresponsabilizzazione nel gruppo (violenze perpetrate da folle, *gang*, reparti deviati delle forze armate); eppoi le variabili date da valori condivisi, come l'obbedienza all'autorità, cui si delega la responsabilità di massacri e torture; infine il peso di variabili tipicamente culturali, quali le credenze collettive, le razionalizzazioni ideologiche (contro altre nazioni, minoranze etniche, classi sociali, ecc), anzi teologiche. L'allusione a quest'ultimo proposito va non solo alle odierne forme di fondamentalismo, per le quali si uccide in nome di Dio, ma anche, per amor del vero, alle nostre radici giudaico-cristiane: «Nelle città di questi popoli che Dio ti darà in possesso – dice Mosé – non lascerai anima viva; ma voterai alla distruzione questi Amorrei, questi Cananei [...] come Geova, Dio tuo, ti ha comandato» (*Deuteron*, 20, 16-17). «E votarono allo sterminio tutto ciò che si trovava nella città: passarono a fil di spada uomini e donne, fanciulli e vecchi» (*Giosuè*, 6, 21). I massacri di massa, poi, di cui ancora il Novecento ha abbondato, diventano operazioni di fredde e metodica esecuzione in proporzione alla “deumanizzazione” dell'altro gruppo e alla criminalizzazione ideologica delle vittime, ma altresì alla quantità delle vittime: la strage di poche persone ben identificate fa impressione, lo sterminio di migliaia o di milioni è poco più che un numero. La discriminante tra l'esercizio “animale” dell'aggressività e l'esercizio “bestiale” della stessa, nell'uomo, sembrerebbe proprio riposta nel fattore culturale, *sensu lato*⁴⁴.

Non v'è molto da aggiungere, dopo il classico lavoro di Fromm⁴⁵, allo studio della cosiddetta aggressività “maligna”, cioè disfunzionale e gratuita, in quanto disancorata dalle necessità biologiche e adattive (compreso il bisogno di difendersi). Ma se nelle dinamiche della violenza perversa – perversa nel senso altresì che mira per lo più alla cieca distruzione del consimile – il fattore culturale è di somma importanza, tutt'altro che irrilevanti sono le premesse psicopatologiche individuali e di gruppo. Indubbio, anzitutto, è il concorso della personalità disturbata di grandi leader, ma una misura di collusione, per

44 Lo ammettono in genere, come sopra visto, pure gli etologi, per spiegare l'enigma delle forme disadattive di aggressività tipicamente umane, con l'eccezione dei sociobiologi, per i quali le espressioni ideologiche che portano agli stermini, rispondono pur sempre alla logica di un ferreo determinismo genetico: il “gene egoista” mira a diffondere incondizionatamente il patrimonio genetico più affine, a scapito di quello meno affine. I sociobiologi confondono, a mio avviso, le motivazioni che – in buona o mala fede è altra questione – si danno gli attori di un dato comportamento sociale, con le conseguenze dello stesso sul piano della selezione genica.

45 E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, Holt Rinehart & Winston, New York 1973; tr. it. *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano 1975.

via delle compiacenze psicologiche soggettive, si ritrova in chi esegue atti disumani, pur in contesti improntati a violenza di Stato o di gruppo. Quanto, poi, alle psico(pato)logie collettive, abbastanza noti sono i fenomeni di attribuzione al nemico di turno delle peggiori qualità, sì che ci si sente legittimati e combatterlo fino a distruggerlo: come mostrano le analisi per questo verso ancora valide di Fornari⁴⁶, vi avviene una sorta di proiezione collettiva nel nemico di ciò che in realtà sono nostre passioni e pensieri deprecabili; in tal modo ci si illude, distruggendo il nemico, di distruggerne *tout court* il “male”. Se la patologia paranoica, che suppone, oltre a elaborazioni deliranti circa la presenza di forze ostili e minacciose, una manichea distinzione tra il buono (io, noi) e il cattivo (tu, gli altri), è la forma di psicopatologia che più direttamente comporta aggressività violenta e perversa, non è scorretta l’extrapolazione degli stessi meccanismi a interi gruppi, culture e ideologie, così da parlare di “paranoie collettive”.

Ancora a proposito di questo universo esclusivamente umano di pericolose costruzioni mentali, una crescente attenzione è rivolta alla disposizione narcisistica, cioè alla coltivazione di un’immagine ipertrofica e tracotante di sé, da parte di individui e gruppi, bisognosi di incondizionata affermazione, per altro talora a compensazione di sentimenti depressivi o di inferiorità. Interesse meritano a riguardo le analisi di Kohut⁴⁷ impregnate sul concetto di “Sé grandioso”: ogni offesa a esso, sentita come un delitto di lesa maestà, provoca lo sviluppo di “rabbia narcisistica”, la quale invoca a sua volta punizione e vendetta illimitate, che non si acquietano neppure con la morte dell’offensore. Rischi a parte di letture psicologiche della storia, non si può negare un qualche valore euristico all’interpretazione kohutiana del virulento revanscismo della Germania tra le due guerre: una reazione alla sconfitta militare e alla conseguente grave depressione morale (cui si aggiunse quella economica), nella quale era caduta l’immagine di sé, di una nazione che fino a una manciata di anni prima era orgogliosamente all’avanguardia d’Europa. E quando situazioni di gruppo di questo genere trovano interpreti in leader già di per sé disturbati, ne è favorita l’ascesa di inquietanti dittatori, che altrimenti restano poveri perversi. Kets de Vries, riflettendo sulla psicologia di Saddam Hussein, per quel poco che di veridico si sa sulla sua infanzia – infanzia di un reietto, non voluto dalla madre, la quale inoltre non riconosceva o respingeva il padre del bambino, avvilito entro il suo clan familiare, abusato, come si dice oggi, da uno zio – scrive: «Hussein ha proiettato la sua turbolenta vita interiore su chi lo circondava, creando un mondo caratterizzato da violenza e megalomania in cui è impossibile fidarsi di alcuno. Questa proiezione è probabilmente il suo modo di pareggiare i conti con il passato, di gestire gli arcaici sentimenti di umiliazione, impotenza e rifiuto»⁴⁸.

46 F. Fornari, *Psicoanalisi della guerra*, Feltrinelli, Milano 1966; Id., *Psicoanalisi della situazione atomica*, Rizzoli, Milano 1970.

47 Cfr. H. Kohut, *Thoughts on Narcissism and Narcissistic Rage*, in «The Psychoanalytic Study of the Child», 1972, 27, pp. 360-400; tr. it. *Pensieri sul narcisismo e sulla rabbia narcisistica*, in Id., *La ricerca del Sé*, Boringhieri, Torino 1982; Id., *On Leadership*, in Id., *Self Psychology and the Humanities*, Norton, New York-London 1985; tr. it. *Il potere*, in Id., *Potere, coraggio e narcisismo. Psicologia e scienze umane*, Astrolabio, Roma 1986.

48 M. Kets de Vries, *Leaders, Fools and Impostors: Essays on the Psychology of Leadership*, Jossey-Bass, San Francisco, 1993; tr. it. *Leaders, giullari e impostori: sulla psicologia della leadership*. Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, p. 123.

Ebbene, dobbiamo da tutto ciò concludere che nella violenza perversa di individui e di gruppi interviene solo il fattore culturale, sociale, che si salda con le elaborazioni e le collusioni psico(pato)logiche di individui e di gruppi? E le collusioni dei singoli sono il risultato di mera acquisizione di schemi comportamentali nel corso della pregressa storia individuale? Certo, i comportamenti perversi più complessi e pianificati nel tempo, implicano un forte concorso della razionalità strumentale. Ma è anche vero che, come accade pure in fenomeni biologicamente radicati (vedasi la sessualità), non vi è una mera successione lineare dai comportamenti più immediati e reattivi – in larga parte espressivi di un antico patrimonio –, ai comportamenti più elaborati e culturalizzati: per molti versi questi ultimi riprendono i primi a un livello di maggiore sofisticazione e complessità, introducendo variabili date dalla cultura, dal linguaggio oltre che dalla previsione degli effetti. In altri termini, se la violenza lucidamente programmata mostra, quanto alla su illustrata sequenza comportamentale, un rilevante salto rispetto all'aggressività impulsiva (dovuta a una carente regolazione del sistema emozionale, nel bambino ma spesso anche dell'adulto), è pur vero che quest'altra forma, per quanto rimane nell'adulto di schemi emozionali e comportamentali arcaici, può essere di avvio, quando non di nutrimento, della prima⁴⁹.

Siamo così indotti, anche a proposito di forme perverse di aggressività, ad ammettere la presenza di componenti che si forgiavano in quell'umbratile area di frontiera tra natura e cultura, tra biologico, psicologico e sociologico che è l'infanzia. Qui, come sopra accennato, più che in qualsiasi altro momento della vita, la componente sociologica e psicologica (il rapporto primario con le figure parentali a loro volta portatrici di una cultura) concorre a costituire le prime forme di psichicità del bambino: la cultura diventa, sotto certi riguardi, la natura dell'individuo, tanto essa agisce in lui pressoché automaticamente, orientando i suoi stessi desideri, le sue reazioni comportamentali, sempre di concerto con la plasmazione delle strutture cerebrali. In questo contesto maturativo, bio-psico-sociale, possono allora formarsi pure schemi comportamentali gravemente disfunzionali, i quali, collegandosi poi ad altri fattori e in momenti successivi dello sviluppo, sono suscettibili di ingenerare comportamenti francamente patologici o perversi, quali il sadismo, varie forme di crudeltà, la vasta gamma di comportamenti sociopatici (propri cioè di personalità del tutto indifferenti, almeno in apparenza, al dolore provocato negli altri). In particolare, oggi è perfino luogo comune ritenere che gli abusi sui piccoli ripropongano schemi emozionali e canovacci comportamentali già vissuti nell'infanzia, con la sola differenza di rovesciare il ruolo della vittima di ieri nel carnefice di oggi⁵⁰.

È ancora in quest'umbratile area di frontiera tra il naturale e il culturale, tra l'innato (biologico o psicologico) e l'acquisito, che si trovano *momenti* di aggressività perversa, anche nel corso dello sviluppo più "normale". Chi non ha provato sulla propria persona o non ha visto la gelosia "omicida" di un bimbetto/a di pochi anni, verso il neonato fratello

49 Su ciò conviene anche V. Caprara, *Aggressività*, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano, vol. I, p. 177.

50 Ampia a proposito l'analisi di F. de Zulueta, *From Pain to Violence*, Whurr, London 1993; tr. it. *Dal dolore alla violenza. Le origini traumatiche dell'aggressività*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.

o sorella, ancorché la madre lo/la avesse preparato/a all'evento? O anche le cattiverie del maggiore verso il più piccolo, eppoi dei piccoli tra loro e sugli animali, pur in contesti familiari improntati ad affetto e tenerezza parentali? Leggo da sant'Agostino, che scriveva le *Confessioni* sedici secoli prima delle conturbanti tesi della Klein⁵¹ sul sadismo del lattante: *Vidi ego et expertus sum zelantem parvulum: nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectu conlactaneum suum.* («Ho visto con i miei occhi e ho ben conosciuto un bambino piccolo in preda all'invidia e alla gelosia [*zelans* in latino può significare entrambe]: non parlava ancora, e già contemplava, pallido e con sguardo torvo, il fratello di latte»). Ebbene, chi ha insegnato al piccolo – di un anno o poco più, se non parlava ancora – tanta sofferta gelosia? Tanto meno i piccoli di allora erano esposti al “modellamento” alla violenza che passa per i media.

In conclusione, va riconosciuto che una qualche disposizione all'aggressività perversa è insita fin nella prima infanzia. Se, nella fattispecie, gelosia e invidia possono verosimilmente spiegarsi come *reazioni innate* al timore dell'abbandono materno a favore dell'ultimo arrivato, per altri versi tali disposizioni sono collegabili alla bramosia di essere amati senza misura dall'Altro, di volere l'Altro tutto per sé. Vale a dire, su ragioni adattive ancora comprensibili, in quanto dotate di qualche fondamento filogenetico, si innesta il germe di un desiderio perverso; il che accade nella misura in cui il desiderio è lasciato a sé: non filtrato dall'educazione e dalla cultura, misconosce le possibilità e i limiti dati dalla presenza di altri, dunque misconosce l'esigenza di una normatività, aspirando invece ad avere tutto. Sia allora consentita una riflessione finale: come le crudeltà e gli stermini, anche laddove il grado di civiltà li riteneva improbabili, mettono in guardia dall'ottimismo di chi crede che siamo ormai vaccinati dalle barbarie, così quel tanto di emozioni e di reazioni aggressive individuali, che si direbbero innate, mette in guardia da ciò che può venire dall'intimo di ciascuno di noi. Un pizzico di pessimismo antropologico è più salutare e previdente che non la rovinosa disillusione che accade, allorché ci si rende conto che l'umanità, e ciascuno di noi, è meno innocente di quanto non si ritenesse...

51 M. Klein, *Contributions to Psycho-Analysis, 1921-1945*, The Hogarth Press, London 1948; tr. it. in Id., *Scritti 1921-58*, Boringhieri, Torino, 1978.

Arco comportamentale, multisequenziale dei fenomeni di aggressività

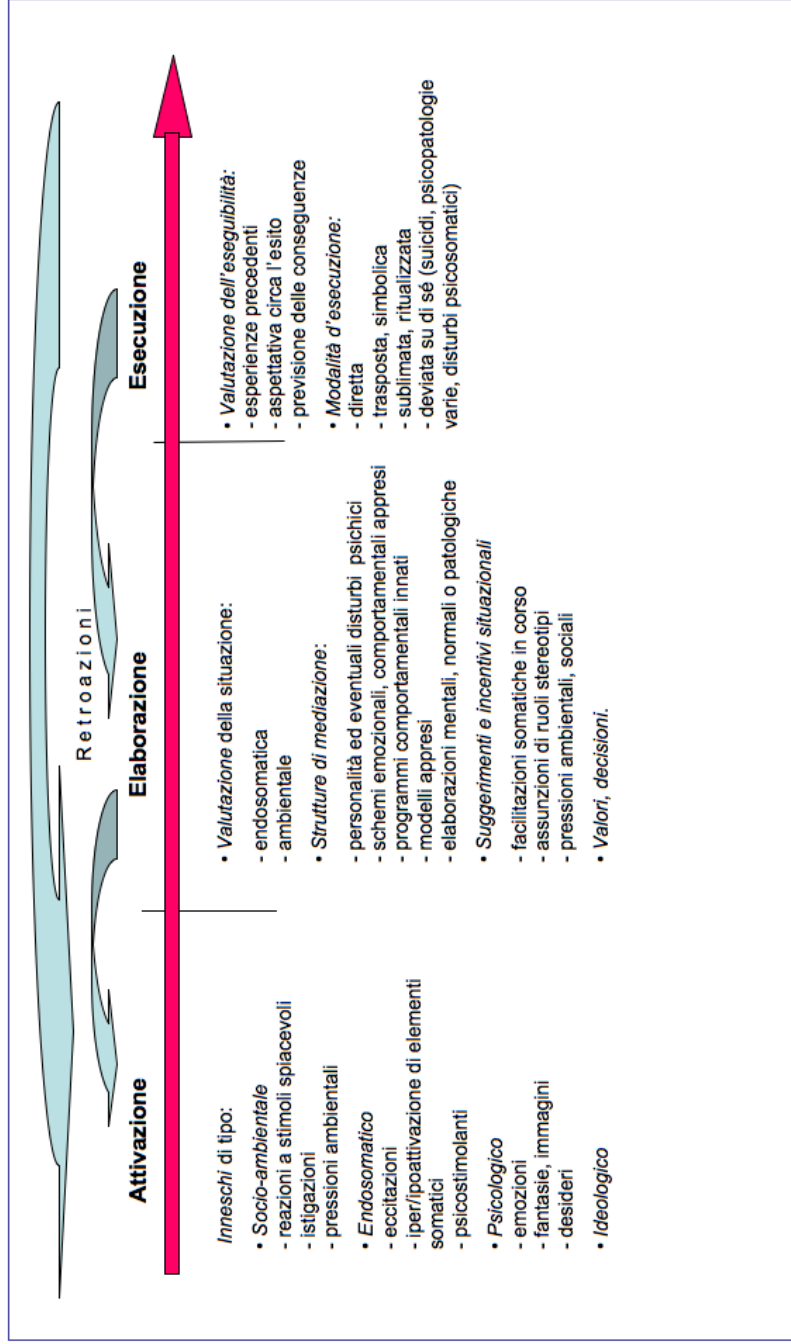


Fig. 1 (§ 4)

Federica Giardini

I NEURONI SPECCHIO Alcuni antecedenti

Mirror Neurons: Towards a Neural Correlate of Intersubjectivity è il titolo della relazione che viene presentata nel 2000 al convegno “Tucson 2000” e che rielabora le ricerche dell’*équipe* di Giacomo Rizzolatti condotte a partire dagli anni Ottanta. Il testo stabilisce un passaggio tra i risultati empirici delle ricerche neurologiche e un quadro che eccede le neuroscienze e che, sotto il successivo titolo di “speculazioni”¹, si offre a una discussione tra diversi approcci e preoccupazioni disciplinari. A distanza di un decennio l’eco di questa scoperta si è diffusa al punto da contare su una letteratura, filosofica in particolare, decisamente nutrita².

-
- 1 La versione più articolata di questo passaggio si trova nel successivo testo di G. Rizzolatti/G. Buccino, *From mirror neurons to imitation: facts and speculations*, in A.N. Meltzoff/W. Prinz (a cura di), *The Imitative Mind. Development, Evolution, and Brain Bases*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 247-266. Si sviluppa secondo la stessa linea – di presentazione dei risultati empirici e di ponte con altre discipline – il più recente G. Rizzolatti/C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006. Per parte sua il testo di M. Iacoboni, *I neuroni specchio. Come capiamo ciò che fanno gli altri*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, sceglie il registro che mescola osservazioni di laboratorio e induzioni sconfinanti in altri campi disciplinari, dalla psicologia alle scienze sociali. Il testo curato da S.L. Hurley/N. Chater, *Perspectives on Imitation: From Neuroscience to Social Science*, MIT, Harvard 2005, è invece l’esempio di un uso “forte” della transdisciplinarietà richiesta dalle implicazioni dei neuroni specchio, un approccio che assume una continuità tra neuroscienze e scienze sociali.
 - 2 E, più precisamente, fenomenologica. Mi limito qui a citare le monografie che hanno sviluppato il portato delle scoperte neuroscientifiche nell’orizzonte della tradizione fenomenologica. Come avrò modo di mostrare più avanti, ampie parti dell’impostazione e delle ricerche di Edmund Husserl, sviluppate poi in particolare da Maurice Merleau-Ponty, per la coscienza motoria, e da Edith Stein per l’empatia, sembrano offrire un campo che si presta a un’intersezione consistente con le neuroscienze. Nel caso di questa riflessione filosofica la questione metodologica del rapporto tra scienze e filosofia è questione principale. Cfr. M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell’esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006. I saggi ivi raccolti discutono criticamente la proposta di F.J. Varela, presentata alla fine degli anni Novanta, di una “naturalizzazione” della fenomenologia (Cfr. J. Petitot/F.J. Varela *et alii*, *Naturalizing Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford 1999). Sempre nell’orizzonte di riferimento alla fenomenologia, segnalo G. Lucignani/A. Pinotti (a cura di), *Immagini della mente. Neuroscienze, arte, filosofia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007 e L. Boella, *Neuroetica. La morale prima della morale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008 in cui l’autrice riprende e sviluppa i numerosi

Rimane tuttavia aperta la questione della legittimità di una inferenza tra quei risultati e gli sviluppi filosofici che se ne possono trarre. L'intento delle pagine che seguono non è di istituire una qualche discendenza – tantomeno lineare e causale – tra questi diversi ambiti disciplinari, quanto piuttosto di ricostruire la fitta rete di antecedenti che, nel Novecento, tra psicoanalisi e filosofia, si sono dati sul tema della “relazione corporea speculare”³. Si rileverà così una ricchezza di questioni che dispiegano il tema della relazione, delle sue basi corporee e dei problemi conoscitivi e sociali che li accompagnano, e che potrebbero suggerire ulteriori interrogativi per un campo e per l'altro.

1. *I neuroni specchio*

Prima di procedere alla parte più propriamente filosofica, è utile individuare le caratteristiche relazionali che discendono dalla presenza dei neuroni specchio in alcune aree del cervello umano e di alcune altre specie di mammiferi osservate, così come illustrate dagli autori della scoperta⁴.

La caratteristica dirimente, dal punto di vista di queste considerazioni, è che questi neuroni si attivano in presenza non di oggetti, bensì di altri esseri viventi. Strettamente correlata a questa è la seconda caratteristica, cioè il fatto che «si attivano in relazione non a semplici movimenti, bensì ad atti motori finalizzati»⁵. L'atto finalizzato può poi includere un oggetto – come obiettivo o come strumento – ma, nel caso degli esseri umani, può anche trattarsi di un atto intransitivo, dotato cioè di un fine che non necessita di un oggetto fisicamente concreto per arrivare a compimento. Infine, gli autori sottolineano anche la componente affettiva, “emotiva”, del funzionamento neuronale osservato, arrivando a prospettare che i neuroni specchio costituiscano il correlato fisico di quel che nella letteratura psicologica e filosofica va sotto il titolo di “empatia”⁶.

Percezione visiva, movimento e azione, e il correlato emotivo di queste, sono dunque i punti cardinali che delimitano la mappa delle questioni su cui mettere a confronto le ricerche neuroscientifiche e filosofiche, in un duplice scambio tra la dimensione fisico-corporea e la dimensione relazionale. Da una parte, infatti, sembrerebbe che il cervello umano necessiti della presenza di almeno un altro vivente per esplicare le proprie funzioni, dall'altra, le neuroscienze sembrano essere arrivate a fornire elementi dirimenti a favore della base fisico-corporea della relazionalità umana, secondo quanto traspare dallo stesso ponte gettato dai lavori del gruppo di Rizzolatti.

Il primo ordine di considerazioni – concernente la relazionalità implicata dalle attività

e precedenti interventi sul rapporto tra l'empatia – concepita secondo l'approccio fenomenologico di Edith Stein – e le neuroscienze. Boella, invitando a distinguere «l'empatia dal contagio emotivo o dall'imitazione» (ivi, p. 97), ristabilisce una distanza tra i risultati derivanti dall'osservazione del funzionamento dei neuroni specchio e la riflessione filosofica sui comportamenti etici.

3 Una versione precedente di queste ricerche si trova in F. Gardini, *Relazioni. Differenza sessuale e fenomenologia*, Luca Sossella, Roma 2004.

4 Cfr., G. Rizzolatti/C. Sinigaglia, *So quel che fai*, cit.

5 Ivi, p. 2.

6 Cfr., ivi, in particolare pp. 135-183.

cerebrali – è riassunto in modo efficace da Vittorio Gallese.

Non c'è nulla di intrinsecamente intenzionale nel funzionamento di un neurone. Ma questo neurone non è contenuto in una scatola magica, è contenuto in un organo – il cervello – che è legato, vincolato, cresce e si sviluppa in parallelo ad un corpo, attraverso il quale ha accesso al mondo esterno. Il cervello che studiamo non è quindi quello degli esperimenti “pensati” dalla filosofia analitica, il cervello nel vaso (“*brain in a vat*”), per così dire, ma è un organo legato ad un corpo che agisce, che si muove, che patisce nel suo continuo interscambio con il mondo. Dal mio punto di vista la dimensione interpersonale è quindi fondamentale per capire che cosa succede all'interno del nostro sistema nervoso centrale quando entriamo nel dominio dell'intelligenza sociale⁷.

Rimane tuttavia aperta la questione se l'attività specifica dei neuroni specchio sia costitutiva nella formazione di un individuo, abbia cioè una cogenza complessiva, oppure se riguardi solo una particolare sfera delle attività cerebrali umane e se dunque, in loro assenza, l'essere umano si sviluppi in modo comunque sufficiente, efficiente⁸.

Arrivo così al secondo ordine di considerazioni, e allo scopo di questo articolo, che mira ad articolare in ulteriori aspetti e domande la questione della dimensione corporea e speculare della relazione umana.

2. *Lo stadio dello specchio: tra psicoanalisi e filosofia*

È intorno agli anni Trenta del Novecento che Jacques Lacan, nella sua opera di riformulazione radicale della psicoanalisi freudiana – sulla scorta dei nuovi contributi della psicologia, della linguistica e delle matematiche – formula la genesi della psiche umana ricorrendo al dispositivo dello “stadio dello specchio”. Sebbene le sue tesi relative allo speculare, e più in generale alla dimensione dell’“immaginario”, abbiano conosciuto sviluppi e riformulazioni successive – l’immaginario è dapprima pensato come una serie di relazioni biologicamente motivate, per poi essere riformulato secondo gli spazi prospettici dell’ottica e infine secondo gli spazi topologici della geometria non euclidea – prenderò qui in considerazione soltanto la fase centrale, che presenta elementi descrittivi analoghi a quelli implicati dai neuroni specchio⁹.

7 V. Gallese, *Dai neuroni specchio alla consonanza intenzionale. Meccanismi neurofisiologici dell'intersoggettività*, in «Rivista di Psicoanalisi», 2007, 1, p. 200.

8 In occasione di uno scambio di posta elettronica con Vittorio Gallese, datato al 16 giugno 2000, non risultava possibile appoggiarsi ai risultati delle ricerche per concludere per un funzionamento “costitutivo” dei neuroni specchio, essendo tutte le osservazioni condotte su animali adulti. Da allora, una possibile risposta positiva, che sembrerebbe andare nella direzione di una necessaria presenza dell'altro per la formazione della mente umana, viene dagli studi sull'autismo. Cfr. tra gli altri, M. Iacoboni/M. Dapretto, *The mirror neuron system and the consequences of its dysfunction*, in «Nature Reviews Neuroscience», december 2006, 7, pp. 942-951.

9 I principali testi cui faccio riferimento sono J. Lacan, *De nos antécédents; Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je; L'aggressivité en psychanalyse*; in Id., *Ecrits*, Seuil, Paris 1966; tr. it. Einaudi, Torino 1974. E inoltre, J. Lacan, *Le séminaire. Livre I*, Seuil, Paris 1975; tr. it. *Il*

Le tesi lacaniane si avvalgono delle osservazioni del grande psicologo francese, Henry Wallon, autore del testo classico *Les origines du caractère chez l'enfant*¹⁰. Nella seconda parte dell'opera, Wallon illustra la costituzione psichica nel paragrafo "coscienza e individuazione del corpo proprio": la coscienza è corporea e la sua costituzione è essenzialmente "cinestetica", implica cioè i livelli sensoriale, percettivo e motorio. Questa dimensione corporea della coscienza è sostanziata nel corpo proprio, cioè nel progressivo costituirsi di un corpo che il soggetto riconduce a sé, per l'appunto, come "proprio". Tale caratteristica di "proprietà" viene dunque rilevata come un dato d'arrivo, non esiste come dato di partenza, piuttosto i confini del corpo individuale emergono al termine di un processo, in cui entra in gioco la dinamica del rispecchiamento. La processualità della costituzione del corpo proprio è strettamente legata a quel che oggi entra nel dibattito dell'antropologia filosofica e della filosofia della biologia sotto il titolo di "neotenia", cioè quella caratteristica prematurazione corporea e psichica del neonato umano, che comporta una serie di passaggi per arrivare, prima ancora che all'autonomia fisica, a una individuazione nell'autopercezione del soggetto¹¹. Nel capitolo IV, *Le corps propre et son image extéroceptive*, Wallon descrive i comportamenti di animali e umani di fronte a uno specchio: secondo un approccio evolutivo e gerarchico, è solo nelle scimmie che l'immagine speculare viene riconosciuta come un'illusione, il surrogato di un altro in carne ed ossa. Il neonato umano, per parte sua, dissocia l'essere reale dall'essere speculare soltanto dopo il sesto mese, mentre in precedenza ha reazioni puramente "mimiche e affettive"¹².

Sembrerebbe dunque che, agli inizi del Novecento, l'uso dello specchio venga introdotto per esaminare, e soprattutto per formalizzare, le reazioni imitative che intercorrono con un altro corpo vivente nella costituzione percettiva e nell'acquisizione affettiva del proprio corpo. È da notare infatti che il processo cinestesico della costituzione del corpo proprio istituisce una continuità tra gli aspetti più specificamente percettivi e motori e quelli affettivi – dato che la dimensione corporea di questo processo coinvolge anche una fisiologia dei "comportamenti affettivi" – secondo gradi che vanno dal mimetismo fino agli affetti fisico-relazionali della simpatia e della gelosia¹³. La dimensione corporea della relazione speculare – figurazione parziale e geometrizzata della relazione con il corpo altro del proprio simile – si arricchisce così dell'elemento affettivo-emozionale. Ed è qui che crolla

seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954), Einaudi, Torino 1997; Id., *Le séminaire. Livre II, Seuil*, Paris 1978; tr. it. *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)*, Einaudi, Torino 2006.

- 10 H. Wallon, *Les origines du caractère chez l'enfant* [1949], PUF, Paris 1993. Rimando anche al notevole testo di E. Jalley, *Freud Wallon Lacan. L'enfant au miroir*, E.P.E.L., Paris 1998, che presenta un secolo di ricerche francesi sulla relazione corporea speculare tra psicologia e psicoanalisi.
- 11 Sulla questione della neotenia cfr L. Bolk, *Il problema dell'ominazione*, DeriveApprodi, Roma 2006 e A. Gehlen, *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, il Mulino, Bologna 2005. Le implicazioni della neotenia sono state sviluppate, nel campo della filosofia della biologia, da E. Gagliasso/B. Continenza, *Giochi aperti in biologia. Una riflessione su struttura, adattamento, specie*, FrancoAngeli, Roma 1996.
- 12 H. Wallon, *Les origines du caractère chez l'enfant*, cit., p. 222-223.
- 13 Cfr. ivi, parte III, pp. 239-392. Cfr. anche gli studi di R. Caillois, *Le mimétisme animal*, Hachette, Paris 1963 e Id., *La dissymétrie*, Gallimard, Paris 1973, in italiano cfr. R. Caillois, *L'occhio di Medusa. L'uomo, l'animale, la maschera*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998.

la possibilità di assumere la presenza di una struttura speculare alla stregua di un semplice dispositivo di traslazione simmetrica tra sé e altro, tra immagine corporea e azione proprie e altrui.

2.1. *Affetti asimmetrici*

J. Lacan riprende queste osservazioni della psicologia, accentuandone la componente affettiva e le conseguenze psichiche. Come già per Wallon, la relazione speculare è una componente costitutiva della percezione di sé, dato che lo stato iniziale di prematurazione – in particolare rispetto alle funzioni di controllo e coordinamento motorio – dispone la psiche neonatale in uno stato di frammentazione autoperceptiva: «Il corpo in frammenti trova la sua unità nell'immagine dell'altro, che è la sua stessa immagine anticipata»¹⁴. La relazione che così si stabilisce – nella quale il corpo dell'altro ha prima la funzione di un riflesso speculare e poi quella di una seconda immagine allo specchio, che permette al neonato di distinguere la propria e l'altrui immagine – è una «situazione duale in cui si abbozza una relazione polare, ma non simmetrica»¹⁵.

È qui infatti che l'approccio psicoanalitico rivela la fallacia di una concezione lineare e risolutiva – sul piano delle relazioni intersoggettive che inaugura – della relazione di rispecchiamento. Lungi infatti dal concludere per una pacifica composizione tra l'io e l'altro grazie al riconoscimento di somiglianza, Lacan accentua l'asimmetria, l'alienazione, presente nella dinamica del rispecchiamento: «Che cosa vedrò nello specchio? In primo luogo la mia figura là dove non è. In secondo luogo, in un punto simmetrico al punto in cui è l'immagine reale, vedrò apparire questa immagine virtuale»¹⁶. Insomma, conclude Lacan, «l'immagine speculare è ingannevole a doppio titolo, innanzitutto per il suo carattere irrealistico, ma anche per la sua costruzione secondo una simmetria invertita rispetto al piano dello specchio», al punto che la questione consiste nel «sapere che ne sarebbe dell'ego in un mondo in cui nessuno sapesse nulla della simmetria rispetto a un piano»¹⁷. Per quanto il riflesso speculare inverta l'orientamento tra destra e sinistra, segnalando così un'asimmetria spaziale e irriducibile tra il corpo proprio e l'immagine del corpo dell'altro, la psiche neonatale – con un tratto che permarrà nella dimensione immaginaria della vita adulta – tende infatti a un'identificazione che è impossibile, istituendo così la matrice inconsapevole, inconscia, di un'aggressività originaria: la frustrazione del desiderio

14 J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II*, cit., p. 72. Cfr. anche i passi: «Il primo altro è l'altro immaginario, l'alterità allo specchio che ci fa dipendere dalla forma del nostro simile [...] L'immagine dell'altro è legata alla struttura del corpo proprio e più in particolare delle sue funzioni di relazione, attraverso una certa somiglianza oggettiva», (ivi, p. 38 traduzione mia). Sulla necessità della presenza *in corpore* dell'altro per la percezione unitaria del corpo proprio che altrimenti rimarrebbe incompiuto, si pronuncia anche P. Ricœur con un evidente riferimento al lessico lacaniano: «Il corpo vivente minacciato dalla frammentazione ha bisogno dell'intervento dell'altro per identificarsi», (P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 384).

15 J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II*, cit., p. 72.

16 J. Lacan, *Le séminaire, Livre I*, cit., p. 144.

17 J. Lacan, *De nos antécédents*, cit., pp. 70-71.

di controllo e sovranità sul corpo proprio, l'alienazione del controllo del movimento nell'immagine del corpo dell'altro e la conseguente componente aggressiva e appropriativa di questa capacità che si riscontra nell'altro.

Emile Jalley, comparando la relazione speculare in Wallon e in Lacan, ne riassume le caratteristiche definendola come

[...] una identificazione al contempo introiettiva (da me all'altro) e proiettiva (dall'altro a me). Questo rapporto si istituisce per il soggetto su un asse costituito da due funzioni antagoniste: affettività e immagine, componente propriocettiva e componente estero-cettiva [...] i cui due poli estremi sarebbero rispettivamente occupati dal mimetismo affettivo e dal transitivismo¹⁸.

Va ulteriormente sottolineato il fatto che questa alienazione originaria ribadisce e riformula l'istanza freudiana di uno spossessamento cognitivo dell'io: «è nell'altro che il soggetto s'identifica e persino si sente in primo luogo»¹⁹. In altri termini, la percezione del corpo dell'altro è dotata di una priorità e immediatezza maggiore di quella disponibile rispetto alla percezione del proprio corpo.

3. Coscienza e relazione corporea. Elementi di fenomenologia

Le considerazioni fornite dall'approccio psicoanalitico richiedono dunque dei passaggi intermedi tra la struttura speculare all'origine della costituzione corporea della coscienza – e dei suoi aspetti affettivi – e le ulteriori relazioni intersoggettive, in particolare la relazione empatica, cui Rizzolatti e altri fanno riferimento come correlato soggettivo della struttura neuronale speculare.

La relazione empatica, in campo filosofico, è stata particolarmente indagata in fenomenologia e, considerata in dettaglio, rivela un'articolazione che tiene conto della complessità e problematicità che viene restituita dall'approccio psicoanalitico. Se infatti Merleau-Ponty, nella seconda fase della sua opera, potrà tenere conto, per motivi di contemporaneità, degli avvertimenti lacaniani²⁰, a guardare più da vicino è nell'opera di Husserl che troviamo descrizioni e interrogativi analoghi e anticipatori della relazione corporea speculare²¹. Ma il riferimento al fondatore della fenomenologia è pertinente non solo per via dei materiali testuali che offre alla riflessione sullo speculare, ma anche e, in

18 E. Jalley, *Freud Wallon Lacan*, cit., pp. 51 e 61.

19 J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I*, cit., p. 248.

20 M. Merleau-Ponty, nota su “*Chiasma-reversibilità*”, in *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1969, pp. 133-134. Sui limiti della soggettività percettiva per dispiegare la relazionalità umana, in riferimento al primo Merleau-Ponty, si era pronunciato J. Lacan in *Maurice Merleau-Ponty*, in «aut aut», 1989, 232-233, pp. 131-139.

21 Tra i rari lavori che hanno colto una continuità di interrogazione tra Husserl e Lacan vanno citati, G. Le Gaufey, *Le lasso spéculaire*, E.P.E.L., Paris 1997; H. Schmidgen, *Fortunes diverses. L'oeuvre de Jacques Lacan et la phénoménologie*, in «Psychanalyse à l'université», 1994, 76; H.D. Gondek, *Husserl als Urheber des Lacanschen “Spiegelstadiums”?*, in «Phänomenologische Forschungen», 1996, 2.

questa sede, soprattutto, perché affronta i problemi che la relazione corporea pone a una filosofia “coscienzialista”, approccio che tanta parte ha avuto nelle riprese da parte dei fautori del cognitivismo²².

Per seguire in dettaglio le considerazioni husserliane dobbiamo allora fare un passo indietro, e laterale, e focalizzarci sulla nozione husserliana di *Paarung*.

3.1. Una relazione costituente. Al di qua dell'intersoggettività

«L'egoel'alterego sono dati pur sempre necessariamente in un appaiamento originario». È così che Husserl, al § 51 della *Quinta meditazione cartesiana – “Appaiamento” come componente associativamente costitutiva dell'esperienza dell'estraneo* – introduce la nozione di *Paarung*²³. La sfera soggettiva implicata nell'esperienza dell'estraneo ha una relazione privilegiata con se stessa, ma al contempo non è individuabile in pura autonomia in quanto si dà in un appaiamento originario con l'*alter ego*. La *Paarung* viene così introdotta per fondare la stessa possibilità dell'esperienza dell'altro, una volta che sia stata esclusa “astrattamente”²⁴ l'estraneità: agli altri, che siano umani o animali, non viene riconosciuta esistenza. Eppure la sospensione dell'esistenza d'altri conduce Husserl a rilevare come nella sfera soggettiva vi sia questo nesso tra io e altro che è proprietà prima e che si presenta “necessariamente”. Si tratta di una proprietà originale del soggetto implicato nell'esperienza dell'altro. Ma che cosa intende Husserl per appaiamento?

Compaiono in un presente due simili, non sono tali innanzitutto e poi avviene la loro sintesi, piuttosto simile significa [...] il fondante e il fondato sono inseparabili insieme, necessariamente un'unità²⁵.

22 Tradizione che si sostanzia, a partire dalle riletture di Wilfrid Sellars, nel testo *The Cambridge Companion to Husserl* (a cura di B. Smith e D. Woodruff Smith), Cambridge University Press, Cambridge 1995. Per una disamina aggiornata delle teorie cognitive, rimando a M. Marraffa, *La mente in bilico*, Carocci, Roma 2008 e in particolare, per quanto riguarda i temi qui affrontati, alla quarta parte, *La cognizione corporea e situata*, pp. 181-213.

23 E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1997, p. 132. Il termine *Paarung*, che ha la radice *Paar*, paio, è stato variamente tradotto come “appaiamento”, “accoppiamento”, ma anche “copulazione”. Doziom Cairns nel suo *Guide for Translating Husserl* (Martin Nijhoff, The Hague 1973) rimanda infatti a quest'ultimo significato. Nei manoscritti, la prima citazione della *Paarung* risale a una lezione del 1927 nel testo di E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, in *Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke*, vol. XV, n. 1, p. 15, Martin Nijhoff, Den Haag 1970-, due anni prima dunque delle conferenze parigine che daranno origine al testo delle *Meditazioni*. I passi dei manoscritti in cui figura esplicitamente il termine risalgono tutti agli anni Venti e Trenta.

24 E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 118.

25 E. Husserl, Manoscritto D 19, p. 34b [1926], cit. da I. Yamaguchi, *Passive Synthesis and Intersubjektivität*, Martin Nijhoff, Den Haag 1982, p. 53. Husserl ribadisce a più riprese questa unità, che sia effettivamente percepita o meno: «Una coppia risalta unitariamente e ha la sua propria unità proprio come coppia. È un modo soggettivo, una unità “soggettiva” che connette le cose in quanto percepite, come “apparizioni”: una fa presente l'altra, o come diciamo anche, un risveglio passa dall'una all'altra», (E. Husserl, *Der Andere als Abwandlung meiner selbst. Assoziation, Deckung*,

Questa precisazione giustifica e precisa la traduzione di *Paarung* con il termine “relazione”. Il nesso istituito dalla *Paarung* non è tra due dati preesistenti, come ad esempio nell’intersoggettività, piuttosto si tratta di un’unità differenziale, in cui l’individuazione delle caratteristiche è relazionale, necessita cioè della presenza dell’altro dato per potersi dare a propria volta. In questa relazione associativa i dati vengono vissuti come un insieme eppure rimangono distinti²⁶, trovandosi così ad avere una peculiare connessione: non esistono precedentemente a tale nesso eppure mantengono una dinamica, non sono riducibili a un dato solo²⁷.

Caratterizzato primariamente come un “richiamarsi l’un l’altro”, secondo i principi della somiglianza, del contrasto e della contiguità, il nesso associativo della *Paarung* si esplica in alcune sintesi tra le quali figurano la fusione (*Verschmelzung*), come configurazione unitaria di diversi momenti sensibili; l’appercezione e l’appresentazione, come rapporto tra ciò che è direttamente percepito e il suo orizzonte implicito o anticipato; la motivazione, come rimando di senso (*Sinnesverweisung*). La *Paarung* è dunque caratterizzata come dinamica di somiglianza, tra contrasto e contiguità, fino al caso limite dell’uguaglianza.

La *Paarung*, la congruenza a distanza, ha la sua gradualità [...] Ogni *Paar* ha la sua determinazione di grado di somiglianza, di intervallo, con il caso limite della piena uguaglianza, come mancanza di intervallo, come ripetizione in senso rigoroso²⁸.

Paarung in der Erfahrung des Anderen. Problem der Paarung von Nullkörper und Aussenkörper, in *Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV, testo n. 35, p. 530). E ancora, «La *Paarung* dell’associazione è un “trasferimento” alterno e ciò che viene appaiato ha, ognuno in sé per il proprio verso, una validità presuntiva con la sua corrispondente possibilità, così si estende dall’uno all’altro – passivamente, senza null’altro, in un colpo», H. Husserl, *Zur Lehre von der Einfühlung, auch auf Grund genauer Leibanalysen. Hineinphantasieren, Paarungassoziation, Erinnerungsabwandlung*, in *Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke*, cit., vol. XV, testo n. 15, p. 252. E ancora, «sempre tale “associazione”, tra diverse apparenze fenomenali come unità della somiglianza, è portata all’apparizione come “paio”», ivi, testo n. 1, p. 15.

26 E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 133.

27 Sul termine relazione vanno fatte alcune precisazioni. Doziom Cairns in *The Philosophy of Edmund Husserl*, – dissertazione di PhD alla Harvard University, manoscritti conservati al Center for Advanced Research in Phenomenology, Florida Atlantic University – specifica come la *Paarung* non vada intesa come relazione. La precisazione di Cairns va tuttavia proprio nel senso della citazione husserliana, là dove la relazione non è tanto concepita come un nesso costitutivo quanto come un nesso che viene a istituirsi successivamente, tra due dati già determinati nella loro singolarità. “Relazionismo” è invece la posizione elaborata da Enzo Paci che, in *Dall’esistenzialismo al relazionismo* (D’Anna, Firenze-Messina 1957), ha fatto della relazione il tratto essenziale che caratterizza l’umano e l’universo. Nella costruzione della sua tesi Paci fa particolare riferimento alla filosofia di Whitehead che espone una concezione relazionistica della logica e della natura (Cfr. A.N. Whitehead, *Il concetto della natura*, Einaudi, Torino 1948). Riguardo alla relazione come *Paarung*, Husserl la concepisce come nesso motivazionale, dove la motivazione è intesa come operazione soggettiva, dotata di una propria *ratio*, ma diversa dalla necessità del nesso causale, cfr. Id., *Analysen zur passiven Syntesis*, in *Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke*, vol. XI; tr. it. parziale in *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini e Associati, Milano 1993. In *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (Einaudi, Torino 1965), vol. 2, l’associazione è ricondotta ai quei nessi soggettivi che vengono portati in luce dalla psicoanalisi, cfr. in particolare ivi, §§ 41 e 56 b.

28 *Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV, testo n. 35, p. 531. Questo passo riecheggia

3.2. *Corpi allo specchio. Incongruenze visive*

La *Paarung* ha un valore che ho altrove definito e argomentato come “ricorsivo”²⁹, si ripresenta cioè ai diversi gradi di costituzione dell’esperienza corporea dell’altro. E in effetti si ripresenta anche nel caso dell’esperienza percettiva del corpo dell’altro secondo la somiglianza speculare.

Nel percepire la mia *immagine allo specchio*, l’esperienza è tale che i suoi campi di sensazione sono effettivamente i miei campi di sensazione; [...] Ho per così dire un doppio del mio corpo (*Leib*). Il corpo, come ogni cosa, si raddoppia nell’apparizione mediata dallo specchio [...] Così al mio corpo corrisponde un corpo apparente, un’immagine allo specchio [...] Infine, quest’ultimo [il mio corpo] non sembra mai corrispondere totalmente all’immagine. Ci sono qui molte questioni ancora problematiche³⁰.

La pretesa di identificazione piena, che parrebbe insita nella relazione speculare, viene interrotta nel momento in cui si accentua la dissimmetria presente nella dinamica percettiva speculare, il ricorrere cioè di quello spazio differenziale che inaugura e che tocca la stessa posizione dell’ego. La *Paarung* si presenta sì come “nesso di somiglianza”, ma secondo una “congruenza di somiglianza”, che manifesta cioè una coincidenza solo parziale. Si tratta di una ripetizione regolata da una particolare (dis)simmetria che sollecita un’ulteriore acquisizione esperienziale. Scrive infatti Husserl:

Come la somiglianza del mio corpo organico con quello estraneo o possibilmente l’opposto si realizza, affinché diventi effettiva? Questa è la questione fondamentale. Dev’essere una somiglianza soggettiva, dev’essere un’associazione. [...] Ora quando devo vedere un “altro umano”: come può il suo corpo visto e il mio dare luogo a una *Paarung*? La mia mano e la sua, il mio piede e il suo, appaiono simili in prossimità all’idonea posizione dell’altro nelle vicinanze. È sufficiente?³¹

3.3. *Incompatibilità*

Nel riconoscimento di somiglianza, che pure dovrebbe essere garantito in massimo grado da quella “mancanza di intervallo” che è “la ripetizione in senso rigoroso” del riflesso speculare, la simmetria dei corpi nello spazio introduce una serie di inversioni

quello delle *Meditazioni cartesiane*: «i dati che si appaiano [...] si richiamano vicendevolmente in un’attività vivente e si identificano avvicinandosi l’uno all’altro con il loro senso oggettivo. Questa identificazione può essere totale o parziale; essa ha sempre un suo grado e il suo caso limite è l’uguaglianza» (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 133). Cfr. anche «Ora entra l’associazione che non è altro che la somiglianza vivente, la precisa *Paarung*», in *Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke*, cit., vol. XV, n. 15, p. 256.

29 Cfr. F. Giardini, *Relazioni*, cit., pp. 108-109.

30 *Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke*, cit., vol. XIII, testo n. 12, p. 327. Cfr. anche, ivi, vol. XIII, app. XI, *Die anschauliche Ähnlichkeit von eigenem und fremdem Leib*, p. 57.

31 *Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke*, vol. XV, testo n. 15, cit., p. 249.

e opposizioni, che non sono, come vedremo, tutte esteriorizzate, e sono organizzate da precise regole di formalizzazione.

Nel decorrere dell'esperienza dell'altro, la prima complicazione che si presenta ostacola la pretesa, l'anticipazione, di un'immediata traslazione tra l'io e l'altro. «L'una cosa esclude l'altra [il mio corpo qui e quell'esser-là], esse non possono stare insieme»³². La *Paarung* corporea indica dunque, non solo la mancata coincidenza spaziale, ma anzi, proprio attraverso questa, una prima istanza oppositiva, l'alter ego si costituisce in contrasto oppositivo con il proprio dell'ego. La relazione si presenta nella forma: l'altro è dove – ciò che – l'io non è e viceversa³³. Il nesso di somiglianza speculare è dunque tutt'altro che un riconoscimento pacifico nell'individuazione dell'ego, nella sua identità con se stesso. Mostra piuttosto come la relazione tra ego e alter ego, una relazione che privilegia la somiglianza, per quanto tenda a garantire il riconoscimento attraverso la ripetizione dell'io, non può tuttavia istituirsi nella ripetizione dell'identico, ma costringe a constatare un'incogruenza, un intervallo spaziale e, nella lettura di Husserl e di molti autori, oppositivo³⁴.

32 E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 138.

33 «L'io si costituisce dapprima in contrasto con il tu che è a sua volta un io per se stesso e in contrasto con un tu, che esso stesso pone e si trova come io», in *Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke*, cit., vol. XIII, app. XXXIII, p. 247. «Io sono grasso, lui è magro» ivi, vol. XIV, p. 527, esemplifica Husserl, sebbene poi chiami questa relazione non oppositiva bensì di differenza. Cfr. «la formula della comunicazione intersoggettiva: in cui l'emittente riceve dal ricevente il proprio messaggio in una forma invertita», J. Lacan, *Ecrits*, cit., p. 53. Va infine notato l'uso, in Freud, del termine *Gegensatzpaar* (coppia d'opposti) «per descrivere fenomeni diversi tra loro come l'organizzazione delle pulsioni o ancora la sintassi amorosa [...] Questo concetto non è presente solo al livello delle descrizioni, ma anche della teoria nelle tre posizioni che descrivono il divenire del soggetto: attivo-passivo, fallico-castrato, maschile-femminile, nella nozione di ambivalenza, nella coppia piacere-dispiacere e più radicalmente al livello del dualismo pulsionale», segnalano J. Laplanche/J.-B. Pontalis, in *Enciclopedia della psicanalisi*, Laterza, Roma Bari 1981, pp. 105-106. Questa estensione epistemologica della relazione speculare sarà trattata nella nota conclusiva di questo articolo. Qui dunque la *Paarung* è intesa come relazione tra opposti, tuttavia Natalie Depraz distingue: «L'esperienza dello specchio, più che l'esperienza del raddoppiamento o della gemellarità, è privilegiata nell'esperienza dell'altro. [...] Lo specchio racchiude una ricchezza semantica superiore a quella del doppio. Contiene un'esperienza di antisimmetria che fa dell'immagine percepita nello specchio tutt'altra cosa da una copia sterile», *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, Paris 1995, p. 149.

34 Sulla *Quinta meditazione* e sulla declinazione dell'altro come *alter ego* si sono concentrati autori diversi come Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Ricœur, Paci. La lettura della somiglianza come nesso identitario ha infatti portato, in alcuni casi, all'accentuazione dei suoi aspetti oppositivi e di negazione, sulla scorta delle osservazioni husserliane, in *Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke*, vol. XIV, testo n. 8, pp. 161-162. Sartre è l'autore per eccellenza della drammatizzazione, di matrice hegeliana, della relazione ego-alter ego quale opposizione. «Altri, infatti, è l'altro, cioè l'io che non è me. Cogliamo dunque qui una negazione come struttura costitutiva dell'essere-altri» (J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1958, p. 285) «È sempre lo spazio che separa implicitamente la mia coscienza da quella altrui» (ivi, p. 286) «Il mediatore è l'altro. L'altro appare insieme con me, perché la coscienza di sé è identica a se stessa per esclusione di ogni altro. Il fatto primo è la pluralità delle coscienze e questa pluralità è realizzata sotto forma di una duplice e reciproca esclusione» (ivi, pp. 291-292). Celebre la frase della *pièce* sartriana *Huis-clos*, «*L'enfer c'est les autres*», che riassume la necessità della relazione e la sua complessità drammatica. Lo stesso Lacan pone il riconoscimento speculare nel quadro dell'aggressività intersoggettiva, J. Lacan, *L'aggressività in psicanalisi*, in

È così che la relazione speculare introduce nel riconoscimento di somiglianza la questione dell'estraneità, in quanto quel riflesso rimanda l'immagine di un altro che non è come tutti gli altri: si tratta di quella funzione al contempo unificante e alienante dell'immagine del doppio che lo stesso Freud aveva individuato, che ricompare anche nei manoscritti husserliani e che viene sviluppato da Jacques Lacan³⁵. L'incongruità di somiglianza, la mancata coincidenza di ego e alter ego, è data dal fatto che nel percepire l'altro l'ego percepisce anche se stesso e questa percezione rivela qualcosa che non è attribuibile all'altro e all'ego nello stesso modo.

Se da un lato il corpo allo specchio è innanzitutto un corpo ricondotto alla percezione visiva, corpo che vede e che è visto – né il tatto, né l'udito partecipano alla relazione speculare – dall'altro, questa drastica riduzione della dimensione corporea non è sufficiente a rendere conto della diversa collocazione del corpo proprio nello spazio attraverso quei riferimenti locali che ne rendono possibile lo schema corporeo: destra-sinistra, avanti-dietro, alto-basso, vicino-lontano³⁶ e, aggiungo, interno-esterno. Si aprono così due altri ordini di questioni: da una parte lo schema corporeo, come istanza di individuazione spaziale che precede ed eccede la coscienza³⁷ e, dall'altra, l'elaborazione dei significati a partire dai dati percettivi. Arriviamo così a un grado ulteriore alla relazione corporea di rispecchiamento, che implica il problema dell'orientamento e dell'attribuzione di senso.

Id., *Scritti*, cit. Questa declinazione aggressiva della relazione speculare è stata riletta alla luce della dialettica hegeliana servo-padrone, in particolare da M. Borch-Jacobsen (*Les alibis du sujet*, in Aa.Vv., *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris 1991) cosa che istituirebbe, come nel caso di Sartre, una genealogia del rapporto *ego-alter ego* che non si ferma a Husserl ma risale fino a Hegel. In queste letture, tuttavia, il nesso di somiglianza, quando criticato, viene inteso alla stregua di una ripetizione dell'identico, critica che manca dunque di accentuare la necessità dell'intervallo e l'inversione e l'incongruenza caratteristiche della relazione speculare. Va inoltre ricordato come il nesso di somiglianza non necessariamente motivi un avvicinamento o riconoscimento tra io e altro, come avrò modo di mostrare nel § 3.4.

- 35 Cfr. E. Husserl, *Das Problem des Doppelgängers*, in *Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV, testo n. 2, pp. 33-34, e S. Freud, *Il perturbante* (in Id., *Opere*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino 1977). In tedesco perturbante corrisponde significativamente a *das Unheimliche*, il non familiare che deve il proprio effetto di turbamento al fatto di situarsi al cuore dell'aspettativa di una percezione familiare, di somiglianza. Il parallelo tra Freud e Husserl proprio sulla questione dei nessi associativi è condotto da Elmar Holenstein, in *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Martin Nijhoff, Den Haag 1972.
- 36 Cfr. E. Husserl, *Ob das Ich lokal im Leib gegeben ist*, in *Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke*, cit., vol. XIII, app. XXXV. Queste inversioni rimandano, con affinità sorprendenti, alla formulazione che Jacques Lacan ha dato della relazione speculare costitutiva. Cfr. *infra* §§ 2 e 2.1.
- 37 Appare dunque che la dimensione corporea implicata dalla relazione speculare non è solo quella del corpo proprio e cosciente, ma anche primariamente quella che è stata originariamente definita come "schema corporeo", cfr. J.L. Bermudez/A. Marcel/N. Eilan, *The Body and the Self*, MIT Press, Cambridge (MS) - London 1998. In ambito psicoanalitico rimando agli studi inaugurali di F. Dolto, *L'image inconsciente du corps*, Seuil, Paris 1984.

3.4. Corpi in movimento. Il senso come orientamento e come significato

L'attribuzione di incompiutezza si inverte, nel gioco della percezione speculare, nel momento in cui si tratta di percepire, di attribuire un corpo non solo fisico ma anche vivente all'altro. Il *Leib*, il corpo vivente, dell'altro non è percepibile come un oggetto spaziale, mettendo in gioco come fa la dimensione psichica, a partire dai movimenti finalizzati, dalle azioni dotate di senso.

La relazione speculare ha rivelato un'inversione dei riferimenti, nel senso che ciò che è direttamente percepito e ciò che invece si dà in modo indiretto si distribuiscono diversamente per l'ego e per l'altro.

Un presupposto fondamentale è: il corpo [*Leibkörper*] estraneo somiglia al mio corpo [*Körperleib*] [...]. Il campo tattile non è in sé tanto differenziato da poterlo coordinare punto per punto, parte per parte con la superficie fisico-corporea visivamente percepita. Ma guadagnamo un ordine se pensiamo al punto o alla parte come "sollecitata" [...]. Nel caso del corpo vivente estraneo [...] qui arriva la difficoltà maggiore³⁸.

L'inversione insiste sulla combinazione dei termini esperienziali del corpo fisico [*Körper*] e del corpo vivente [*Leib*], nella disponibilità del *Körperleib* e del *Leibkörper*: al livello percettivo, il corpo fisico dell'altro si dà all'io in modo più esaustivo, mentre per l'io l'incompletezza sta sul versante del proprio corpo fisico che non è mai esaustivamente percepibile (e inversamente per il corpo psichico)³⁹. Anche nel caso di Husserl, la relazione speculare deporrebbe dunque a favore di una maggiore immediatezza percettiva del corpo altrui rispetto al proprio. Insomma, percepire l'altro non è una percezione qualsiasi. Vediamo allora attraverso quali passaggi Husserl transita dalla percezione del corpo oggettuale a quella del corpo psichico.

La *Paarung* ricorre ora nella forma della relazione empatica, caratterizzata dal movimento fisico, da una parte, e psichico, dall'altra, come atto di attribuzione di senso (*Sinnesverweisung*)⁴⁰. Si tratta di un modo della relazione in cui troviamo una riarticolazione

38 Cfr. E Husserl, *Das Problem der Erfassung der Ähnlichkeit von fremden und eigenem Leibkörper*, in *Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke*, cit., vol. XIII, testo n. 9, pp. 271 e 273. La soluzione data da Husserl è la trasponibilità del corpo proprio in ogni luogo, cfr. *ivi*, p. 275

39 «La testa è qui innanzitutto in questione [...]. Il mio corpo dev'essere già costituito così compiutamente "come un altro corpo"? [...] Non è un'"esperienza" del non essere – manca una cinestesi adeguata per vedere queste parti del corpo. Non posso nemmeno determinare direttamente il visivo. Ma è *come un impedimento e rimangono aperte altre possibilità di verifica*», *Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV, app. LXXII, pp. 518-519. (Mio il corsivo). «Perciò il primo corpo che sarebbe esperito come cosa fisica, sarebbe l'altro corpo [...] ed è solo attraverso l'altro e gli altri possibili che imparo a esperire il mio proprio corpo come cosa fisica, dunque in modo del tutto mediato», *ivi*, testo n. 3, p. 63. Husserl constata che il corpo proprio si rivela essere «una cosa curiosamente incompiuta» in *Id.*, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., vol. 2, p. 553.

40 Attribuzione che in Husserl è operazione affettivamente neutra e non linguistica, come invece hanno discusso e sviluppato Laura Boella e Annarosa Buttarelli in *Per amore di altro*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.

degli elementi della relazione speculare: la distanza spaziale e fisica, la possibilità di colmare o meno l'intervallo fisico e psichico, l'inversione e la reversibilità delle prospettive, delle somiglianze e differenze. È necessario vedere in che modo e con quali spostamenti questi vengano ripresi nel nuovo modo della "relazione analogica" secondo cui si esplica l'empatia⁴¹.

Una prima indicazione denuncia dunque l'insufficienza del modello speculare che, inteso come ripetizione dell'ego, si focalizza sui caratteri di identità tra ego e alter ego, lasciando sullo sfondo l'altro elemento necessario alla relazione, la distanza. Il punto di partenza della relazione empatica analogica inverte il punto di partenza dell'esperienza dell'estraneo: se nel caso dell'alter ego speculare il primato va al riconoscimento di somiglianza nella ripetizione dell'ego, nel caso della relazione analogica – a partire dalla constatazione di una distanza, di un'estraneità – è la somiglianza a dover essere guadagnata, attraverso l'appercezione analogica, l'attribuzione anticipata di senso a un dato che non è ancora percepito come assimilabile al proprio.

41 «L'altro è rispecchiamento di me stesso e tuttavia esso non è propriamente un rispecchiamento, un analogo di me stesso, né addirittura un analogo in senso comune» (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 17). Sul rapporto tra speculare e empatia nei testi delle Husserliana, cfr. «Ogni movimento di questo altro ha il suo senso interno e questo senso interno è immagine del mio proprio effettivo vissuto. E questa rappresentazione si riempie continuamente, simile a come mi si rappresenta un secondo essere umano quale immagine speculare nel mio campo percettivo [...] ogni apprensione speculare di me presuppone l'empatia», E. Husserl, *Jeder Spiegelauffassung von mir liegt schon die Einfühlung zugrunde*, in *Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV, app. LXIX, p. 509. Cfr. anche, «Il mio corpo, se fosse là, e la rappresentazione del mio movimento verso là come movimento prospettico [...] Che ne è della comprensione dell'immagine speculare? O tutto ciò è già conseguenza dell'empatia?», ivi, vol. XV, testo n. 15, p. 249. Nei volumi della *Husserliana* sull'intersoggettività numerosi sono i testi che discutono il rapporto tra empatia e analogia e, in particolare, cosa si debba intendere per analogo, cfr. in particolare: vol. XIII, app. XXXVI, *Einfühlung. Die Möglichkeit des Anderen vor der wirklichen Erfahrung von ihm. Das fremde Ich als Analogon des "Ich im dort"*; testo n. 11, *Ist die Einfühlung Analogisierung?*; testo n. 13, *Kritik der Begriffe der "Einfühlung" und der "Übertragung durch Analogie"*; app. XLIV, *Apperzeption als analogisierende Interpretation*; app. LV, *Gang für eine ernstliche "Theorie" der Einfühlung. Die Stiftung der uneigentlichen Einfühlung durch bloße Assoziation*. *Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV, app. XXX, *Der fremde Leib ist nicht ursprüngliche Einheit der Identität in meinem Erzeugen, er ist durch Analogie gedeutet*; app. LXV, *Prinzip der Einfühlung. Im Prinzip ist jeder Leib wie mein Leib, jedes Ich wie Ich selbst*; testo n. 36, *Die Bezogenheit der Aussenbewegung auf die Selbstbewegung und die dadurch ermöglichte Erfahrung eines Ichanalogons*. *Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke*, cit., vol. XV, app. LIV, *Einfühlung und Wiedererkennen. Paarung. Die Apperzeption meines Leibes als Körpers als erste Voraussetzung der Einfühlung*. Cfr. anche il passo: «Anche qui si compie un accoppiamento [...] In tal modo si rende possibile e si fonda l'appercezione analogica mediante la quale il corpo esterno che è là ottiene analogicamente il senso di corpo organico» (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 137). Per quanto un accoppiamento è attuale [...] per tanto si estende quel genere mirabile di fondazione prima di apprensione analogica (ivi, p. 132).

3.5. Trasposizioni

L'associazione che si esplica nell'empatia analogica connette due serie di dati offerti dalla percezione del corpo proprio e altrui ed è dunque resa possibile dalla valenza oggettuale del corpo, in altri termini, l'empatia è fondata sul corpo, su una relazione innanzitutto fisica e spaziale: *ego* e *alter ego*, per via della loro dimensione corporea, non possono occupare lo stesso luogo, si trovano in posizioni diverse.

L'una cosa esclude l'altra [il mio corpo qui e quell'esser-là], esse non possono stare insieme. Ma in quanto il corpo estraneo posto nello spazio là entra in un'associazione accoppiante con il mio corpo posto nello spazio e dacché si presenta in percezione [...] quest'ego dovrà allora, in conformità all'intero processo di produzione di senso che l'associazione costituisce, essere necessariamente appresentato come ego che è ora coesistente nel modo del là (*come se io fossi là*)⁴².

Il problema si pone così a partire dal corpo e dall'anticipazione di una somiglianza che permetta di non recepire il corpo altrui come totalmente estraneo. La tensione dell'analisi husserliana è quella di spiegare in che modo avvenga il superamento di questa estraneità che, nei termini della relazione corporea, assume innanzitutto la caratteristica di un intervallo spaziale. Diversamente dal modello speculare e similmente all'atto empatico del trasferimento di senso, la relazione corporea analogica introduce una trasposizione dei corpi nello spazio, il noto "come se io fossi là"⁴³.

Il movimento, di cui l'esperienza dell'altro rende conto, insiste sulla relazione e non solo su uno dei due poli, come lascia invece intendere la direzione univoca del "tendere verso" intenzionale che fornisce i dati per la percezione del mondo. Diversamente dalle analisi svolte in *Idee II*, il corpo in movimento nell'esperienza dell'estraneo non è innanzitutto il corpo dell'ego che gira attorno alla cosa spaziale per coglierne tutti gli aspetti, un corpo solipsistico latore di liberi movimenti che costituiscono per opposizione la differenza con la cosa osservata. Si tratta di un movimento connaturato alla struttura del corpo, alla sua

42 Ivi, p. 138. Cfr. anche «Quel corpo [...] il suo modo di apparizione non fa coppia in associazione diretta con il modo di apparizione che effettivamente possiede il mio corpo (nel modo del "qui"), ma suscita e riproduce un'apparizione simile appartenente al sistema costitutivo del mio corpo organico come corpo nello spazio. Quest'apparizione richiama l'aspetto che avrebbe il mio corpo, *se io fossi là*» (ivi, p. 137).

43 Cfr. E. Husserl, *Die Konstitution des Raumes in der originalen Erfahrungssphäre. Die Bezogenheit der Aussenbewegung auf die Selbstbewegung und die dadurch ermöglichte Erfahrung eines Ichanalogs*, in *Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV, testo n. 36. Per parte sua, Merleau-Ponty, accentuando la dimensione corporea della percezione finirà per rifiutare il primato della percezione "statica" di Husserl a favore di un più originario movimento, inteso però non nel suo versante relazionale bensì autoriflessivo, come "*sich bewegen*", nota Renaud Barbaras nel suo *Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty*, in M. Richir et al. (a cura di), *Phénoménologie et expériences*, Millon, Grenoble 1992. Cfr. E. Husserl, *Kinästhesie als begehrendes Hinstreben und als Willensweg*, in *Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke*, cit., vol. XV, app. XIX. Cfr. anche *Idee II*, §§ 35-42 e *Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV, testo n. 36. L'origine cinestetica della coscienza è stata originariamente sviluppata da Ulrich Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Martin Nijhoff, Den Haag 1964.

capacità di cambiare luogo e “correlativamente” di cambiare posizione in un sistema di orientamenti rispetto ad altro. E si tratta di un doppio movimento. Da una parte quello del corpo dell’altro che, in quanto finalizzato, si mostra come comportamento, come azioni fisiche cioè mirate a un fine e permette il riconoscimento psichico. Si scopre così che l’altro corpo è dotato, nei termini husserliani, di proprietà simili al corpo dell’ego ed è dunque possibile un riconoscimento di somiglianza che travalichi l’abisso dell’estraneità. Dall’altra, sul versante dell’ego, si tratta piuttosto di portarsi nella posizione dell’altro. Nel percepire quel movimento, l’ego husserliano ha un indizio per associare al corpo altrui una psiche, così come percepisce la propria psiche associata a un corpo.

Il movimento permette così un ulteriore sviluppo rispetto alla relazione speculare e introduce un’analogia a quattro termini: il corpo altrui, la psiche che inerisce al movimento finalizzato, al comportamento, la psiche dell’ego e il suo corpo latore di liberi movimenti⁴⁴.

3.6. *Trasferimenti di senso*

Si tratta allora di vedere in che modo viene gettato un ponte di somiglianza sulla percezione di un dato estraneo, in che modo cioè ha luogo la trasposizione analogica nella sua dimensione spaziale.

I quattro termini della relazione analogica spaziale – il corpo vivente dell’ego, il corpo fisico dell’ego, il corpo fisico dell’altro, il corpo vivente dell’altro – sono organizzati, di nuovo, da un’asimmetria: da una parte, l’ego che si vive in originale deve arrivare a percepire la totalità del proprio corpo fisico [*Körper*] attraverso un’incorporazione [*Verkörperung*] che necessita della percezione del corpo altrui (il retro della testa ma anche le “circonvoluzioni cerebrali” non sono oggetti di autopercezione); dall’altra, il corpo altrui, che viene dapprima percepito come un corpo fisico, deve arrivare, attraverso un’incarnazione [*Verleiblichung*] a darsi nel senso di un corpo psichico e vivente [*Leib*]⁴⁵.

44 «In questo caso particolare, la fusione si presenta nella forma del “come se”: a partire dal movimento dell’altro è possibile per l’ego immaginarsi al suo posto, “come se fosse andato là e vi fosse stato”. Il movimento è dunque l’occasione per un’anticipazione, per un completamento del senso della relazione, un completamento immaginativo, nella forma del “come se”, che mette l’io al posto dell’altro. Ho un sistema globale e liberamente disponibile, da trattare sempre con libertà nel fermarsi e nell’andare. La cinestesi ha una doppia funzione: in quanto costituisce fantasmi (cose dei sensi) e in quanto costituisce movimento (del corpo) e di altri corpi, quindi come luogo e possibile cambiamento di luogo [...] movimento è cambiamento di luogo», E. Husserl, *Die Konstitution des Raumes in der originalen Erfahrungssphäre. Die Bezogenheit der Aussenbewegung auf die Selbstbewegung und die dadurch ermöglichte Erfahrung eines Ichanalogs*, in *Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV, testo n. 36, pp. 534 e 541. Cfr. anche ivi, testo n. 34, *Raumkonstitution. Infragestellung der “alten” Interpretation der Einfühlung: Bedarf es zu ihrer Erklärung der widersprechenden Aussenvorstellung meiner Selbstbewegung?*; app. LXXIII, *Die Konstitution des Raumes im synthetischen Übergang von Nahraum zu Nahraum*; app. LXXV, *Tasträum rein für sich in zwei Stufen: ohne konstitutive Mithilfe der Fernkinsthesen und mit ihr*; app. LXXVI, *Die Verwirklichung des wahren Seins des Räumlichen im Nahraum*.

45 Così riassume Nathalie Depraz in *Transcendance et incarnation*, cit., p. 133, riprendendo le analisi di Theunissen e parlando esplicitamente di “due appercezioni antisimmetriche, persino

La trasposizione che caratterizza la relazione analogica si ritrova allora nell'empatia come attribuzione di vissuti di senso analogo dall'ego all'altro, come trasferimento di senso. Questo ampliamento deriva proprio dalla caratteristica della dimensione corporea della relazione che non è una relazione tra meri corpi fisici, bensì tra corpi viventi: la percezione di un *altro* corpo nello spazio pone infatti il problema di esperirne il tratto vivente e psichico e dunque di interpretarne il senso.

Il punto di partenza di Husserl, l'eventualità di non riconoscere alcunché di simile in quel corpo che si presenta là, si risolve così in virtù di qualcosa che è accaduto "prima", la *Paarung*: a quel corpo viene attribuita una psiche, così che diventa possibile gettare un ponte di somiglianza sull'"abisso" dell'estraneità⁴⁶.

Troviamo essenziale a questo fenomeno [la *Paarung*] una *trans-comprensione intenzionale* che ha luogo geneticamente (ed essenzialmente), in quanto i dati che si accoppiano sono consaputi insieme e pure distintamente⁴⁷.

Ritorna la struttura della relazione associativa: a partire dalla relazione che l'ego ha con il proprio corpo vivente, avviene un trasferimento di senso, di modo che anche il corpo fisico altrui si trova ad avere associata la caratteristica del vivente. Nel momento in cui si presenta il corpo altrui, a questo viene attribuita una dimensione vivente, in virtù del movimento finalizzato, del comportamento, di cui è capace quel corpo, che lo rende analogo al corpo psichico dell'ego. Ciò però non conduce a concludere per una priorità percettiva dell'ego, dato che questo, a sua volta, ha avuto bisogno della presenza del corpo (*Körperleib*) dell'altro per completare la percezione del proprio corpo (*Körper*). Il pregio di questa descrizione – che sotto il titolo del "come se" introduce il movimento

enantiomorfe", termini che ricordano gli incongruenti kantiani e le inversioni della relazione speculare che ho analizzato al paragrafo precedente. Questa ricostruzione della relazione analogica ha forti echi con "il chiasma" di M. Merleau-Ponty – cfr. nota "Chiasma-reversibilità", in M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 133-134, ma – come nota giustamente Depraz – «spingendo la quadripolarità fino al chiasma, capovolge l'asimmetria peculiare dell'esperienza dell'altro nella reversibilità», in N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, cit., p. 135. Cfr. anche in M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit.: «Tra la mia coscienza e il mio corpo come lo vivo, tra questo corpo fenomenico e quello d'altri che vedo dal di fuori, esiste una relazione interna che fa apparire altrui come il compimento del sistema» (p. 405) e «Il lutto altrui e la sua collera non hanno mai esattamente lo stesso senso per me e per lui. Per lui sono delle situazioni vissute, per me sono delle situazioni rappresentate» (p. 409). Cfr. anche in J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit.: «Non sono per me che come puro rinvio ad altri», (p. 318).

46 Nathalie Depraz mette l'accento sul nesso di somiglianza, in *Transcendance et incarnation*, cit., pp. 127-131, ma trascura che l'empatia è definita da Husserl *Fremderfahrung*, esperienza dell'estraneo (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., 115). Per parte sua, Lévinas insiste sull'estraneità inerente all'esperienza dell'altro, nella sua «radicale discontinuità» quale «salto [...] assoluto», E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949, p. 142.

47 E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 133. «Poiché in questa natura o mondo il corpo organico è in effetti l'unico corpo fisico che sia originariamente costituito e che possa originariamente costituirsi come organico, ossia come organismo funzionale, anche quell'altro corpo, che è pur compreso come organico deve possedere il senso di una *trasposizione appercettiva proveniente dal mio corpo*» (ivi, p. 131).

dell'anticipazione e della proiezione – è quello di assumere, nell'ambito del riconoscimento di somiglianza e rispetto alla relazione speculare che invece assume questa somiglianza come dato iniziale, una differenza spaziale e corporea. La relazione analogica che amplia così l'esperienza dell'estraneo rispetto al modello speculare, apre tuttavia a una serie di problemi.

Il principale tra questi è il fatto che la trasposizione analogica rischia di trasformare la percezione dell'altro in una fusione.

Ogni trasposizione a distanza per accoppiamento associativo, è nello stesso tempo una fusione in esso, fintanto che non sorgono incompatibilità tra i dati⁴⁸.

L'apprensione analogica tiene dunque in conto la distanza spaziale, che potrebbe essere all'origine di una differenza mantenuta nel riconoscimento di somiglianza, tuttavia, proprio per la trasposizione analogica, attraverso la quale è possibile quel riconoscimento di somiglianza, c'è il rischio che l'intervallo spaziale venga reso irrilevante ai fini della formalizzazione dell'esperienza: l'intervallo spaziale rimane un puro fatto mentre il processo esperienziale viene descritto come reversibilità delle posizioni⁴⁹.

Se è vero che è proprio questa reversibilità delle posizioni a permettere il riconoscimento del corpo estraneo come corpo simile al proprio, tuttavia pensare il movimento in termini di reversibilità delle posizioni nello spazio porta all'abolizione dell'intervallo necessario alla relazione, finendo per eliminare il guadagno che la relazione analogica aveva portato rispetto alla statica ripetizione della relazione speculare⁵⁰. Infatti, come nel caso della trasposizione spaziale, questa attribuzione sembra avere la meglio sul carattere di estraneità, con il rischio di abolire l'intervallo, attraverso una fusione, stavolta non tanto fisica, quanto immaginativa e interpretativa. La relazione, nell'empatia analogica, oscilla così tra il massimo della distanza e la possibilità di ridurla a zero, stavolta con un elemento in più, il movimento, di cui si è vista la necessità per l'esplicarsi della relazione stessa.

4. Una nota conclusiva. Antropologia, epistemologia e affetti

Al termine di questo riattraversamento delle ricerche sulla relazione corporea speculare, se alcuni aspetti di questa esperienza si sciolgono, altri si presentano come ulteriori problemi da esaminare. L'“enigma francamente doloroso” – in questo modo disarmato lo definisce in *Logica formale e trascendentale* – con cui Husserl si scontrava

48 Ivi, p. 138. Husserl parla infatti di una “fusione a distanza”, Id., *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 131.

49 Husserl infatti pensa nei termini di una completa reversibilità delle posizioni: «io posso mutare la mia posizione [...] in modo tale che posso cambiare ogni 'là' in 'qua', il che significa che posso assumere ogni posizione nello spazio» (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 136).

50 Debra Bergoffen nota come «i corpi nel mondo dell'esperienza quotidiana non possono scambiarsi facilmente di posto» e che questo passa inosservato nell'analisi husserliana della reversibilità spaziale, cfr., *From Husserl to Beauvoir. Gendering the Perceiving Subject*, in L. Fischer/L. Embree, *Feminist Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2000, p. 57.

nel dare conto dell'esperienza dell'altro a partire da una coscienza egologica, trova una risposta nella disposizione fisiologica dell'essere umano⁵¹ a entrare in risonanza con il corpo e il comportamento dell'altro, un'esigenza che sembra dell'ordine della necessità. I neuroni specchio andrebbero dunque salutati come una rottura del paradigma, non solo autoreferenziale (*brain in a vat*), ma anche individualistico della mente. È la relazione, corporea, con l'altro che è condizione di possibilità della relazione con il mondo⁵².

D'altra parte, le riflessioni filosofiche esaminate rivelano quanto la struttura speculare del campo percettivo e cognitivo sia lontana dal dispiegare la dimensione relazionale umana. Inversioni, fusioni, proiezioni, fallimenti del processo identificativo tra ego e altro sono aspetti esperienziali, eccedenti le vicende percettive, che impediscono una transizione lineare tra la disposizione imitativa e le relazioni sociali⁵³.

51 Un'ulteriore acquisizione che proviene dalla scoperta dei neuroni specchio è la rinnovata riflessione sulla relazione tra l'essere umano e altre specie. In ambito fenomenologico, la relazione empatica, così come concepita da Husserl, lo colloca dalla parte dei "continuisti" (cfr. F. Giardini, *Relazioni*, cit., pp. 1173-176 e 179-181). Per parte sua Merleau-Ponty nota la comunanza della relazione speculare tra umani e altre specie animali, relazione che "già nell'animale codetermina dei meccanismi che si credevano strettamente biologici", *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, Cynara, Paris 1988, p. 113. Contrariamente a chi vede nel linguaggio un salto differenziale tra umani e animali (cfr. ad es., F. Cimatti, *La mente silenziosa*, Editori Riuniti, Roma 2002), l'approccio neuroscientifico permette di riaprire la partita del continuismo in un senso non riduzionista, cfr. F. Ferretti, *Perché non siamo speciali*, Laterza, Roma-Bari 2007.

52 Cfr. F. Giardini, *Relazioni*, cit., pp. 105-113.

53 Ulteriormente, la struttura speculare della mente umana riapre un campo che si presta a intersecare gli aspetti relazionali e quelli che la tradizione filosofica aveva affrontato come questioni propriamente teoretiche. Lo stesso Husserl offre una connessione tra esperienza dell'altro e ontologia: «Ancora una nuova concezione del riflesso speculare. [...] In una monade si rispecchiano direttamente altre singole monadi attraverso l'empatia», *Husserliana: E. Husserl-Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV, app. XL, pp. 298-300. È un testo di riferimento la lettura che Luce Irigaray dà della tradizione filosofica occidentale in *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975, secondo un approccio che non scinde la costituzione relazionale della psiche e della conoscenza. Il problema delle immagini riflesse dallo specchio è notato sin dai tempi di Platone che lo assume a modello della percezione delle realtà mondane: attraverso l'inversione speculare di destra e sinistra e di alto e basso, si sviluppa la riflessione sul rapporto tra apparenze e idee, tra ciò che "è generato" e ciò che non lo è. «In quanto alla formazione delle immagini negli specchi [...] dalla combinazione reciproca del fuoco interno ed esterno, che ogni volta si riuniscono in uno solo sulla superficie levigata e in molti modi si trasformano, derivano di necessità tutte queste apparenze [...] di cui dio si serve come di ministre per compiere, quanto si può, l'idea dell'ottimo», Platone, *Timeo*, 46 a-d. Kant riprende il problema nella forma degli "opposti incongruenti" che esemplifica attraverso il rapporto tra la mano destra e la mano sinistra: per quanto apparentemente simili, se non uguali, non sono sovrapponibili. «Un corpo che è completamente uguale e simile ad un altro, sebbene non possa essere chiuso negli stessi limiti, io lo chiamo il suo opposto incongruente. Ora per mostrare la possibilità di esso, si ammetta [...] una mano di uomo», I. Kant, *Della distinzione delle regioni nello spazio*, in Id., *Scritti precritici*, Laterza, Roma Bari 1982, p. 416. Cfr. anche Id., *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano 1996. A partire dall'esempio kantiano dei corpi incongruenti è stata mossa una critica all'ermeneutica, in nome della contraddizione tra percepire/vedere e pensare, mostrata da queste «figure visibili che sono impensabili», M. Ferraris, *L'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 66. Sul fenomeno dell'inversione speculare cfr. anche M. Gardner, *Perché gli specchi invertono destra e sinistra e non alto e basso?* in Id., *L'universo ambidestro*, Zanichelli, Bologna 1984. Materiale sulle riflessioni speculari anamorfiche, secondo lo spazio non euclideo della topologia, è

Non da ultimo, la psicoanalisi rivela quanto la vita affettiva umana non si risolve, a sua volta, nel verso della linearità dell'identificazione. La percezione nella forma del "come se" io fossi l'altro si presenta non tanto come la soluzione ma come l'inizio del problema. Come aveva già intuito Hobbes, l'uguaglianza delle posizioni individuali, la loro pretesa agli stessi beni, non fonda la possibilità della convivenza, bensì il suo contrario, l'aggressività di ciascuno contro ciascun altro. Nell'ambito delle riflessioni sull'etica, qui intesa come campo di un'indagine sugli affetti, sarebbe allora da ricercare quel che fa della relazione di dipendenza e di differenza dall'altro, non uno stigma di mortificazione e subalternità, ma un debito costitutivo e vitale.

dato da J. Baltrusaitis, *Anamorfosi*, Adelphi, Milano 2004. Una rassegna della metafora conosciuta dello specchio si trova in A. Tagliapietra, *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Bollati Boringhieri, Torino 2008. Sull'argomento rimane un classico di riferimento il testo di M. Jay, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles- London 1993.

Elio Matassi

IL CERVELLO MUSICALE DI MOZART Musica e neuroscienze

Qual è la motivazione centrale per la quale sussiste una sostanziale consonanza tra, da un lato, Darwin e, dall'altro il romanticismo più radicale (Johann Wilhelm Ritter) circa l'origine e la funzione prioritaria della musica rispetto al linguaggio verbale? In cosa consiste il potere della seduzione della musica, se il trend della ricerca contemporanea cerca di andare oltre i limiti contrassegnati da Hanslick, introducendo – si veda il caso del filosofo della musica americano Peter Kivy – la nozione di “formalismo arricchito”, ossia alimentato in maniera costruttiva dal ruolo delle emozioni, una costante nella prospettiva statunitense (come per esempio nel caso paradigmatico di Martha Nussbaum)? A tali quesiti risponde con efficacia Silvia Bencivelli, che prende in considerazione, per esempio, l'interpretazione di Charles Darwin.

A proposito di selezione sessuale, vedremo che l'uomo primitivo, o piuttosto un qualche antico progenitore dell'uomo, probabilmente ha usato per la prima volta la sua voce per produrre vere e proprie cadenze musicali, cioè per cantare, come fanno oggi i gibboni. E potremmo concludere, utilizzando un'analogia largamente diffusa, che questa capacità sia stata utilizzata soprattutto durante il corteggiamento, esprimendo diverse emozioni come l'amore, la gelosia, la vittoria, o che sia servita per sfidare i rivali. È quindi probabile che l'imitazione delle grida musicali con suoni articolati abbia dato origine a parole capaci di esprimere varie emozioni complesse¹.

Per Charles Darwin la produzione dei suoni avrebbe preceduto e causato l'apparizione del linguaggio. Una prospettiva molto vicina a quella argomentata da Jean Jacques Rousseau e, in maniera particolare, all'ipotesi di Johann Wilhelm Ritter, formulata nell'appendice ai frammenti postumi di un giovane fisico. L'autore, morto prematuramente all'età di 34 anni, prospetta una concezione piramidale del linguaggio, al cui vertice quale dimensione originaria sta la condizione sonora pura, nella sezione intermedia il canto degli uccelli, una forma di ibridazione tra la purezza del suono ed il linguaggio nella sua declinazione più propriamente comunicativa ed, infine, nella sezione più bassa della curva discendente,

1 S. Bencivelli, *Perché ci piace la musica. Orecchio, emozione, evoluzione*, Sironi editore, Milano 2007, p. 37.

il linguaggio nella sua accezione più stretta dove si è consumata in maniera definitiva la scissione tra dimensione sonora e comunicativa del linguaggio.

Una tesi, invece, opposta viene argomentata da Denis Diderot e Herbert Spencer. Il dibattito concerne quello che Bernard Lechevalier ha definito “Il cervello di Mozart” per indicare il problema della memoria e della eccezionale predisposizione musicale del giovanissimo Mozart. Alla sola età di quattordici anni, dopo aver ascoltato il celebre *Miserere* di Allegri, Mozart riscrive integralmente il *Miserere* a memoria. A partire da questo episodio della vita di Mozart, Bernard Lechevallier indaga innanzitutto i meccanismi della memoria musicale. Com'è possibile memorizzare un pezzo di quindici minuti, composto di voci distinte in due cori? Si tratta di un ascolto tecnico-consapevole come auspicava, per esempio, Adorno? O piuttosto di un'emozione molto intensa? Quali sono le operazioni mentali sottese alla memoria musicale?

È necessario porsi il problema dal punto di vista delle neuroscienze; bisogna ricordare in particolare l'opinione del neuroscienziato canadese Robert Zavorre, per il quale la musica tocca quasi ogni abilità cognitiva a cui i neuroscienziati sono interessati: non solo gli ovvi sistemi uditivi e motori coinvolti nella percezione e nella produzione musicale, ma anche le interazioni multisensoriali, la memoria, l'apprendimento, l'attenzione, la progettualità, la creatività e le emozioni. Dal punto di vista strettamente neurologico, mentre è semplice identificare la funzione del linguaggio in uno dei due emisferi cerebrali, non lo è altrettanto per la musica. Si può ricordare a tal proposito il caso di Maurice Ravel, l'autore del famoso *Bolero*. Il compositore francese ebbe un gravissimo *ictus* ischemico all'emisfero sinistro del cervello, che lo rese afasico e incapace di scrivere la musica, pur tuttavia mostrava di poter ancora riconoscere ed apprezzare la musica che gli altri suonavano per lui.

Un altro caso clinico famoso riguarda il compositore russo Vissarion Schebalin, che era diventato afasico e aveva un'emiplegia alla parte destra del corpo, nonostante ciò continuò ad ascoltare e a comporre musica per diversi anni. Questi esempi spostano il dibattito sull'interpretazione comunicativa: la musica potrebbe essersi sviluppata per veicolare significati concreti prima della nascita del linguaggio verbale, oppure potrebbe essere derivata dal protolinguaggio da cui trae origine anche il parlare o potrebbe essere una forma di comunicazione favorita dalla selezione sessuale perché consente il corteggiamento. Infine la musica sarebbe nata come strumento interattivo tra la madre ed il figlio neonato, o, ancora, sarebbe da considerarsi come una forma di esercizio alla socialità. Tutte queste ipotesi spiegherebbero perché gli esseri umani da piccoli siano capaci di apprezzare certe caratteristiche della musica umana ed abbiano una capacità incredibile di assorbire le melodie ed i ritmi tipici della cultura in cui crescono, proprio come imparano a parlare spontaneamente, senza bisogno di un insegnante.

Tra la musica e la natura umana esiste dunque una compenetrazione compiuta. Una tesi che viene argomentata anche nel bel libro di Oliver Sacks², che prospetta casi veramente paradigmatici. Per esempio, a quarantadue anni, Tony Cicoria era un uomo robusto ed in ottima forma; giocatore di football ai tempi del college, era diventato uno stimato chirurgo ortopedico in una cittadina nella parte settentrionale dello Stato di New York. Era una bella giornata ventosa, ma lui fece caso, in lontananza, ad alcune nubi temporalesche.

2 O. Sacks, *Musicofilia*, Adelphi, Milano 2008.

Aveva tutta l'aria di voler piovere. Uscito dal padiglione si diresse ad un telefono pubblico per chiamare sua madre, ricorda ancora ogni secondo di ciò che accadde: «Stavo parlando con mia madre al telefono. Pioveva appena, si sentiva tuonare in lontananza. Mia madre riattaccò. Il telefono era ad una trentina di centimetri da dove mi trovavo io, quando fui colpito. Ricordo un lampo di luce uscire dall'apparecchio. Mi prese in pieno il viso. La prima cosa che ricordo, subito dopo, è che stavo volando all'indietro». «Poi – e qui sembrò esitare prima di narrarlo – stavo volando in avanti. Stupefatto. Mi guardai intorno. Vidi il mio corpo per terra. Dissi a me stesso: 'Sono morto'». Vide della gente radunarsi intorno al suo corpo e vide una donna mettersi sopra al suo corpo praticandogli una manovra di rianimazione. Gradualmente il dottor Cicoria capì di essere ritornato nel suo corpo perché sentì dolore – il dolore causato dalle bruciature al volto ed al piede sinistro, dove la scarica elettrica era entrata ed uscita. Dopo uno o due minuti, quando finalmente riuscì a parlare, disse: «Va tutto bene, sono un medico!». Cicoria consultò un cardiologo ed un neurologo, fu sottoposto a vari esami sofisticati e a risonanza magnetica, ma non vi fu alcun riscontro negativo. Un paio di settimane dopo, ritrovate le energie, il dottor Cicoria tornò al lavoro. Ciò che avvenne dopo, a dodici anni di distanza, lo riempì di meraviglia. Quando in apparenza la vita era ormai tornata alla norma, all'improvviso nell'arco di due o tre giorni gli venne un insaziabile desiderio di ascoltare musica per pianoforte. E poi, subito dopo questo improvviso desiderio di pianoforte, Cicoria cominciò a sentirsi suonare in testa della musica. Nel terzo mese dall'incidente, Cicoria – che un tempo era stato un tipo socievole, tutto casa e famiglia, quasi indifferente alla musica – si ritrovò così ispirato, addirittura posseduto, dalla sua nuova passione che quasi non trovava il tempo di fare altro. Gli venne in mente che forse era stato “salvato” per un motivo particolare, la musica era, forse, l'unica ragione per la quale gli era stato concesso di sopravvivere.

Presentando questo caso di musicofilia improvvisa e molti altri episodi con la consueta capacità di immedesimazione, Oliver Sacks esplora la straordinaria robustezza neurale della musica ed i suoi nessi con le funzioni e disfunzioni del cervello. Allucinazioni sonore, amusia, disarmonia, epilessia musicogena: da quali inceppi nella connessione a due vie fra sensi e cervello sono causate? Come sempre l'indagine su ciò che è anomalo getta luce sui fenomeni di segno opposto: l'orecchio assoluto, la memoria fotografica, l'intelligenza musicale e soprattutto l'amore per la musica – un amore che può divampare all'improvviso. Grazie alle testimonianze dei pazienti di Sacks ci troviamo così a riconsiderare in una nuova prospettiva appassionanti interrogativi, ed assistiamo ai successi della musicoterapia su formidabili banchi di prova quali l'autismo, il Parkinson, la demenza. Dai misteriosi sogni musicali che ispirarono Berlioz, Wagner e Strawinskij, alla possibile amusia di Nabokov, alla riscoperta dell'enorme importanza, spesso sottostimata di avere due orecchie, ogni storia cui Sacks dà voce illumina uno dei molti modi in cui musica, emozione, memoria e identità si intrecciano e si definiscono.

Come suggerisce Sacks, una tale inclinazione per la musica traspare già nella prima infanzia, è palese e fondamentale in tutte le culture e probabilmente risale agli albori della nostra specie. Questa “musicofilia” è un dato di fatto della natura umana. Può essere sviluppata e plasmata dalla cultura in cui viviamo, dalle circostanze della vita o dai particolari talenti e punti deboli che ci caratterizzano come individui; ciò nondimeno, è così profondamente radicata nella nostra cultura da imporci di considerarla innata, proprio

come Edward Osborn. Wilson considera innata la “biofilia”, il nostro sentimento verso gli altri esseri viventi. Forse la stessa musicofilia è una forma di biofilia, giacché percepiamo la musica quasi come una “creatura viva”. L’amore per la musica rientra a pieno titolo nella complessità della natura umana; può essere silente per molti anni e può esplodere all’improvviso per circostanze accidentali. Questo dato di fatto lungi dal limitare il potere e la suggestione della musica, in realtà ne potenzia fino all’estremo il ruolo e le finalità.

S spazio aperto

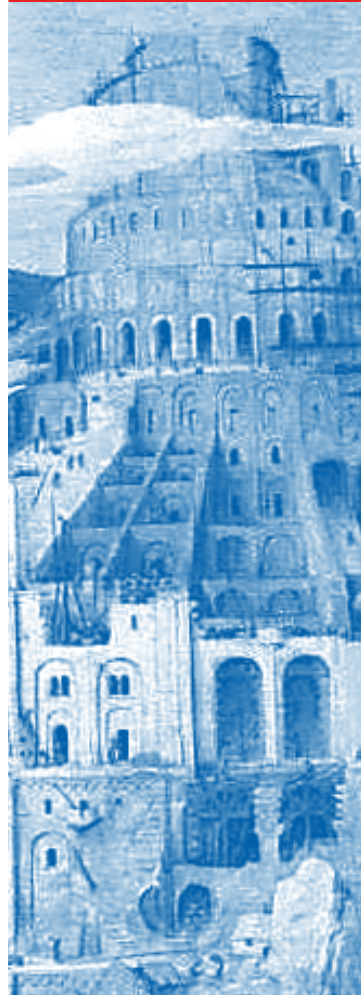
A cura di Paolo Nepi

La filosofia è già, di per sé, uno spazio aperto del/dal pensiero, rispetto ad ogni forma di sapere che si chiude nelle certezze dogmatiche. Qui vogliamo anche, più semplicemente, riservare uno spazio per argomenti nati in occasioni diverse, rispetto a cui la Rivista si apre all'accoglienza in vista di un possibile futuro approfondimento.

- Jean-Marie Schaeffer

Théorie des signaux coûteux, esthétique et art

B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto**
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

L'AUTORE

Jean-Marie Schaeffer (1952), è uno studioso francese specializzato in estetica e teoria letteraria. *Directeur de recherche* al CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) e direttore del CRAL (Centre de recherches sur les arts et le langage), ha scritto: *L'art de l'âge moderne. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIIIe siècle à nos jours*, Paris, Gallimard, 1992; tr. it., *L'arte dell'età moderna. Estetica e filosofia dell'arte dal XVIII secolo ad oggi*, Bologna, Il Mulino, 1996; *Les Célibataires de l'art. Pour une esthétique sans mythes*, Paris, Gallimard, 1996; *Adieu à l'esthétique*, Paris, Presse Universitaires de France, 2000; tr. it., *Addio all'estetica*, Palermo, Sellerio, 2002. Altri suoi libri tradotti in Italiano sono *Che cos'è un genere letterario?* (Parma 1992) e *L'immagine precaria. Sul dispositivo fotografico* (Roma 2006). Il suo ultimo libro, *La fin de l'exception humaine*, è stato pubblicato nel 2007.

Jean-Marie Schaeffer

THÉORIE DES SIGNAUX COÛTEUX, ESTHÉTIQUE ET ART

Il existe une famille d'oiseaux, vivant notamment en Australie et en Nouvelle-Guinée connus en français sous la dénomination d'oiseaux-berceaux ou d'oiseaux-jardiniers et en anglais sous le nom de *bowerbirds*. Ils appartiennent à la famille des Ptilonorhynchidés, qui fait partie du sous-ordre des Oscines (oiseaux chanteurs) qui lui-même fait partie de l'ordre des Passériformes. Il en existe, selon les classifications entre 18 et 20 espèces. Si je vous en parle c'est à cause de ceci qui fait leur réputation : les mâles construisent des architectures complexes et très décorées. L'architecture est à base de rameaux d'arbustes, la décoration tirant profit de multiples objets prélevés dans l'environnement et recyclés : fleurs, plumes, rubans, capuchons de bouteilles, morceaux de verre cassé ou de vaisselle, ustensiles en plastique volés par exemple dans des campings voisins, etc. Souvent l'intérieur du berceau est « peint » avec une mixture de baies, d'écorce, de charbon, de salive et de terre. Ce berceau joue un rôle central dans la vie amoureuse des oiseaux berceaux, à tel point que les mâles passent une grande partie de l'année à construire, perfectionner et réparer leurs berceaux, notamment en remplaçant les fleurs fanées etc. Ainsi l'oiseau-berceau satiné d'Australie commence la construction au début mai alors que la saison des amours ne débute qu'en automne vers les mois d'octobre et novembre.

Quelle est donc la fonction du berceau ? Celui-ci est en fait un élément central du comportement de séduction du mâle et il joue un rôle tout aussi important dans le choix que la femelle va opérer parmi ses amoureux. En fait la fonction du berceau est triple. D'abord en tant qu'œuvre architecturale et décorative, il attire l'attention des femelles qui l'inspectent minutieusement. En deuxième lieu, dès lors que l'œuvre architecturale a convaincu la femelle que l'architecte en question valait la peine qu'elle s'y intéresse de plus près, il fonctionne comme une salle de spectacle. En effet, la femelle vient se placer à l'intérieur du berceau et regarde l'architecte, donc le mâle, exécuter ce qui est la phase cruciale de son opération de séduction et qui consiste dans une danse de séduction couplée à un spectacle sonore. Durant la danse le mâle émet des sons très différenciés dont une partie sont mimétiques (ils imitent d'autres oiseaux) et d'autres automimétiques (ils imitent leurs propres cris de menace). Une fois la parade finie, le mâle essaie bien entendu de s'accoupler avec la femelle sans trop lui demander son avis. C'est ici qu'apparaît une troisième fonction du berceau, fonction qui a été notée par le grand spécialiste de la question qu'est Gerald

Borgia¹ : « *Bowers likely originated as devices to protect females from forced copulation by courting males. For females to benefit from mate choice they must be able to visit and observe courtship by different males and reject those who are unsuitable. Female bowerbirds are susceptible to forced copulation when on the ground. The different bower types require the male to move around a barrier to copulate with the female and this allows disinterested females the opportunity to safely escape the display court* ». L'architecture du berceau assure donc que les femelles peuvent choisir le mâle qui leur convient. Mais comment choisissent-elles : Qu'est-ce qui leur importe davantage : l'architecture, la décoration, la danse et les imitations vocales ou tout cela ensemble ? Voici la réponse de Borgia : « *Bower quality, numbers of preferred decorations, and vocal/dancing elements all contribute to male mating success* ». L'étude de Borgia montre que les critères varient selon les populations c'est-à-dire que les préférences des femelles sélectionnent des traits différents. Par ailleurs: « *Females having previously mated with high quality males show reduced mate searching and typically return to mate with these males in successive years* ». En somme la femelle développe au long de sa "life-history" pour reprendre une expression de Tim Ingold des préférences stables pour certaines caractéristiques architecturales et décoratives ainsi que pour certaines prestations rituelles.

Tout le monde aura évidemment compris depuis longtemps où je veux en venir. En fait en parlant d'architecture, de décoration, de chant, d'observation et de choix de préférences j'ai déjà vendu la mèche : ce que je veux vous suggérer c'est qu'en fait ce que je vous ai décrit a quelque chose à voir avec ce que chez les humains nous appelons la création artistique et la relation esthétique – création plastique et chorégraphique du côté du mâle attention et appréciation esthétiques du côté de la femelle.

Voilà qui, j'en suis sûr, ne peut manquer de provoquer une multitude d'objections. Sans même parler des objections de principe face à ce qui pourrait apparaître comme une variante de réductionnisme biologique qui méconnaîtrait l'irréductibilité des faits culturels humains aux comportements qu'on observe chez d'autres êtres vivants, des objections de fait semblent ruiner d'entrée de jeu le rapprochement en question. On connaît en effet parfaitement la fonction des berceaux : ils font partie des comportements qui relèvent de la sélection sexuelle. Or, les comportements artistiques et esthétiques des hommes ne relèvent pas, ou alors de manière très marginale de la sélection sexuelle. Est-ce que je ne fais pas accomplir une formidable régression à l'esthétique en laissant entendre que les faits de sélection sexuelle chez les animaux puissent nous être utiles pour comprendre quelque chose à la création artistique et à la relation esthétique chez les humains ?

Je n'entrerai pas ici dans une discussion de l'objection de principe qui repose sur tout un ensemble de présupposés tel la discontinuité entre les humains et les (autres) animaux ou encore la dichotomie nature/culture qui me paraissent éminemment problématiques, un ensemble de questions que Philippe Descola a analysé de façon tout à fait décisive. En revanche, il m'importe d'insister sur le fait que mon projet ne s'inscrit pas dans une perspective réductionniste, c'est-à-dire qu'en m'intéressant à la question des relations entre les architectures des oiseaux à berceau je ne veux pas défendre l'hypothèse que les

1 G. Borgia/J. Allibert/C. Uy, *Sexual Selection drives rapid divergence in bowerbird display traits*, «Evolution», 54, (1) 2000, pp. 273-278.

pratiques artistiques et esthétiques sont au service de la sélection sexuelle. Mon approche se veut structurelle et non pas fonctionnelle. Le réductionnisme consisterait à soutenir que les comportements de sélection sexuelle des oiseaux sont *fonctionnellement* équivalents aux créations artistiques et à l'attention esthétique des humains. Ce n'est bien entendu pas dans cette perspective que je veux m'engager : mon hypothèse concerne l'existence possible d'une *homologie de structure comportementale* et processuelle entre les deux séries de fait. Du même coup je ne pense pas la relation explicative en sens unique mais comme pouvant aller dans les deux sens : mon pari méthodologique est que les deux séries de faits peuvent s'éclairer l'un l'autre et qu'en nous interrogeant sur l'homologie structurale nous pouvons en apprendre plus à la fois sur ce qui se passe chez les oiseaux à berceau lors des comportements relevant de la sélection sexuelle et sur ce qui se passe chez les humains dans le champ des faits artistiques et esthétiques.

Concrètement, ce qui est en jeu ici ce n'est pas l'idée que la relation d'appréciation dans laquelle les femelles s'engagent par rapport au chant des mâles relève de la fonction esthétique, où que l'art remplit une fonction de sélection sexuelle ou une fonction du même type, mais uniquement que la structure de la production poétique ou actantielle et de l'activité attentionnelle à travers laquelle se réalise la sélection sexuelle chez les oiseaux est homologue de la structure de la production artistique et de la relation esthétique chez les humains. J'insiste sur ce point car il est crucial pour le type d'approche que j'aimerais mettre en œuvre : une homologie structurale ne plaide ni pour ni contre une équivalence fonctionnelle. Cela implique notamment que je m'engage aussi à distinguer chez les humains entre les faits artistiques et la relation esthétique et les fonctions que ces faits et cette relation sont susceptibles de remplir. C'est là une des leçons fondamentales à la fois de la biologie de l'évolution mais aussi, par exemple, de l'analyse structurale en anthropologie : une même structure peut être cooptée par des fonctions différentes, voire si on adopte une perspective phylogénétique, une structure donnée peut être cooptée au fil de l'évolution pour des fonctions différentes, de même qu'à l'inverse une fonction peut être réalisée par des structures différentes. À mes yeux, une des formes que revêt le réductionnisme dans le champ de l'approche dite « naturaliste » des faits de culture résulte selon les cas, soit de l'identification pure et simple entre homologie structurale et équivalence fonctionnelle, soit de l'hypothèse erronée qu'il y a une relation de « un à un » entre structure et fonction.

Mais en quel sens peut-on réellement parler d'homologie structurale entre nos deux séries de faits ? N'est-ce pas simplement mettre un terme savant sur de vagues analogies et charrier du même coup subrepticement une anthropomorphisation ? Je pense que non. Pour le montrer il faut d'abord décrire de manière plus fine ce qui se passe chez les oiseaux à berceau en confrontant ses activités aux traits prégnants de la constellation artistique et esthétique humaine. Pour le dire autrement : si un homme construisait le type d'architecture que construit l'oiseau à berceau et si ce type produisait de la part des autres humains le même type de comportement que celui que le berceau produit chez les femelles, nous dirions que nous sommes face à une œuvre d'art qui donne lieu à une réception esthétique ?

Je vais commencer par dégager ce qui me semblent être les points saillants de ce qui se passe du côté du mâle. En quel sens peut-on défendre l'hypothèse d'une homologie structurale avec les pratiques artistiques humaines ? Une première réponse est de dire que dans les deux cas nous avons à faire à des types d'activité, d'extériorisations, qui mettent en

œuvre les mêmes ressources mentales et les mêmes types d'extériorisation exosomatique que les activités humaines homologues. Ainsi la construction du berceau met en œuvre le même type de ressources mentales que l'activité artefactuelle humaine : existence d'un modèle intérieur, capacité de traduire ce modèle en réalité tridimensionnelle extérieure, activité de planification, segmentation du script d'action en sous-routines – construction et décoration –, décisions préférentielles face à des solutions alternatives, capacité d'une évaluation synthétique de l'ensemble etc. Quant à la parade elle-même, elle met en œuvre les mêmes ressources et le même type d'utilisation des capacités et du répertoire comportementaux que la danse et le chant chez les humains : il s'agit de mouvements corporels réglés formant des séquences organisées, modulées en partie selon les réactions du partenaire, ou, dans le cas de la parade sonore, de sons rythmés, formant là encore des séquences non aléatoires etc.

On peut certes discuter sans fin jusqu'où cette homologie s'étend : au-delà de l'homologie des ressources et des répertoires y a-t-il réellement une homologie de niveau de traitement : y-a-t-il intentionnalité ou non dans le cas de l'oiseau, la mise en œuvre de ces ressources est-elle « consciente » etc. Questions, qui je l'avoue sont très difficiles et peut-être indécidables dans la mesure où la réponse qu'on leur donne dépend au moins autant de la définition qu'on donne des termes d'intentionnalité et de conscience que des faits – les processus et répertoires mentaux – concernés. Par exemple si on distingue entre **conscience** d'accès (l'intentionnalité comme aboutness), c'est-à-dire, pour reprendre la définition de Joëlle Proust : « la capacité de d'utiliser des représentations dans un comportement –qui peut être communicationnel ou physique : observer l'environnement pour en extraire une information, choisir l'action adaptée, communiquer avec d'autres sur un changement donné », l'oiseau mâle qui construit son berceau ou accomplit sa parade dispose de cette conscience. Est-ce que l'oiseau dispose d'une conscience phénoménale, c'est-à-dire est-ce qu'il éprouve son environnement sous forme de qualités formant une expérience distinctive combinant proprioception, vision, audition, odorat en une totalité unifiée dont-il a l'expérience. En l'état la question est débattue, mais qu'il en soit l'hypothèse d'homologie des processus et répertoires n'exige pas qu'il y ait une homologie dans les niveaux de traitement. Il se pourrait que ce soit uniquement chez l'être humain que ces processus et répertoires accèdent à la conscience phénoménale parce que seul l'être humain dispose d'une conscience phénoménale : cela ne les empêcherait pas d'être en tant que tels distincts et indépendants de cette conscience phénoménale, même si on peut admettre que l'accès ou non à ce niveau de traitement peut par *feedback* en enrichir considérablement leur mise en œuvre. Donc, cette objection ne me paraît pas décisive.

Mais une autre objection est plus importante : l'homologie relie-t-elle réellement les comportements de l'oiseau et l'activité *artistique* humaine. N'intervient-elle pas sur un niveau plus générique, celui de la simple extériorisation artefactuelle et gestuelle-sonore ? C'est-à-dire s'il y a homologie n'est-elle pas simplement entre les répertoires comportementaux de l'oiseau et des productions artefactuelles banales plutôt qu'artistiques ? Ne commet-on pas une erreur de catégorisation en cherchant l'homologue humain dans les pratiques *artistiques* plutôt qu'au niveau des simples extériorisations artefactuelles et gestuelles-sonores ? De même au niveau de l'activité réceptive : est-ce que l'homologie n'est pas simplement générique c'est-à-dire est-ce qu'elle ne concerne pas tout simplement

l'attention perceptive comme telle ? Pourquoi jouerait-elle avec l'attention orientée esthétiquement ?

Pour répondre à ce problème il faut pousser l'analyse plus loin. En effet, il ne suffit pas de se borner à l'analyse des répertoires mentaux et comportementaux. Car en réalité l'enjeu est ce qui se passe entre le mâle et la femelle, autrement dit ce qui s'échange entre eux. Pour le dire autrement : les homologues processuelles sont des éléments d'une homologie plus profonde qui concerne leur statut : dans les deux cas – oiseau mâle et pratique artistique humaine, oiseau femelle et attention esthétique – nous avons à faire à la production ou à la réception de faits marqués et qui ont une fonction de signal. C'est sur ces deux niveaux où se joue la véritable homologie.

Partons du mâle et de la parade. D'abord il s'agit de faits marqués en ce que la parade est temporellement marquée comme séquence ritualisée suivant un scénario structuré : le temps de la parade n'est pas le temps des interactions communes, c'est même un temps où les interactions communes sont suspendues. La construction elle aussi est marquée : pour s'en rendre compte il suffit de la comparer avec le nid que construit la femelle qui lui est une construction non marquée. En deuxième lieu la construction comme les extériorisations actantielles, tout en se servant du répertoire d'activités dont dispose l'oiseau pour ses comportements non marqués, sont découplés de la fonction non marquée de ces mêmes comportements : le berceau ne sert pas à élever des petits, les gestes et cris ne sont pas des extériorisations motivés par le contexte réel dans lequel se trouve le mâle. Donc, les comportements et répertoires cooptés par le rituel de parade changent de statut par rapport à leurs instanciations en dehors de ce rituel. Pour comprendre de quoi il s'agit, il suffit de comparer le berceau du mâle avec le nid que construit la femelle ou la parade du mâle avec les mises en œuvres hors parade des registres comportementaux ou vocaux. Le nid que construit la femelle pour élever ses petits peut être considéré comme étant homologue par exemple des abris que construisent les humains, c'est-à-dire qu'il relève d'une homologie qui se situe sur le niveau de la simple extériorisation artefactuelle. Le berceau en revanche ne fonctionne pas comme une structure à usage transitif mais comme **élément d'un display d'une exhibition** : à travers le berceau et ses décorations le mâle signale sa valeur. De même les mouvements et les vocalises de la parade ne sont pas de simples instanciations des répertoires comportementaux du mâle. Ce sont des extériorisations marquées et ce marquage les distingue catégoriellement des mouvements et vocalises identiques en termes morphologiques mais extériorisés hors du contexte de la parade. Emis en contexte normal leur fonctionnement est transitif : se déplacer, menacer, s'enfuir, agresser etc. c'est-à-dire qu'elles s'éteignent une fois le but visé atteint. Dans le contexte de la parade, les mêmes mouvements et vocalises fonctionnent en revanche comme une signalisation : ils sont intégrés dans une séquence qui obéit à une logique de structuration interne et ne constitue pas une série ouverte de réponses à des stimuli externes. Elle est endogène (non provoquée par les sources externes canoniques qui en général induisent ce type de comportement) et autotéléologique (elle est produite pour être produite et non pas pour transmettre un signal pragmatique spécifique). Mais cela ne suffit pas encore, puisqu'en contexte non ritualisé les animaux échangent aussi des signaux. Ce qui est spécifique au contexte de parade est triple : a) des comportements et des résultats d'actions n'ayant pas une fonction native de signaux sont utilisés comme signaux : c'est le cas du répertoire des mouvements et c'est

le cas du résultat de l'activité constructive, le berceau, qui n'est pas une structure d'usage (ou seulement marginalement), mais un signal complexe et indirect de la valeur du mâle.

b) Des comportements signalétiques sont cooptés dans le cadre d'une métasignalisation autoréférentielle. Ainsi lorsque la mâle émet le signal de menace « Skraa » dans le cadre de sa parade, ce signal n'a pas de fonction transitive : il ne s'agit pas de menacer la femelle ni un adversaire ; il a un statut métasignalétique au sens où son émission signale la valeur de son émetteur. Donc l'ensemble de la parade ne fonctionne ni comme une simple construction artefactuelle ni comme une simple interaction par signaux mais dans le cadre d'une dynamique autoréférentielle : le berceau est référé à lui-même comme structure décorée qui matérialise la fitness du mâle, la danse et les cris sont des autoprésentations. Pour le dire autrement, dans le cadre de la parade les activités remontent tous d'un cran dans la hiérarchie des boucles de traitement mental et d'interaction avec l'individu récepteur : ce qui était artefact devient signal, ce qui était signal devient métasignal à composante autoréférentielle.

c) La signalisation est non économique, au sens où elle est par exemple très redondante, où les signaux émis sont découplés de leur fonction et fonctionnent en quelque sorte à vide, au sens aussi où, dans le cas de l'architecture, il y a une surabondance. Ce troisième point nous retiendra dans la deuxième moitié de cet exposé puisqu'il relève de la question des signaux coûteux.

Pour le moment je me bornerai à constater que sur ces trois points il y a une profonde homologie avec les activités artistiques humaines qui entretiennent le même type de relation avec les activités artefactuelles et plus généralement avec les comportements non marqués. Ainsi un artefact a tendance à devenir une œuvre d'art lorsqu'il opère comme un signal, ou comme un objet symbolique (c'est le cas de l'urinoir de Duchamp), et un signal devient une œuvre d'art lorsqu'il devient un métasignal à composante autoréférentielle (il suffit par exemple de penser à la fiction comparée au récit factuel, mais aussi à la poésie dont tout le monde s'accorde à reconnaître l'importance de la fonction autoréférentielle au niveau formel comme sémantique). Du même coup la signalisation va à l'encontre du processus d'économie des moyens et au contraire maximalise la surcharge poétique du côté de l'émetteur et la surcharge attentionnelle du côté du récepteur.

Allons voir maintenant ce qui se passe du côté de la femelle de l'oiseau berceau. Si l'hypothèse que je propose tient la route il y aurait du côté de son comportement une homologie structurale avec la relation esthétique conçue comme mode d'attention spécifique régulé par la satisfaction intrinsèque à l'attention elle-même. Pour le dire autrement, l'hypothèse est que de même que l'homologie entre la construction et la parade du mâle d'un côté, les activités artistiques humaines se situe au niveau du caractère marqué des activités en question par rapport à des activités et comportements non marqués, de même l'activité d'attention appréciative de la femelle constitue un comportement marqué à la fois au niveau de l'investissement attentionnel et au niveau de l'investissement affectif, au même titre que l'est la relation esthétique chez les humains.

La première chose qu'on peut noter est que le temps de l'attention appréciative de la femelle est un temps ritualisé se déroulant dans un lieu spécifique ayant en même temps une fonction de signal et que le mâle met à sa disposition de la femelle, à savoir le berceau. Le temps de l'attention appréciative est ritualisé parce qu'il est séquentiellement organisé en quatre phases : inspection visuelle du berceau, installation dans le berceau et « contemplation

» de la parade du mâle, jugement appréciatif se traduisant éventuellement par un signal de consentement, enfin si le signal de consentement a été donné, l'acte d'accouplement qui signe le moment de sortie du temps et de l'espace ritualisé. Il faut noter que pour que le rituel puisse fonctionner il faut que la femelle, et ce sur le plan cognitif aussi bien que celui des réactions affectives, traite l'ensemble de la situation comme une situation non pas d'interaction directe mais d'un « display » adressé à elle. Il faut notamment qu'elle traite les signaux émis par le mâle comme des signaux autoréférentiels, c'est-à-dire dont la visée n'est autre que le fait même de leur émission et plus précisément les traits qualitatifs de cette émission. Ceci signifie notamment qu'elle doit être capable de traiter tous les stimuli pertinents, structure du berceau, décoration, couleurs, danse et vocalises du mâle, en neutralisant ses propres boucles réactionnelles courtes, c'est-à-dire les boucles dans lesquelles un stimulus est couplé à une réaction comportementale immédiate : elle ne doit pas traiter les baies comme des objets à picorer mais comme des objets à inspecter, elle ne doit pas traiter les signaux intenses du mâle comme des signaux transitifs et donc il faut qu'elle neutralise les réactions qui suivraient ces mêmes signaux émis en contexte non ritualisé, etc. De façon plus générale, elle doit être capable de découpler l'attention perceptive du contexte pragmatique réel et la maintenir en éveil à travers un processus d'autoreconduction endogène régulé par un verdict appréciatif qui traduit de sa part le degré d'attractivité des signaux traités, attractivité qui est reportée sur l'émetteur de ces signaux.

Mon hypothèse est donc que nous avons là une profonde homologie avec la relation esthétique, telle qu'on peut la décrire dans une vision de psychologie cognitive. En effet, toutes les conduites pertinentes en termes « esthétiques » sont des activités de discrimination, de discernement. Le premier trait distinctif de l'expérience esthétique résiderait ainsi dans le fait qu'il s'agit d'une expérience cognitive, cet adjectif étant ici pris au sens large du terme, c'est-à-dire au sens où la cognition est coextensive à l'attention que nous portons au monde. Mais bien entendu, la fonction originaire et « canonique » de l'attention ne réside pas dans son usage esthétique : sa fonction essentielle est de nous permettre de nous orienter dans l'environnement physique et humain dans lequel nous vivons. Donc, si l'activité attentionnelle est une condition nécessaire pour qu'il puisse y avoir une conduite esthétique, elle ne saurait en être la condition suffisante. La deuxième condition pour qu'on puisse parler d'une relation esthétique me semble être la suivante : pour qu'une attention cognitive relève d'une conduite esthétique, il faut qu'elle soit réglée par la satisfaction prise à l'activité attentionnelle elle-même. Bref, pour qu'on puisse parler d'une conduite esthétique, il faut que le (dé)plaisir soit le régulateur de l'activité de discernement et il faut que la source de la (dis)satisfaction soit cette même activité de discernement. La relation esthétique possède donc bien une double spécificité : elle correspond à une activation endogène (donc non contrainte par des stimuli qui exigent une réponse cognitive pour des raisons d'ordre pragmatique) et autotélique (donc non finalisée par une boucle réactionnelle liant les stimuli à une réponse intramondaine) de l'attention. Ceci signifie que pour pouvoir rendre compte de la phylogénèse de la relation esthétique il faudrait d'abord comprendre quand et comment est apparue cette capacité d'activation endogène et autotélique de l'attention. Il faudrait ensuite pouvoir comprendre comment l'investissement affectif en termes d'attitudes d'attraction et de répulsion à l'égard des stimuli causant l'activité

attentionnelle peut se déporter des objets représentés vers l'activité représentationnelle elle-même. Il faut bien voir que cette capacité doit aussi déjà exister chez la femelle de l'oiseau berceau puisqu'elle doit découpler le plaisir ou le déplaisir éventuel des baies par exemple comme nourriture du plaisir-déplaisir de leur mode opératoire comme stimuli visuels colorés. Inutile de dire qu'on est loin actuellement de pouvoir répondre à ces questions. Il n'empêche que si on met ensemble les deux séries de faits – la liaison structurelle entre les centres de traitement de l'information et les centres affectifs d'un côté, l'existence d'une capacité d'activation endogène et autotélique de l'attention de l'autre – on retrouve les deux caractéristiques centrales de la conduite esthétique telle qu'on peut la dégager à partir de l'observation de situations réelles et de multiples témoignages provenant de cultures diverses, tout autant que le noyau de la relation appréciative que la femelle adopte à l'égard de la parade du mâle et de son berceau.

Une dernière remarque à propos de cette comparaison afin de bien faire comprendre la nécessité de distinguer entre homologie structurelle et identité fonctionnelle. La dernière étape du rituel d'accouplement des oiseaux-berceaux, c'est-à-dire le fait que la femelle reporte l'attractivité des signaux qu'elle traite sur l'émetteur de ces signaux et par conséquent s'accouple avec lui, ne fait pas partie de l'homologie structurale mais est la trace de la fonction spécifique que réalise la structure homologue à l'attention esthétique dans le cas des oiseaux-berceaux, à savoir la fonction de sélection sexuelle. Il est important de noter que cette dissociation est aussi possible du côté humain de l'homologie c'est-à-dire du côté de l'activité artistique et de l'attention esthétique. Pour des raisons historiques l'esthétique philosophique a tendance à amalgamer ces deux dimensions c'est-à-dire à confondre l'analyse des processus de la création artistique et de l'attention esthétique avec une analyse fonctionnelle. D'où l'idée selon laquelle la création artistique ne pourrait avoir qu'une seule fonction, qui serait la fonction esthétique. Mon hypothèse est que la création artistique peut s'insérer dans les contextes fonctionnels les plus divers et donc que ce qui fait par exemple l'unité anthropologique des pratiques artistiques humaines ce n'est pas une fonction unique – parce qu'une telle unicité de fonction n'existe pas – mais l'identité d'un ensemble de structures processuelles. De même je ne pense pas que la relation esthétique soit une fonction : elle constitue une certaine dynamique attentionnelle régulée par l'indice de satisfaction inhérent à cette activité, mais cette relation peut remplir des fonctions diverses dans des séquences comportementales dont elle peut fort bien n'être qu'un ingrédient instrumentalité comme c'est le cas dans les rites, dans la publicité, dans la propagande etc.

Il faut cependant essayer d'aller plus loin dans notre analyse. Pour cela il faut s'intéresser de plus près au statut de signal des processus et artefacts en question. C'est ici qu'il me faut introduire la deuxième expression de mon titre, à savoir la notion de signaux coûteux (*costly signals*) ou de signalisation honnête (*honest signaling*) . Il me semble que cette théorie peut nous livrer quelques éléments supplémentaires pour une description voire une explication des faits artistiques et esthétiques qui à la fois peut tirer profit des homologies structurales entre ces comportements et la sélection sexuelle, là encore à condition qu'on découple la question de la fonctionnalité de celle de l'homologie structurale.

En biologie de l'évolution, la théorie de la signalisation coûteuse est née pour rendre

compte des situations de connaissance incomplète, c'est-à-dire à des situations d'interaction communicationnelle portant sur des attributs qu'il est difficile ou coûteux de percevoir directement et qui varient en qualité, intensité ou degré entre les sujets qui signalent (qui peuvent être des groupes). Elle fait partie intégrante d'une théorie plus complexe qui est la théorie de la signalisation honnête et qui essaie d'expliquer comment des individus qualitativement différents en termes de fitness et ayant des intérêts en partie concurrentiels peuvent néanmoins tirer un bénéfice mutuel du fait de signaler honnêtement leurs différences de qualité. C'est le cas notamment de la fitness génétique, ce qui explique pourquoi la théorie de la signalisation coûteuse s'est intéressée très fortement à la question de la sélection sexuelle. Le problème plus spécifique des signaux coûteux s'y manifeste à travers le fait que la sélection sexuelle sélectionne positivement la production de signaux handicapants, telle la queue du paon, ce qui semble contraire à toute logique. Les berceaux et l'interaction rituelle décrite relèvent du même ordre : là encore, comme dans le cas de la queue du paon il s'agit de trouver une explication fonctionnelle à ce qui en termes de sélection naturelle paraît relever d'investissements difficilement explicables parce que handicapants pour la survie. La théorie des signaux coûteux prétend précisément expliquer ce fait. L'idée centrale de la théorie des signaux coûteux est que le coût ou le bénéfice (pour celui qui signale) de ce type de signal dépend des qualités réelles de l'émetteur (plus ces qualités sont grandes moins le signal est coûteux pour lui), autrement dit qu'un signal coûteux est un signal qu'on ne peut pas simuler : si on est capable de le produire c'est qu'on possède effectivement les qualités qu'il signale car ce sont précisément ces qualités qui rendent possible sa production. En cela la situation est très différente de celle des signaux non coûteux qui sont facilement simulables : il m'est facile de dire « je suis le plus fort », alors qu'en réalité, comme vous pouvez le constater, je suis un maigrichon sans muscles ; mais lorsque ce qui vaut comme signal pour transmettre ce message est la mise en œuvre même de cette force (par exemple dans un combat rituel) je ne peux plus tricher, puisque la qualité du signal est l'expression directe de la qualité qu'il signale.

La théorie des signaux coûteux est utilisée comme principe explicatif des comportements les plus divers, dans les espèces les plus diverses. Elle a l'avantage de pouvoir relier ensemble les découvertes de disciplines très diverses qui vont de la biologie de l'évolution jusqu'à l'anthropologie des religions en passant par l'anthropologie économique et la théorie des dépenses somptuaires. Cette approche a donc d'entrée de jeu un intérêt évident : elle permet de situer l'art et les conduites esthétiques dans le cadre plus large des autres faits sociaux auxquels ils sont associés dans la plupart des sociétés, telles la religion, le rituel etc. C'est par exemple ce que font Rebecca Bliege Bird et Eric Alden Smith². D'après les deux auteurs la théorie de la signalisation coûteuse permet de mettre en relations les conceptions de l'anthropologie sociale qui insiste sur les relations intangibles, les représentations et auto-représentations symboliques, la question de statut symbolique etc, et les approches en termes d'individus égoïstes mais socialement immergés (*embedded*).

En prêtant attention au problème du maintien de crédibilité lorsque des individus

2 R. Bliege Bird/E. Alden Smith, *Signaling Theory, Strategic Interaction and Symbolic Capital*, «Current Anthropology», 2005, vol. 46, n. 2, p. 221-248.

doivent prendre des décisions interdépendantes (concernant des conjoints, alliances, conflits, relations de confiance etc.) en situation d'information incomplète, la théorie de la signalisation nous donne une nouvelle interprétation d'activités symboliques telles l'élaboration esthétique, les rites d'initiation, les limites ethniques, les festivités cérémoniales, la circulation des richesses, la consommation ostentatoire, l'architecture monumentale, l'engagement religieux et l'approvisionnement altruiste de biens collectifs³.

Le problème est que lorsqu'ils appliquent cette théorie dans le domaine de l'art ils le font en posant une identité fonctionnelle entre l'art et la signalisation coûteuse à fonction de sélection sexuelle plutôt que de s'intéresser à la question de l'homologie structurale. Du même coup ils interprètent l'activité artistique dans une perspective de lutte concurrentielle et de pouvoir, l'inscrivant *de facto* dans la succession de la théorie de la classe des loisirs de Veblen, de la théorie du don de Mauss et de la théorie du capital symbolique de Bourdieu. Je ne veux pas dire que cette façon de voir n'est pas intéressante pour étudier certaines fonctions de la création artistique, loin de là. En revanche je suis convaincu qu'elle ne nous permet pas de rendre compte ni de la création artistique *in se* ni de la relation esthétique *in se* mais simplement d'une de leurs fonctions possibles.

Le premier problème qui se pose concerne la question de l'émetteur des signaux, ou plutôt la question de la relation entre le producteur de l'objet qui va fonctionner comme signal coûteux et l'émetteur de ce signal. A priori on pourrait penser que les deux doivent coïncider puisqu'un signal coûteux doit ne pas pouvoir être simulé donc doit être en tant que signal *produit* une expression directe des qualités qu'il signale. Or, un des exemples artistiques de signal coûteux interprété dans le cadre d'un calcul de bénéfice-prix individuel donné par les auteurs est un exemple où les deux, le producteur de l'objet et l'émetteur du signal ne coïncident pas. Il s'agit des chefs des tribus indiennes de la côte nord-ouest, dont une des sources de prestige réside dans le mécénat qu'ils exercent sur artisans qu'ils attirent et qui produisent des objets de luxe et des objets de cérémonial pour eux. Bliege Bird et Smith proposent l'hypothèse selon laquelle l'exhibition ostentatoire des richesses, y compris des objets de luxe, fonctionne comme un signal coûteux susceptible d'augmenter le prestige du chef. Dans cette situation l'artisan, celui qui crée une partie au moins des signaux coûteux dont se sert le chef n'est pas lui-même conçu comme un émetteur de signaux coûteux : il est le producteur des objets et un des récepteurs des signaux. Une telle non-coïncidence entre producteur et émetteur du signal est sans conteste une situation très répandue : dans le domaine des arts plastiques, les conditions sociales dans lesquelles le producteur du signal, ou du moins le producteur de l'objet qui va servir de signal, n'est pas l'émetteur de ce signal, sont légion. L'émetteur est celui qui exhibe le signal : or ce n'est pas nécessairement le producteur de l'objet : ici c'est le chef de tribu, mais cela peut aussi être le commanditaire, le mécène, l'institution religieuse ou étatique, le collectionneur etc. secrètes Il faut donc distinguer entre la production de ce qui va servir de signal et l'émission du signal. Le problème du point de vue d'une interprétation de la théorie des signaux coûteux en termes stricts, c.-à-d. comme expression de qualités réelles, c'est que c'est bien l'artisan qui produit les objets, donc c'est lui qui investit son talent etc. dans cette

3 Ivi, p. 222.

production, et celle-ci devrait être le signe coûteux de ses propres qualités et aptitudes, plutôt que de celles du chef. Ou est-ce qu'au niveau de la production il ne s'agit pas d'un signal coûteux ? Si tel est le cas, on ne voit plus en quoi le lien entre le coût effectif pour produire le signal et sa valeur pourrait être autre qu'aléatoire. Par ailleurs, si on se place au niveau des émetteurs réels du signal, par exemple le chef de tribu, le fait que le signal soit ce qu'il est, c'est-à-dire qu'il ait les propriétés artefactuelles qu'il a et qui définissent son identité artistique, ne semble pas être une condition nécessaire de son statut de signal coûteux : pour le chef, n'importe quel autre objet difficile à acquérir, cher ou rare, devrait faire tout aussi bien l'affaire, car en tant que signal de prestige pour l'émetteur non-producteur ce n'est pas son identité artefactuelle, génétique si l'on veut, qui importe, mais le coût supposé du fait de l'avoir en sa possession et de pouvoir l'exhiber. Autrement dit, si on aborde la question du statut de l'oeuvre d'art comme signal coûteux en termes de prestige ou d'intimidation comme le font les deux auteurs, alors la théorie ne nous apprend rien de spécifique sur les oeuvres d'art, puisque ce qui compte ce ne sont pas les qualités réelles dont l'oeuvre est l'expression, mais les qualités réelles dont le fait de disposer de l'oeuvre et de pouvoir l'exposer sont la traduction. Autrement dit, formulée ainsi, la définition de l'art en termes de signaux coûteux ne prend pas en compte ni ses qualités artefactuelles, ni son éventuel contenu sémantique (ou symbolique) ni son efficacité propre. Le dernier point est d'autant plus absurde que la théorie des signaux coûteux se veut précisément une théorie de l'efficacité communicationnelle.

Le problème n'est pas moindre du côté de la réception. Bliege Bird et Smith en limitant leurs exemples aux arts décoratifs et à l'architecture monumentale, se simplifient la tâche car il s'agit de pratiques pour lesquelles la fonction de *display* est effectivement centrale ce qui semble permettre une lecture en termes d'intimidation et de reconnaissance de prestige etc. Mais là encore, on voit bien que la question des relations entre le caractère coûteux du signal communiqué et la valeur de celui qui l'émet est loin d'être évidente dès lors que cet émetteur n'est pas celui qui produit le signal. Et puis, qu'en est-il des pratiques artistiques qui tels l'art littéraire ou la peinture figurative produisent des représentations à contenu sémantique et pour lesquels c'est l'attention accordée à ces contenus qui est au centre, la fonction de *display* étant soit absente soit secondaire. On semble bien avoir ici une production de signaux coûteux en termes d'investissement créateur et cognitif, mais il paraît évident que pour le récepteur ces objets ne fonctionnent pas primordialement comme *displays* de la fitness de ses producteurs mais comme des véhicules de signification sémantique et de satisfaction formelle.

De façon plus générale, dans la théorie biologique des signaux coûteux le signal est dit être coûteux pour son émetteur (par exemple le mâle de l'oiseau de berceau), mais à ma connaissance personne ne s'est réellement interrogé sur le coût du traitement réceptif de ce signal (dans ce cas le coût pour la femelle). Autrement dit, l'activité de la femelle n'a été prise en compte qu'au niveau de son activité sélective, et non pas au niveau de l'activité qui débouche sur cette prise de décision et qui est, nous l'avons vu, une activité attentionnelle. Or, si la relation esthétique doit pouvoir être comprise elle aussi comme relevant d'un processus de signalisation coûteuse, il faut évidemment s'interroger en quoi la réception d'un signal peut être coûteuse. En fait, lorsqu'on réfléchit sur l'activité de la femelle durant la parade, on note que de même que le mâle produit un signal coûteux

parce que les activités de construction et de communication dans lesquelles il s'engage ne sauraient être justifiées au nom du principe d'économie des énergies, la femelle s'engage manifestement dans un processus de surinvestissement cognitif (attentionnel) et affectif par rapport à l'attention qu'elle accorderait à des stimuli du même type en dehors du rituel de la parade. J'ai indiqué que pour que le rituel puisse fonctionner il faut que la femelle, et ce sur le plan cognitif aussi bien que celui des réactions affectives, traite l'ensemble de la situation comme une situation non pas d'interaction directe mais d'un « display » adressé à elle. Il faut donc qu'elle traite les signaux comme des signaux coûteux, et plus précisément comme des signaux autoréférentiels, c'est-à-dire des signaux dont la visée n'est autre que le fait même de leur émission ou plutôt les traits qualitatifs de cette émission. Elle doit donc être capable de traiter tous les stimuli pertinents, structure du berceau, décoration, couleurs, danse et vocalises du mâle, en neutralisant ce qu'on appelle ses propres boucles réactionnelles courtes, c'est-à-dire les boucles dans lesquelles un stimulus est couplé à une réaction comportementale immédiate : elle ne doit pas traiter les baies comme des objets à picorer mais comme des objets à inspecter, elle ne doit pas traiter les signaux intenses du mâle comme des signaux transitifs et donc il faut qu'elle neutralise les réactions qui suivraient ces mêmes signaux émis en contexte non ritualisé, etc. C'est cette neutralisation des boucles réactionnelles courtes et leur remplacement par des boucles de traitement cognitif autoreconducteur qui fait de son activité attentionnelle une activité de traitement de signal coûteux caractérisée par une surcharge attentionnelle (*attentional overload*).

En conclusion de cette discussion, il me semble qu'on peut dire que le problème majeur de la tentative de transposer la théorie biologique des signaux coûteux dans le champ de la question artistique et esthétique est dû au fait qu'au lieu de situer la parenté au niveau d'une homologie structurale (mode de production et de réception des signaux) on a essayé de la situer au niveau de l'analogie fonctionnelle, ce qui oblige à chercher un équivalent social à la fonction biologique de la sélection sexuelle, donc à s'engager peu ou prou dans une démarche réductionniste. Pour que la théorie puisse réellement être utilisable pour une meilleure compréhension des œuvres d'art et pour la relation esthétique, il convient de la détacher de cette interprétation fonctionnelle et de manière plus générale de la problématique des stratégies égoïstes en termes de théories des jeux. Je pense que la réduction fonctionnelle à des calculs égoïstes outre implique une conception très simplificatrice des raisons susceptibles d'amener un individu à émettre des signaux coûteux et une conception tout aussi appauvrie des raisons susceptibles d'amener un récepteur à accorder son attention à un tel signal coûteux. Au fond je pense que le défaut essentiel de ce genre de tentatives de transposition réside dans le fait qu'on méconnaît l'identité constitutivement sociale de l'être humain qui dans son cas, comme dans celui d'autres espèces sociales, rend inapplicable une interprétation de la théorie des signaux coûteux en termes de calculs égoïstes purement individuels.

Mais rien n'impose une telle interprétation. Si l'on s'en tient à l'idée d'une homologie structurelle portant sur le fait qu'un signal coûteux est un signal émis en situation d'information incertaine, qui prend le contre-pied du principe d'économie qui régule en général les activités humaines et qui est un signal honnête au sens où ce qu'il signale est la qualité même qui constitue la condition d'existence du signal en question, la

théorie peut avoir une réelle valeur heuristique, voire éventuellement descriptive pour rendre compte des faits artistiques et esthétiques. Elle permet notamment de comprendre pourquoi la production artistique et la relation esthétique est si souvent présente dans toutes les situations de communication risquée. C'est certes le cas lorsque les hommes veulent séduire, lorsqu'ils veulent en imposer à un rival, lorsqu'ils veulent montrer leur puissance ou au contraire leur soumission, mais il serait très réducteur de se concentrer sur ces situations agonistiques entre individus, ou en général d'autres signaux coûteux que ceux de nature artistique ou esthétique sont au centre. Le type de signaux coûteux d'ordre artistique et esthétique se rencontrent beaucoup plus massivement dans des situations de communication risquée où les humains que ce soit comme individus ou comme groupe ou communauté entrent en rapport avec une altérité, par exemple lorsqu'ils veulent entrer en rapport avec des esprits ou avec les ancêtres ou les morts, mais plus fondamentalement encore lorsqu'ils se trouvent face à l'énigme de leur propre identité existentielle à l'intérieur du monde social, naturel et cosmique, etc, bref, dans les innombrables interactions dans lesquelles il y va de notre *Gestimmtheit* comme individus ou comme groupes en tant que nous sommes pris dans un réseau interhumain et cosmique qui ne va jamais de soi et qui nous amène à nous interroger sur nous-mêmes. Dans de nombreuses communautés humaines, ces faits de signalisation coûteuse se sont cristallisés sous forme d'un certain nombre de productions typiques apparentées transculturellement : danses, ornements, sculptures, productions verbales, représentations picturales, etc. Autrement dit, en tant que résultats de la mise en oeuvre d'un certain nombre de manières de faire exercées selon des contraintes apparentées, ces productions de signaux coûteux se regroupent spontanément en familles identifiées chacune par une causalité génétique stable : elles résultent de modalités du faire humain qui mettent en oeuvre des scripts techniques dont la majorité des contraintes, qu'elles soient perceptives, gestuelles ou planificatrices, sont communes à l'ensemble des exemplifications d'une même famille.

J'aimerais pour finir essayer de montrer en quel sens la théorie de la signalisation coûteuse permet de rendre compte de certains traits récurrents des pratiques artistiques. Je partirai pour ce faire du cas de l'art de la narration artistique et plus particulièrement l'art de la narration fictionnelle. Je me bornerai à un seul aspect du modèle de la signalisation coûteuse, à savoir le fait qu'un signal coûteux implique un surcoût d'investissement par rapport à ce que coûterait une signalisation non-coûteuse et que ce surcoût ne peut pas être feint. Prenons des choses aussi banales, mais centrales de beaucoup de fictions que la création d'un suspense ou encore la rétention d'informations : qu'est-ce qui va arriver ? Comment cela s'est-il passé ? Dans les deux cas on a affaire à des processus qui permettent de créer un signal coûteux puisque celui qui nous communique l'information connaît en principe la fin de l'histoire et donc pourrait nous la dévoiler tout de suite. La rétention d'informations c'est-à-dire la non transmission de toutes les informations nécessaires pour comprendre les tenants et aboutissants du récit à un moment donné, moteur de la curiosité du lecteur, est encore plus répandue. Mais d'autres techniques ont le même effet, par exemple le descriptivisme, les digressions, etc. autant d'éléments qui retardent la narration et qui dans certains cas, infinitisent la fiction comme dans *Tristram Shandy* par exemple où plus le récit progresse et plus l'acte narratif est en retard par rapport à la matière à raconter parce que le narrateur prend plus de temps pour raconter un événement x que cet

événement x n'en prenait dans la réalité, en sorte que plus la narration se développe et plus elle prend du retard, donc plus elle s'éloigne de la fin du récit. Le perspectivisme, c'est-à-dire le développement de techniques permettant de briser la matière narrative en autant de visions perspectiviques créant des focalisations multiples, technique qui est sans doute la plus grande invention de toute l'histoire de la fiction à la troisième personne, a elle comme effet une diffraction de l'information qui au lieu de nous présenter les choses comme elles sont, nous les présentent comme elles apparaissent à des consciences individuelles qui ne les saisissent jamais que sous une aspectualité, une *Abschattung* donnée, en sorte que le lecteur soit doit lui-même reconstruire la réalité commune comme point de croisement des différentes perspectives, soit se trouve dans l'impossibilité de construire une vision intégrée. Parfois ce mouvement va jusqu'à une véritable dissolution narrative comme c'est le cas dans certains romans de Robbe-Grillet, je pense notamment à *Dans le Labyrinthe*, que Gérard Genette avait qualifié fort joliment de « vertige fixé » puisqu'en effet il n'y a plus à proprement de progression narrative mais une variation musicale de thèmes, la fin du roman étant comme le dit Genette une « reprise diminuendo » de l'exposition d'ouverture du thème.

Qu'il s'agisse bien ici d'un véritable signal coûteux et non pas de la simulation d'un tel signal se montre à travers le fait que toute tentative de réduire par exemple le roman de Robbe-Grillet à un signal non coûteux, c'est-à-dire de le réduire à sa supposée teneur informative, en le résumant comme on dit, ou encore en le désambiguïsant, revient en fait à la détruire. Pour en rester à *Dans le Labyrinthe* et plus précisément au commentaire de Genette, celui note à propos des tentatives de désambiguïsation tentées par le critique : « Restituer les nuances modales d'une histoire virtuelle considérée comme préexistante (ou sous-jacente) au récit actuel, cette entreprise (fort tentante, convenons-en, car elle satisfait une tendance naturelle, mais esthétiquement désastreuse à expliquer, c'est-à-dire le plus souvent à banaliser toutes choses) revient à peu près à remettre consciencieusement dans ses plis tout ce que Robbe-Grillet a non moins soigneusement déplié et étalé, ce qui suppose qu'on tienne pour nulle la seule réalité, la seule matière du roman : son texte. ». Cette impossibilité, dans le cas du roman de Robbe-Grillet, de remplacer le signal émis par un signal plus économique ou plus univoque, alors même que du point de vue de la raison communicationnelle instrumentale il peut apparaître comme non-économique ou non univoque, signifie aussi qu'il est impossible de le simuler en émettant un signal de remplacement, puisque ce signal ne lui serait pas équivalent. Ceci nous rend attentif à un autre caractère important de l'œuvre conçue comme signal coûteux : un signal coûteux est non détachable de sa formulation ou de sa mise en forme effective : celle-ci ne constitue pas son véhicule mais son incarnation. On peut formuler les choses encore autrement : le signal coûteux est un *token* sans *type*. En effet dans une signalisation fonctionnant selon la relation *token/type* les *tokens* sont interchangeable, alors que dans la signalisation coûteuse aucun *token* n'est interchangeable contre un autre puisque c'est précisément ses caractéristiques singulières irrépétables qui sont au centre de la signalisation. Cela vaut pour le berceau de l'oiseau à berceau comme pour n'importe quelle œuvre d'art. Une troisième manière de formuler la situation se propose : si le signal coûteux est non détachable de sa formulation c'est parce que, comme cela a été souligné d'innombrables fois à propos précisément des œuvres d'art, ce qu'il exprime n'existe pas en amont de son incarnation comme un message,

ou un schème qu'il lui suffirait de communiquer : l'enjeu principal de la communication du signal coûteux est l'existence même de ce signal au-delà de tout ce à quoi il peut par ailleurs référer. Comme le note Wittgenstein dans ses *Remarques mêlées* : « *Das Kunstwerk will nicht etwas anderes übertragen sondern sich selbst* ».

Il s'agit donc d'une signalisation réflexive, ou mieux autoréférentielle. J'avais déjà commencé à développer une réflexion dans cette direction au moment de l'étude des oiseaux de berceau en notant que l'homologie avec les œuvres d'art résidait dans le fait que la parade ne fonctionne ni comme une simple construction artefactuelle ni comme une simple interaction par signaux mais dans le cadre d'une dynamique autoréférentielle : le berceau est référé à lui-même comme structure décorée qui matérialise la *fitness* du mâle, la danse et les cris sont des autopréésentations. Dans le cadre de la parade les activités remontent tous d'un cran dans la hiérarchie des boucles de traitement mental : ce qui était artefact devient signal autoréférentiel, ce qui était signal devient métasignal. J'avais suggéré qu'une piste à suivre était l'hypothèse selon laquelle chez les humains un artefact devient une œuvre d'art lorsqu'il opère comme un signal autoréférentiel, et qu'un signal devient une œuvre d'art lorsqu'il devient un métasignal. Il me semble que la question souvent débattue notamment par Arthur Danto, mais aussi sous une autre forme par Nelson Goodman, de la possibilité que deux objets perceptuellement impossibles à distinguer puissent néanmoins l'un fonctionner comme une œuvre d'art et l'autre non, trouve une réponse partielle dans ce fonctionnement autoréférentiel du signal coûteux qui le condamne en quelque sorte à l'honnêteté puisqu'il ne peut signaler que ce qu'il est effectivement. Ce sont sans doute les théories dites formalistes qui ont le plus attiré l'attention sur les modalités techniques de ces faits d'autoréférentiation. Elles en ont parfois conclu, de façon abusive à mon avis que la dimension esthétique des œuvres relevait primordialement de leur structure formelle et que leur contenu relevait de leur dimension communicationnelle non esthétique. Mon hypothèse est que l'autoréférentiation concerne aussi le contenu représentationnel. Il va de soi par ailleurs que cette dynamique d'autoréférentiation n'est pas ce qui coupe les œuvres de la vie mais au contraire ce qui leur permet de s'y insérer puisque ce processus d'autoréférentiation est la condition de possibilité de l'activation de l'œuvre comme univers propre et que c'est en tant qu'univers propre qu'il entre en relation avec notre vie.

ABSTRACT

Il punto di partenza dell'articolo di Jean-Marie Schaeffer è la messa in rilievo di un'analogia tra la relazione estetica tra esseri umani e le abitudini dell'uccello-giardiniere, che corteggia la femmina sollecitando il suo apprezzamento attraverso la creazione di un nido vistoso e l'esecuzione di una sorta di parata, fatta di danze e canti, davanti ad esso. Schaeffer risponde alle obiezioni che vedono in questa analogia il rischio e i limiti di un riduzionismo radicale, affermando che il suo è un approccio unicamente descrittivo, che vede nelle due serie di fatti (la creazione e l'apprezzamento di un'opera d'arte e la selezione sessuale tra gli uccelli) un'omologia non funzionale, ma semplicemente strutturale. Per sviluppare la sua tesi l'autore utilizza inoltre la teoria, nata all'interno della biologia evolutiva, dei "segnali costosi": si tratta di quei segnali che, paragonati a produzioni totalmente utilitaristiche, comportano un'eccedenza di costo rispetto ai principi economici che regolano le attività quotidiane, e all'interno dei quali si possano far rientrare sia le pratiche artistiche sia il comportamento di alcuni animali.

A cura di Maria Teresa Pansera

*Il pensiero femminile è intessuto
di passioni, progetti,
saperi, conflitti,
responsabilità e speranze; è
pensato da donne che collocano
alla base delle proprie esperienze
pratiche e teoretiche la loro
identità di genere, interrogandosi
su una possibile specificità del
filosofare al femminile.*

- Francesca Borruso

Scrittura e vita. L'autobiografia di Janet Frame

- Laura Percoco

*Scrittura di passaggi. Mireille Calle-Gruber lettrice di Assia
Djebar*



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne**
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

Francesca Borruso

SCRITTURA E VITA L'autobiografia di Janet Frame

Janet Frame scrive la propria autobiografia tra il 1982 e il 1985 – in tre volumi¹ riuniti nella edizione italiana con il titolo *Un angelo alla mia tavola* – quando è ormai un'autrice nota e i suoi romanzi e racconti sono tradotti in molte lingue. A quasi 60 anni di età decide di ripercorrere la sua storia di vita, dall'infanzia all'età adulta, mossa dal desiderio che caratterizza gran parte dei racconti autobiografici, ossia ricostruire le immagini delle rappresentazioni sociali di sé, dei desideri inevasi, delle possibilità irrealizzate, delle conquiste interiori non sempre consapevoli. E lo fa in modo puntiglioso, accurato, analitico, da antropologa della propria interiorità che si intrattiene con questa per scoprirla e interrogarla².

Scrivere la propria storia di vita, forse per chiunque si cimenti in un simile progetto, significa possedere illuminanti capacità di cambiamento e di progettazione esistenziale, in special modo per le donne poiché la loro storia di vita è stata, ed è ancora, un continente sommerso, tabuizzato, scomodo³. La presa di coscienza di sé, che fa i conti con la frammentarietà della coscienza e con l'inesauribilità nel tempo di questo processo che è sempre *in itinere*, se si trasforma in narrazione diventa costruzione di infinite metafore⁴ dotate di illimitata produttività semiotica⁵. Questo processo di individuazione del sé

1 I titoli originali dei tre volumi sono: *To the Is-land* (1982); *An Angel at my table* (1984); *The Envoy from Mirror City* (1985).

2 Cfr. Ph. Lejeune, *Il patto autobiografico*, il Mulino, Bologna 1986.

3 «In ogni società la produzione del discorso è insieme controllata, selezionata, organizzata e distribuita tramite un certo numero di procedure che hanno la funzione di scongiurarne i poteri e i pericoli, di padroneggiarne l'evento aleatorio, di schivarne la pesante, temibile materialità. In una società come la nostra si conoscono, naturalmente, le procedure d'esclusione. La più evidente, ed anche la più familiare, è quella dell'interdetto. Si sa bene che non si ha il diritto di dir tutto, che non si può parlare di tutto, che chiunque, insomma, non può parlare di qualunque cosa», M. Foucault, *L'ordine del discorso. I meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, Einaudi, Torino 1972, pp. 9-10.

4 Cfr. D. Demetrio, *Raccontarsi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.

5 «Il pensiero che ha dischiuso una cellula della realtà, penetra, senza violenza del soggetto, nella cellula accanto. Dimostra di essere in rapporto con l'oggetto quando altri oggetti si cristallizzano intorno ad esso. Nella luce che dirige sul proprio oggetto, altri cominciano a scintillare», Th. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994, p. 93.

può segnare, e segna quasi sempre, una svolta decisiva nella costruzione dell'identità individuale, perché il passaggio dal silenzio⁶ ad una costruzione di senso che si situa nella storia consente, nella frammentazione dell'esperienza personale, di tessere la trama della propria identità⁷.

Janet Frame che nasce nel 1924 a Dunedin, un'isola del Sud in Nuova Zelanda, secondogenita dei cinque figli di un ferroviere e di una casalinga, sin da piccola mostra la sua passione per la scrittura: scrive poesie su tutto ciò che la circonda, sulla sabbia, sul cielo, sulle foglie, sull'arcobaleno. Da un indice delle sue poesie annotato su un taccuino leggiamo: «Il capitano Scott, Sabbia, Un desiderio, Il mio arcobaleno». Scrive poesie sostenuta dall'approvazione della madre, la quale vede rinascere in lei una sua antica passione intravista e perduta nella vita. La continuità di un "discorso" che lega madre e figlia e il vissuto di riscatto dalla frustrazione che la madre vive nel condividere la passione poetica della figlia, ci ricordano una dinamica di questo primordiale legame. La madre sembra situarsi all'origine del desiderio, perché il rapporto con la madre è desiderio folle, è, come dice Luce Irigaray, «il continente nero per eccellenza»⁸. La passione di una diventa la passione dell'altra, secondo una linea di discendenza in cui la madre consegna alla figlia la possibilità di perseguire il desiderio che è all'origine di tutti i desideri e che più di ogni altro struttura l'esserci e il sapere di esserci: la parola. Scrive Janet Frame:

Le bastava dire di qualsiasi oggetto: guardate bambini una pietra, per attribuire a quella pietra una qualità meravigliosa come se si trattasse di un oggetto sacro. Era in grado di caricare ogni insetto, ogni filo d'erba, ogni fiore, degli aspetti pericolosi e maestosi del tempo e delle stagioni, di un'importanza memorabile unita a una sorta di umiltà e incertezza che ci induceva a meditare e a cercare di arrivare al cuore delle cose. Nostra madre, che amava la poesia e la lettura, che amava scrivere, e recitare, ci comunicava le stesse emozioni nei confronti del mondo della parola, scritta e parlata⁹.

Il linguaggio della madre, con la sua passione vitale e la stupita contemplazione di tutto, illumina il mondo circostante, e i figli ne avvertono il mistero e la magia.

Il padre sembra un fragile uomo con un forte senso delle convenzioni, mentre la madre, sofferente per i lutti che colpiranno la famiglia – la perdita, a distanza di qualche anno

6 Cfr. F. Cambi/S. Olivieri (a cura di), *I silenzi nell'educazione. Studi storico-pedagogici*, La Nuova Italia, Firenze 1994.

7 «È [...] con sant'Agostino nasce, possiamo dire, l'autobiografia in senso proprio, come confessione di sé, come scandaglio nella propria coscienza e nei propri vissuti personali, come periplo che il soggetto compie intorno a se stesso, per comprendersi, giudicarsi, riorientarsi», F. Cambi, *L'autobiografia come metodo formativo*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 4.

8 «Il rapporto con la madre è desiderio folle, perché è il continente nero per eccellenza. Resta nell'ombra della nostra cultura, è la notte e i suoi inferi. Ma esattamente come le donne, e forse più ancora, gli uomini non possono passarci sopra. E se oggi c'è una tale polarizzazione sui problemi di contraccezione e aborto, non sarà ancora per sfuggire alla domanda: che ne è del rapporto immaginario e simbolico con la madre, con la donna-madre?», L. Irigaray, *Il corpo a corpo con la madre*, in Ead., *Sessi e genealogie* (1987), tr. it. di Luisa Muraro, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, p. 20.

9 J. Frame, *Un angelo alla mia tavola*, Einaudi, Torino 1999, p. 10.

l'una dall'altra, di due figlie per annegamento, la sospetta malattia mentale del figlio Buddy, diagnosticata inizialmente come epilessia – ama la poesia come risorsa di vita e nei suoi racconti rammemora il passato con lo stesso strazio di un esiliato che ricorda la patria. Talmente immersa nell'accudimento della famiglia da recarne le tracce fisiche nella macchia di umido sul vestito nel punto in cui si china sul lavandino, così dedita agli altri da avere perso se stessa, quasi un essere irreali, dice Janet, la cui reale identità è stata cancellata dai tanti lavaggi.

La fulminante descrizione dei genitori evidenzia quelle vicinanze e distanze dalle figure di autorità, che ciascuno di noi ha ipotizzato nella vita, ritenendole miticamente predittive della propria identità e per Janet Frame la genealogia che dà corpo e voce alla sua identità sembra profilarsi lungo la discendenza femminile. Nella ricostruzione narrativa che ciascuno fa dei propri antenati o genitori è già possibile scorgere non solo il ruolo che ognuno assolve nella grande narrazione familiare, ruolo o destino più o meno scelto o imposto, ma soprattutto il delinearci dei vissuti e dei desideri individuali, sempre complessi e misteriosi poiché si intersecano, si innestano, si snodano sempre, più o meno consapevolmente, con quelli delle generazioni precedenti.

Gli antenati...chi erano il mito e la realtà? Da bambina mi vantavo sempre che i Frame erano arrivati con Guglielmo D'Orange...Il mito o la realtà di questi antenati si rafforzava ogni volta che ricordo come nonna Frame avesse incominciato a lavorare in una filanda di Paisley a soli otto anni; come le figlie Polly, Isy, Maggie avessero sempre fatto le sarte e nei momenti di ozio avessero creato squisiti ricami, lavori a maglia, merletti, lavori a uncinetto; e come suo figlio Gorge Samuel, mio padre, possedesse una vasta gamma di talenti che andavano dal ricamo [...] alla tessitura dei tappeti, ai lavori in cuoio, alla pittura a olio su tela e velluto¹⁰.

Il mito attraversa e tesse il ricordo e attraverso il mito è possibile costituire e ricostruire, annodare e riannodare la propria identità.

La visita dal dentista, forse come per tanti, anche per Janet segna la fine della sua infanzia. Le busse prese dal padre in una notte di pianto per il dolore ai denti e l'inganno del dentista che la anestetizza attraverso una menzogna – «annusa il bel fazzoletto rosa» – sono per Janet la misura reale della violenza e dell'inganno che spesso possono caratterizzare i rapporti umani.

All'inganno degli adulti fa da contrappunto la precoce capacità inventiva di Janet, che gioca con il significato delle parole ed è capace di costruire, anche per vie anomale, interrelazioni nuove, nuovi piani di senso e di significato, diversi piani di realtà.

È emblematico che fra i suoi primi apprendimenti Janet ricordi il contrasto con l'insegnante che vuole farle pronunciare correttamente la parola *island* con la *s* muta, mentre Janet vuole pronunciare *is land*, giocando con il diverso significato, ossia "la terra che è". In questo caso la parola nelle sue molteplici fenomenologie costruite attraverso il mutamento di piccolissimi dettagli, serve a tessere un mondo popolato da quegli "altri" intravisti, immaginati, desiderati, utopici e che possono dare voce e corpo ai desideri negati. Ancora, fra le parole che ricorda come una conquista e dotate di una forza dirompente nei

10 Ivi, p. 8.

suoi ricordi d'infanzia menziona: decidere, destinazione e osservare che ritiene tutte e tre parti della struttura di ogni racconto, ossia tutti decidono, tutti hanno una destinazione, tutti osservano per decidere e definire la destinazione. L'interrelazione fra queste tre parole che hanno significati diversi ma che in realtà per Janet si snodano l'una dall'altra, stanno in rapporto, convivono, si innestano l'una sull'altra, evidenzia l'umana necessità di costruire un ordito narrativo che sia presa di coscienza di sé ma anche traduzione e dissolvimento dei fraintendimenti e dei silenzi della comunicazione.

La scolarizzazione di Janet fa emergere quella drammatica inadeguatezza della struttura scolastica negli anni '50 ancora fortemente autoritaria e violenta. Da parte degli insegnanti e della società nel suo insieme emerge nitidamente la richiesta ai giovani di omologazione, di subalternità, di ubbidienza. Le punizioni corporali e le tattiche violente di sottomissione vengono descritte lucidamente da Janet, come quella della maestra che la tiene un'intera giornata in piedi sulla pedana intimandole ripetutamente: «Di la verità Janet, devi dire la verità». Il Liceo femminile di Waitaki non è poi molto diverso: l'obbligo dell'uniforme, la camminata oggetto di controllo severo – “prima la punta poi il calcagno, prima la punta poi il calcagno” – fanno dire a Janet che «qualsiasi cosa rendesse il nostro aspetto diverso da quello delle altre era causa di sgomento e preoccupazione»¹¹. Il corpo porta i segni delle costrizioni¹²:

[...] il mio corpo era vestito per gran parte delle ore di veglia da un'uniforme...grigia che odiavo sempre più perché era di gran lunga troppo stretta e la stoffa ruvida pizzicava, e le lunghe calze nere sembravano sigillarmi, e le bluse tutte con i polsini abbottonati stretti sui polsi e col colletto appuntito abbottonato con bottoni di perla, completavano l'effetto sigillo; e le scarpe nere coi lacci mi tenevano completamente prigioniero il piede; e poi guanti regolamentari, cappello e berretto e, come ultimo sigillo una cravatta rossa e nera annodata intorno al collo.¹³

Attraverso l'addomesticamento del corpo il potere manifesta se stesso, secondo quel capillare e pervasivo controllo che la società disciplinare impartisce al fine di forgiare il censore nell'animo degli individui¹⁴.

Nel 1942 con un diploma di scuola superiore conseguito brillantemente, e un biglietto di favore in quanto membro della famiglia di un ferroviere, sale sull'accelerato della domenica e si dirige a sud, verso Dunedin dove l'aspettano l'università e la professione di maestra, uno dei pochi mestieri, in quegli anni, riservato ad una donna¹⁵.

11 Ivi, p. 120.

12 L'educazione in qualunque sua forma, consiste in un sistema di tecniche che fondano la propria efficacia sull'applicazione a un sistema di corpi. Cfr. R. Massa (a cura di), *Le tecniche e i corpi*, Unicopli, Milano 1986.

13 J. Frame, *Un angelo alla mia tavola*, cit., p. 155.

14 M. Foucault, *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992; Id., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.

15 Sulla femminilizzazione dell'insegnamento come altra faccia dell'emarginazione femminile cfr. S. Ulivieri (a cura di), *Educazione e ruolo femminile. La condizione delle donne in Italia dal dopoguerra a oggi*, La Nuova Italia, Firenze 1992; C. Covato, *Un'identità divisa. Diventare maestra in Italia fra Otto e Novecento*, Archivio Guido Izzi, Roma 1996.

La vita universitaria non è facile: lontana da casa, sullo sfondo della guerra, sconfortata dalla improvvisa libertà, sconcertata dall'organizzazione di un'aula universitaria dove ci si poteva muovere liberamente¹⁶, usa una sola parola per descrivere l'avvenuta e profonda interiorizzazione della sua immagine: "Mi ritirai. Avevo paura di esprimere le mie idee". Inizia così una vita da studentessa universitaria e da insegnante elementare dove, nonostante l'amore per la poesia sia sempre presente, la sua condizione di vita è quella di una ragazza sola, povera e timida.

Io, la maestrina timida, tranquilla, che non dava alcun disturbo, assolutamente alcun disturbo, passavo la maggior parte del mio tempo libero nella stanza a dare voti, a preparare le lezioni, ...a studiare il mio testo di psicologia; e a scrivere e leggere poesie.¹⁷

Studia con grande impegno intellettuale e lavora con un eccesso di abnegazione di cui lei stessa sospetta. Che cosa mistifica tanta dedizione? Si comporta come «una ragazza incantevole che non dà alcun disturbo», evidenziando così, come direbbe Adorno, la cicatrice di quella mutilazione sociale che la società le ha inflitto¹⁸. Perché si costruisce un'immagine così lontana dai suoi veri e profondi desideri? Sembra evidente, in tal senso, che si tratta della interiorizzazione di un antico modello imposto: la società borghese ha contrapposto pubblico e privato e quest'ultimo, luogo declinato al femminile, lo ha caratterizzato con i valori della intimità, riservatezza, prudenza, decoro, tutti valori destinati a controllare i sentimenti e ad anestetizzare le passioni, ritenute queste ultime, in special modo per le donne, foriere di gravi pericoli per la loro integrità morale¹⁹.

Janet mette in scena quel sé che gli altri le hanno cucito addosso perché l'unico posto che le compete, in quanto donna, è quello di non esistere, di essere trasparente. È emblematico che sia proprio la scrittura la sua vera possibilità di esprimersi: la scrittura che spicca sul bianco della pagina è un segno, quasi indelebile di esistenza. La sofferenza di non avere un proprio spazio di senso che non sia quello assegnato dalla tradizione e l'impossibilità di farsi accettare nella propria diversità, che la colloca fuori da quel centro che gli altri hanno fissato per lei, vanifica l'originario suo desiderio di vita. È quasi inevitabile, così, che un giorno arrivi un mal riuscito tentativo di suicidio con un po' di aspirina, che lei chiama quasi per dare credibilità al suo gesto, acido acetilsalicilico.

16 «La scuola moderna sta tutta inscritta in questo iter di governo, in questo gioco complesso di istituzioni e ideologia che dà corpo alla disseminazione produttiva della governamentalità, la riferisce operativamente dentro le maglie della società, dove agisce a partire dal governo dei corpi che vengono sottoposti al disciplinamento, attraverso un'attività scopica che dall'istituzione passa ai soggetti, alla coscienza, attraverso un lavoro capillare di normativizzazione», F. Cambi, *Presentazione*, in A. Mariani, *Foucault: per una genealogia dell'educazione*, Liguori, Napoli 2000, p. 5.

17 J. Frame, *Un angelo alla mia tavola*, cit., p. 241.

18 «Là dove finge di essere umana, la società maschile educa nelle donne il proprio correttivo, e rivela, attraverso questa limitazione, il suo volto di padrone spietato [...] Quella che i borghesi – nel loro accecamento ideologico – chiamano natura, non è che la cicatrice di una mutilazione sociale», cfr. Th. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, cit., p. 105.

19 Cfr. S. Vegetti Finzi, *Introduzione*, in Ead., (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari 2000.

Janet decide di raccontare l'evento del suo fallito suicidio in un tema che un giovane insegnante universitario assegna agli studenti, dal titolo "Sintetica autobiografia". «Sapevo che si usava portare maschere sul viso; tutti lo facevano...; ma non maschere cementate sul viso fino a impedirti di respirare e alla fine soffocarti» scrive Janet. E così respira, sceglie di dire la verità su se stessa, compreso il modesto tentativo di suicidio con l'aspirina. L'autenticità, purtroppo, può presentare i suoi rischi e così sarà. Il giovane e dotto insegnante sostiene che un po' di ricovero, solo per qualche giorno, certamente le farà bene e dopo poco tempo tre "amici" l'accompagnano all'ospedale di Dunedin. Lei è docile. Quando Janet si rende conto di essere stata internata in un manicomio, è troppo tardi poiché la diagnosi è già arrivata e la definisce affetta da schizofrenia.

Nell'universo dell'istituzione totale Janet difende il proprio sé perseverando in un metodico, lucido sdoppiamento: la brava ragazza di prima, diventa una brava paziente, mite, sottomessa, all'altezza delle aspettative degli altri, testimoniando ancora una volta che i meccanismi di funzionamento delle istituzioni sono sempre autoritari, fondati sulla suddivisione dei ruoli come forma di sopraffazione e violenza ma profondamente interiorizzabili per le loro sofisticate tecniche di condizionamento²⁰. Continua a scrivere dentro il manicomio, lì dove la parola dei pazienti per statuto ufficiale non ha legittimità di esistere, lasciandoci una testimonianza lunga e accurata del suo internamento manicomiale nel romanzo *Dentro il muro*. Attraverso la scrittura Janet Frame denuncia lo spazio istituzionale del manicomio come il luogo per eccellenza del rifiuto dell'altro, dell'isolamento degli individui, della distruzione psicologica, ma paradossalmente la sua arte, vissuta a dispetto di un'istituzione totale che sembra non ammettere scampo, dimostra che la strada del linguaggio è sempre quella da seguire, perché è la strada della resistenza ai tentativi e ai progetti di annientamento. La comunicazione, insomma, mostra anche le sue folgorazioni empatiche e la possibilità di comprensione reciproca.

La madre manipolata dai medici viene convinta che la lobotomia è l'unica strada da seguire per una buona guarigione, ma un nuovo dottore, appena arrivato in clinica dalla Scozia, scopre, all'insaputa della stessa Janet che lei ha vinto il premio letterario Hubert Church per la prosa con il suo primo volume di racconti *The lagoon*. Con aria severa le comunica: «Ho deciso che lei resti com'è. Non voglio che cambi.... La toglieremo da questo reparto e niente lobotomia»²¹.

Dopo quasi nove anni di internamento psichiatrico alternati a brevi periodi di libertà, quasi 200 elettrochock, ognuno pari per l'intensità della paura ad una esecuzione capitale, la memoria ridotta a brandelli, privata ufficialmente della sua identità, Janet ritorna a casa.

Inizialmente fa la cameriera al Grand Hotel di Dunedin, fin quando uno scrittore, Frank Sargeson, letti i suoi racconti le propone un lavoro e la possibilità di continuare a scrivere, aiutata da un sussidio. Inizia così questo periodo di formazione per Janet orientato dal bisogno di aversi, di possedersi perché mai si era avuta, di amarsi e di avere cura di sé.

Era un mondo – scrive – nel quale non contavano le apparenze, nel quale ero libera finalmente delle eterne opinioni sui miei capelli e i miei vestiti e il mio didietro che si

20 Cfr. E. Goffman, *Stigma. L'identità negata*, Laterza, Roma-Bari 1970.

21 J. Frame, *Un angelo alla mia tavola*, cit., p. 293.

vedeva attraverso la gonna. Il tempo era maturo. Acquistai un quaderno, carta da macchina, un nastro inchiostroato, e incominciasti a scrivere il mio romanzo²².

Poco dopo una borsa di studio le consente di andare in Europa, visita Londra, Parigi, Ibiza e vive lontano dal suo paese per quasi sette anni. Sono anni importanti sul piano esistenziale e professionale, anni in cui può dedicarsi ad una autentica e amorosa ricostruzione di sé, conosce uomini che ama e da cui è riamata, scrive diversi romanzi e racconti, viene premiata e conosciuta in tanti paesi europei, fino ad essere ritenuta la più grande scrittrice neozelandese del Novecento. A Londra, in un famoso ospedale, viene finalmente negata la diagnosi di schizofrenia: «non avevo mai sofferto di schizofrenia, disse il medico. Qualsiasi problema mi si presentasse ora era per lo più una diretta conseguenza del mio soggiorno in ospedale».²³

Torna in Nuova Zelanda dopo la morte del padre ed è una famosissima scrittrice. Muore nel 2004 di leucemia all'età di settantanove anni, dopo aver vissuto la seconda parte della vita fra la scrittura e gli animali della sua fattoria in Nuova Zelanda.

Fra il passato e il futuro, è il primo che tende a porre le condizioni. Il secondo tende a toglierle. Pensare al futuro, è dunque sempre, correttamente, pensare ad un vuoto. Di cosa riempirlo questo è il punto, mi chiedevo a vent'anni. Pochi anni dopo, l'epigrafe di questo libro di Janet Frame servì a ottenere un'altra risposta. L'epigrafe recita:

Dalla prima regione di liquida oscurità, nella seconda regione di aria e di luce, ho redatto le seguenti note con il loro misto di fatti e di verità e memorie di verità, con lo sguardo sempre fisso alla terza Regione, dove il punto di partenza è il Mito.

La narrazione è costruzione di sé attraversata anche dal rimpianto, dalla nostalgia, dall'amore, dal timore della perdita di ciò che amiamo, ma è sempre riprogettazione esistenziale di sé e della propria esperienza su un piano mitico e storico-mitico. Per ogni individuo c'è un archetipo nella fiaba dice Adorno, basta cercarlo con sufficiente pazienza²⁴. L'emergere della propria storia ritrovata sembra così possedere la forza diromponente di un'infanzia ritrovata, resa nuovamente attiva nelle sue possibilità, nelle sue preziose credenze, nelle sue favole dimenticate e inevase²⁵.

Quanto poi di tale narrazione della propria storia di vita sia funzionale solo al passato e quanto invece orientata al futuro in direzione prospettica non ci è dato sapere, questa è una risposta che può essere testimoniata solo a se stessi. Ma adesso, pensavo, ed avevo 30 anni, il fondo del vero ottimismo non si riduce a sopportare la sensazione di vuoto.

22 Ivi, p. 328.

23 Ivi, p. 488.

24 Cfr. Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit.

25 G. M. Bertin/ M. G. Contini, *Costruire l'esistenza*, Armando, Roma 1983.

PRESENTAZIONE

Contaminando letteratura, da cui proviene, e filosofia, verso la quale sta andando, Laura Percoco ci dice, con voce di donna, di un'esperienza letteraria di ricostruzione della propria identità. Una scrittrice algerina, Assia Djebar, cresciuta e ospitata nella lingua francese come “monolinguisimo dell'altro”, riesce a fare della sua scrittura un “luogo di abitazione poetica” per quella lingua che da straniera è diventata propria, anche se è venuta da un altro “colonizzatore”. Trasformando l'imposizione in dono rende scambievoli i ruoli del donatore e del donatario, risolvendo in letteratura i rapporti di forze tra dono e contro-dono.

Laura Percoco

SCRITTURA DI PASSAGGI Mireille Calle-Gruber lettrice di Assia Djébar

Nel saggio *L'amour-dans-la-langue-adverse. Assia Djébar et la question de la littérature francophone*¹ Mireille Calle-Gruber si confronta con il problema scottante della ricostruzione dell'identità dopo la decolonizzazione: come dalla relazione all'Altro ritornare a sé. I due poli sono da una parte l'identità precedente alla colonizzazione, ora tragicamente e irrimediabilmente perduta e alla quale non si può tornare, dall'altra quella dello straniero colonizzatore. Questi i due estremi tra i quali muoversi nella ricostruzione di un'identità che non può essere né la stessa di prima, né quella dello straniero.

Si compie il passaggio che porta la lingua straniera imposta al colonizzato a diventare un dono, lingua dello scrittore, lingua in cui scrivere l'amore. Questo è il scarto che compie Assia Djébar, scrittrice algerina, che ha creduto ed è cresciuta nella lingua francese.

[...] tel est l'intervalle, ou plutôt le battement – temporel, cardiaque – dans lequel l'œuvre d'Assia Djébar [...] aura crû².

L'ambiguità dovuta all'omofonia delle due parole francesi tradotte in italiano con “cresciuta” e “creduto” ha lo scopo di creare un senso ambivalente. Da questa prospettiva Mireille Calle-Gruber interpreta la questione dell'ospitalità, cercando di spiegare come e in che misura è possibile usare la lingua dello straniero senza andare allo straniero, senza essere disertore. Spiega come della lingua straniera fare un luogo di abitazione poetica nel quale disegnare il ritratto di sé assente dalla Storia scritta dai vincitori. Perché nell'uso della *langue-adverse* ci sia ospitalità è necessario compiere un *travail instituteur*. Un *travail*, lavoro, con tutto ciò che comporta di doloroso e faticoso, ma che sia allo stesso tempo *instituteur*, che in francese significa “fondatore, instauratore di una nuova cosa” e anche “colui che indica come erede nel testamento”. Un percorso che è stato fatto e ha portato alla fondazione di qualcosa di nuovo. Arricchita di nuove accezioni, la lingua del colonizzatore è svuotata di tutto ciò che aveva di dispotico e imposto, per divenire dono.

1 M. Calle-Gruber, *L'amour-dans-la-langue-adverse. Assia Djébar et la question de la littérature francophone*, in Ead., *La guerre d'Algérie dans la mémoire et l'imaginaire*, Bouchènes, Paris 2004.

2 Ivi, p. 247.

t Il tema dell'Altro come donatario non è nuovo nel pensiero di Mireille Calle-Gruber: lo troviamo già ne *La division de l'intérieur*, in cui l'Altro costituisce il punto verso cui dirigersi nel percorso della costruzione del sé.

De ce voyage, je reviens changé. Je n'en reviens pas. Je demeure dans cette enclave au centre de l'Europe, parcourant, avec le regard de l'Autre, la Cité [...], que je nomme par ses mots [...].³

Je n'en reviens pas. Infatti, *je* non torna, quello che torna non è più lo stesso *je* che era partito. Ritorna il *je* che ha ricevuto in dono, per rifarci ad Assia Djebbar, la lingua dell'Altro.

Il lavoro di ospitalità che compie la scrittrice algerina capovolge la prospettiva comunemente adottata nell'analizzare la questione. Assia Djebbar assume il punto di vista dell'Altro, dell'ospite accolto senza il quale non ci sarebbe ospitalità. Non si pone dalla parte di colui che ha il potere di scegliere chi far entrare, ma dalla parte dell'Altro minoritario, l'invitato al quale viene fatta l'offerta di ospitalità. Una "ospitalità dell'Altro", si potrebbe dire, in cui la relazione tra l'ospite e l'altro non sia quella con uno straniero, o con una vittima, o con un nemico, bensì un movimento di tensione armonico e contrario in cui si aprano dei passaggi.

Mireille Calle-Gruber risale all'etimologia della parola ospitalità e trova due punti di reversibilità. Secondo l'analisi fatta da Émile Benveniste nel settimo capitolo de *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, in latino due parole indicavano l'ospite: *hostis* e *hospes*, che verrebbe a sua volta dall'antico composto *hosti-pet-s*.

Il primo punto di reversibilità è costituito dal morfema *-pet*. Da una parte questo elemento è un qualificativo di potenza esterna e significa "signore" o "padrone". Con questa accezione lo troviamo anche nel greco *despótēs* che traduce "despota", qualificativo di potere. D'altra parte, l'elemento *-pet* può indicare una forma identitaria interna, "se stesso".

Il secondo punto di reversibilità sta in *hostis*, lo straniero che può essere favorevole, quindi l'ospite, oppure ostile, il nemico. Ma *hostis* può essere inteso in senso lato come uno straniero. Esiste comunque una differenza, ci fa notare Émile Benveniste, con *peregrinus* rispetto a cui l'*hostis* è colui al quale vengono riconosciuti gli stessi diritti di un cittadino romano. La differenza che appare dalla comparazione dei due termini risulta essere significativa perché dimostra che l'ospitalità, fin dalla sua storia più remota, porta con sé l'accezione di compensazione.

È chiaro, infatti, che con il riconoscimento a un *hostis* degli stessi diritti di un cittadino romano si stabilisce tra i due una relazione di uguaglianza e di reciprocità e si crea, così, la convenzione che sta alla base dell'ospitalità. Émile Benveniste paragona il meccanismo di legami reciproci su cui si basa l'ospitalità a quello del *potlatch*, sistema di scambio di doni e contro-doni, in vigore tra le popolazioni indiane del Nord-Ovest dell'America. Il dono ricevuto crea in chi lo riceve l'obbligo di contraccambiare con un dono maggiore.

Da questa prospettiva, nella produzione letteraria coloniale e post-coloniale, il

3 M. Calle-Gruber, *La division de l'intérieur*, L'Héxagone, Montréal 1994, p. 35.

colonizzato, capovolgendo l'imposizione subita, userebbe la lingua dell'Altro, divenuta dono, nella stesura di un testo poetico da dare al colonizzatore come contro-dono. Questa è la strada sulla quale si incammina Assia Djebar e che la porta a superare la logica binaria secondo cui una linea netta divide e contrappone dominatore e dominato. Sfumando i confini riesce a trasformare l'imposizione in dono e il nemico in donatario.

Secondo Mireille Calle-Gruber, in questa scrittura poetica è in atto un lavoro di lutto, lavoro d'amore, lavoro di soglie che fa passare la scrittrice algerina in lingua francese dalla situazione di nemico esteriore allo statuto di straniero interno, assicurando alle parole il passaggio nella lingua avversa.

Ma da questi presupposti sorge la domanda sulla relazione tra autore e opera, "chi firma cosa?"

In *Hélène Cixous. Photos de racines* Mireille Calle-Gruber parla della firma come di qualcosa che non indica né la proprietà né il possesso dell'opera da parte dello scrittore, ma un deposito di sé.

[...] la signature n'est pas la marque d'une propriété, c'est laisser une trace, un dépôt de soi, se déposer⁴.

Una volta scritto, il testo non appartiene allo scrittore ma esiste indipendentemente da chi lo ha creato. La stessa affermazione che si potrebbe fare in *L'amour-dans-la-langue-adverse*, considerando il testo scritto nella lingua dell'Altro come un dono.

Mireille Calle-Gruber vede in *L'amour, la fantasia* di Assia Djebar un romanzo in lingua coloniale, ovvero, come abbiamo detto, in lingua del dono, che diventa contro-dono e che supera la Storia scritta e raccolta negli archivi, per proporre un'altra, in una lingua poetica in cui si è compiuto il *travail du deuil*, in cui le parole dei vincitori vanno a intessere il canto dei vinti. Ecco che lo scrittore che usa la lingua coloniale scrive con, contro e al di sopra dei racconti e dei rapporti militari francesi. Una contro-scrittura della guerra, palinsesto di voci stridenti e discordanti che diventano canto funebre nella lingua dei vincitori. Ecco che l'opera scritta nella lingua imposta la obbliga a sua volta, la rende debitrice, la copre di fiori (di retorica), di figure e di forme inedite, di immagini terribili.

Contre-écriture come *contre-don*, che porta con sé il dono ma con qualcosa di più, poiché sappiamo che nella restituzione c'è sempre qualcosa in più di quanto ricevuto che obbliga a sua volta chi lo riceve. Il testo porta in sé tutta la passione, il dolore e il lutto dei massacri subiti e insieme un surplus di retorica e di nuove forme.

Come sostiene Mireille Calle-Gruber in *L'amour-dans-la-langue-adverse*, non si vuole negare l'esistenza di rapporti di forza, quanto piuttosto trasferirli in campo linguistico. Qui avviene il confronto tra la Storia e le storie, tra la *ligne narrative hégémonique* e la *spectralité poétique* che la abita. Il luogo di confronto con l'alterità è la pagina dove la scrittura costringe la lingua coloniale egemonica ad accoglierla e a farsi ospite, a diventare lingua-ospitante. Nonostante le tensioni in atto restino violente, Mireille Calle-Gruber riconosce comunque quella dinamica compensatoria che fa scivolare l'ostilità verso la reciprocità. È una scrittura che ha la forza di creare le possibilità della sua stessa

4 M. Calle-Gruber/H. Cixous, *Hélène Cixous. Photos de racines*, Des femmes, Paris 1994, p. 47.

hospitalisation, facendo risuonare con la parola francese tutta l'ambiguità del termine che ha in sé sia l'accezione dell'ospitalità, sia quella della cura.

Così la scrittrice francese mostra quanto un approccio, che superi la logica binaria dell'opposizione tra dominatore e dominato, metta meglio in luce la complessità del reale. Sfumando i confini tra le parole, la sua scrittura, come quella di Assia Djébar, apre delle breccie nel discorso che nella lingua solo parlata non si coglierebbero. Si tratta di una scrittura che obbliga la lingua a curarla (*panser*) e a pensarla (*penser*), in altre parole a ospitarla.

Un'espressione chiave per la comprensione del pensiero della scrittrice francese è quella che usa lei stessa per descrivere le infinite condivisioni rese possibili dal pensiero dell'ospitalità-nella-lingua-avversa: un *devenir-de-la-relation*, una relazione in divenire. Ma anche, ricordando una frase di *Hélène Cixous. Photos de racines*, un divenire nella relazione.

*Je seul n'existe pas. Je n'est rien. Je n'est qu'avec l'autre et c'est l'autre qui me donne Je*⁵.

Per Mireille Calle-Gruber il nuovo *Je*, ricostruito in seguito alla colonizzazione, si dice con le parole dell'Altro. Anzi, paradossalmente, Assia Djébar, donna colonizzata, conquista la sua emancipazione passando per l'Altro e usandone la lingua: la riceve in dono dal padre, diversamente dalla sue connazionali che, private dell'alfabeto arabo, si velano il volto chiudendosi nell'harem. La lingua nemica, il francese, è lingua d'emancipazione data da un colonizzato (il padre) istitutore della Francia, che le offre così l'ospitalità dell'alfabeto dell'altro.

Al padre, che si era fatto *passeur*, che la ha accolta nella lingua in cui lui stesso è stato ospitato, Assia Djébar porta come contro-dono l'opera letteraria. Un lavoro di *contre-langue*, un lavoro poetico, dice Mireille Calle-Gruber, usando non a caso la parola *travail* che porta con sé, lo abbiamo detto, il dolore del lutto. Ma c'è di più: la scrittura restituisce una lingua straniata, che non è più soltanto il dono del colonizzatore ma porta in sé dell'altro. Lo scrittore restituisce la lingua centuplicata, moltiplicata dall'energia scritturale, anzi non restituisce niente, ma la rende ospite e altra. Uno scambio che lega e obbliga, perciò, in questo caso, la scrittura trasforma la lingua in qualcosa di più: la rende contro-dono.

Non restituisce il dono ma un "oltre", qualcosa di più. Su questo punto Émile Benveniste è chiaro: nella relazione di scambio (*aequare*) la differenza resta, non viene azzerata dalla restituzione.

[...] l'inégalité de valeur entre les don est voulue : l'un offre des armes de bronze, l'autre rend des armes d'or⁶.

Lo scarto che la compensazione non azzerava è lo spazio in cui ha luogo l'ospitalità come atto poetico e politico. A queste condizioni la lingua del colonizzatore passa in eredità al

5 Ivi, p. 22.

6 É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris 1969, 2 voll., vol. 1, p. 99.

colonizzato. Nel passaggio che si compie con il dono e il contro-dono, la lingua straniera, da luogo di alienazione, può diventare dimora poetica. la possibilità di disegnare il proprio ritratto, escluso dalla Storia dei vincitori, consiste nel disegnare un percorso di transumanza, allontanarsi da ciò che è familiare per poi tornarvi, andare all'Altro per tornare a sé.

La rielaborazione, dunque, di un'imposizione, la lingua, che una volta fatta propria viene restituita come qualcos'altro. Mireille Calle-Gruber vede questo "qualcos'altro" tradursi, nel lavoro di Assia Djébar, nella decostruzione del logos-logorrea alla francese che fa sì che le parole della frase stabiliscano tra loro legami impensabili.

Je voudrais faire entendre [...] ce travail poétique qui *oblige* la langue française: l'étrange de l'intérieur, non pas par un apport lexicologique de l'ailleurs qui serait exotisme linguistique, mais par une musique qui traverse la langue et la voix de part en part⁷.

Per spiegare come quanto appena detto avvenga nei romanzi di Assia Djébar e particolarmente in *L'Amour, la fantasia*, ricorre all'utilizzo di due termini appartenenti alle discipline musicali: contrappunto e colorismo. Il contrappunto consiste nella sovrapposizione delle linee melodiche, quindi, trasferito nel registro della scrittura si tratterà della sovrapposizione dell'asse sintagmatico e di quello paradigmatico. Il colorismo, invece, designa nel canto d'opera, i vocalizzi, i trilli, i virtuosismi e gli ornamenti. Entrambi, colorismo e contrappunto, sono presenti nella scrittura di Assia Djébar nel momento in cui il SENSO lascia il posto al SUONO. Mireille Calle-Gruber li vede all'opera nell'alternarsi e nel convivere del racconto autobiografico e di quello storico. L'infanzia e l'adolescenza in un villaggio del Sahel di una bambina araba, la narratrice; di fronte a lei la guerra coloniale dell'estate del 1830, dall'assedio alla presa di Algeri.

L'opposizione dei contrari potrebbe essere interpretata come un faccia a faccia senza scampo, ma la scrittura apre il passaggio a dei "flussi migratori" (*flux migratoires*, dice Mireille Calle-Gruber) che mettono in relazione il racconto autobiografico e quello storico. Le parole si aprono dei passaggi, creando delle breccie dalle quali sfugge il senso unico, stabiliscono tra loro legami impensabili. La porosità dei confini fa scivolare pian piano il racconto di guerra in racconto d'amore. Così si svolgerà il racconto di guerra e di seduzione di un'erotica sontuosa e mortale. La versatilità dei contrari fa poco a poco sentire nei racconti dei militari francesi che "l'amore si scrive" (sottotitolo della prima parte) "con il sangue".

Perciò *L'Amour, la fantasia* non segue le leggi della logica narrativa, ma quelle che regolano lo spartito musicale. L'arte del contrappunto sfuma le delimitazioni nette delle parole facendone confini porosi, così come avviene nella realtà in cui i due eserciti che si affrontano finiscono per scrivere "l'amore con il sangue". Infatti, lo abbiamo detto, è nella scrittura che si realizzano i rapporti di forza. L'interiorizzazione del contrappunto apre degli spazi d'ospitalità in seno alla lingua nemica, mina tutti i significati, li fa beccheggiare fino a portare narrazione e narratrice alla più grande incertezza: straniare in un racconto di stranieri.

Il romanzo non è diviso in capitoli, e la lettura non segue le leggi logiche dell'enunciazione

7 M. Calle-Gruber, *L'amour-dans-la-langue-adverse. Assia Djébar et la question de la littérature francophone*, cit, p. 252.

ma si muove secondo un movimento musicale e armonico. Questa scrittura lavora sul motivo *comme un musicien ou un peintre*: lavora in varianti e riprese, in echi e vocalizzi. Nonostante ciò, la tematica trattata resta la guerra d'Algeria. Mireille Calle-Gruber riconosce la forza di questa scrittura proprio nella capacità di parlare della guerra, propriamente maschile, con la lingua imposta (quella dell'uomo francese) che una volta assimilata e fatta propria ospita in sé il canto delle donne analfabete.

Il *logos*, oltre a designare il francese come lingua del colonizzatore, è anche la lingua dell'uomo. Avviene, infatti, la decostruzione di un discorso tutto al maschile che nella scrittura di Assia Djébar, Mireille Calle-Gruber vede trasformarsi in musica.

Nella III parte de *L'Amour, la fantasia*, la lingua francese accoglie il lamento, e il contrappunto fa sì che la narrazione assuma il punto di vista delle donne per due volte escluse dalla Storia: dopo aver raggiunto l'indipendenza, relegate nel focolare da quegli uomini al fianco dei quali avevano combattuto. La lingua francese apre degli spazi di ospitalità e, facendosi lamento, grido, racconta le storie delle donne, dominate e analfabete. È il momento del colorismo, quando la parola lascia il posto ai vocalizzi, agli echi, ai trilli.

Il contrappunto apre nella lingua francese dei passaggi trasversali e inauditi, conferisce a questi racconti di selva e di rappresaglie un'intensità pungente: non più parole sorde ma vocaboli gridati. Il lessico francese piange, si lamenta, culla la sua pena e ulula. È il canto d'opera che abita la scrittura letteraria. L'uso del contrappunto e del colorismo sconvolgono la prospettiva che fin dall'inizio contrapponeva, insieme ai due eserciti, la Francia e l'Algeria. I dispositivi del canto lirico decostruiscono il linguaggio e, di conseguenza, la logica del dominio. Le storie soffocate dai vincitori di oggi, che erano i vinti di ieri, nella lingua francese trovano l'ospitalità del canto lirico. Canto di lutto e d'amore, di separazione e di riscatto che insegna a "prendere pena di sé" (*prendre peine de soi*). Insegna la forza della pietà e dell'amor proprio.

Il contrappunto delle voci sepolte intreccia al lavoro singolare dell'autobiografia sussurri e timbri molteplici. Sono le voci di analfabete, anonime e soffocate, che chiedono alla narratrice ospitalità e sorellanza. Nella scrittura plurale di Assia Djébar è conservata, dunque, la differenziazione che sarebbe altrimenti omogeneizzata se letta in termini di opposizione binaria.

La différance affirme une différenciation qui ne peut se résoudre en opposition. Réintroduire l'opposition là où il y a des différences signifie rendre homogène⁸.

La pluralità alla quale vuol dare voce la narratrice porta al superamento della giustapposizione frontale dei termini e apre la scrittura a una dimensione di mediazione. Le voci di anonime analfabete, soffocate dai vincitori di oggi, che erano i vinti di ieri, chiedono per essere ascoltate, l'ospitalità nella lingua della narratrice: il francese.

L'ospitalità nella lingua avversa, osserva Mireille Calle-Gruber, non può che essere a *double-face*: lo scrittore francofono che si fa ospite, accolto nella lingua dell'Altro e che rende possibile l'ospitalità, obbliga il colono con il contro-dono letterario, nel quale avrà

8 J. Derrida, *Positions*, Minuit, Paris 1972, p. 83.

creato spazi d'ospitalità per accogliere e far risuonare le voci minoritarie che chiedono di essere ascoltate. L'ospitalità porta con sé una trasmissione. Questo è quanto Mireille Calle-Gruber aveva già riconosciuto nel momento in cui il padre di Assia Djebbar la accoglie nella lingua nella quale lui stesso è ospite, facendosi invitante-invitato.

Lo scrittore colonizzato in lingua francese, se sa farsi ricevere come straniero dell'interno e obbligare il suo ospite con il suo contro-dono letterario, deve anche sapersi fare ospite nella lingua francese delle voci delle sue altre straniere a cui fare eco. Possiamo parlare di ospitalità in forma di *double-face*, o, meglio, in forma di volta faccia. Nel percorso che porta dall'inizio alla fine di *L'Amour, la fantasia* la scrittura in francese è inizialmente il luogo in cui trovare la propria emancipazione, ma nell'ultima pagina diventa il luogo di rivelazione del segreto dell'ospitalità.

La protagonista raccoglie, sul luogo di un massacro avvenuto in passato, una mano tagliata e tenta di farle portare la penna.

Plus tard, je me saisis de cette main vivante, main de la mutilation et du souvenir et je tente de lui faire porter le « qalam »⁹.

Scrivere con la mano amputata immette l'ospitalità nel registro del lutto. Questo, dunque, il terribile segreto dell'ospitalità: la mano dell'Altro e quella del suo ospite insieme nella scrittura.

L'immagine che riunisce insieme le due mani nel gesto di scrivere afferma precisamente che la scrittura è il luogo dell'alterità e dell'identità, essendo sempre l'identità il risultato del rapporto all'Altro. Affermazione che ben si accorda con il punto di vista di Jacques Derrida, secondo cui è l'Altro a inventarmi, “à l'autre de m'inventer”¹⁰. Per Mireille Calle-Gruber la mano amputata di cui racconta Assia Djebbar è l'intervento dell'Altro necessario alla scrittura e, allo stesso modo, Jacques Derrida sogna di qualcuno con un sapere di cui non ha lui stesso le chiavi e che non può conoscere se non attraverso l'Altro.

On pourrait rêver de ce que serait un enseignement de quelqu'un qui n'aurait pas les clefs de son propre savoir, qui ne se l'arrogerait pas. Il donnerait lieu au lieu, en laissant les clefs à l'autre pour désenclaver la parole¹¹.

Questo sembra emergere dalla lettura di Mireille Calle-Gruber di *L'Amour, la fantasia*: Assia Djebbar accolta, ospite nella lingua francese, possiede la *contro-chiave* per *désenclaver*, disincantare, la parola.

9 A. Djebbar, *L'Amour, la fantasia*, Jean-Claude Lattès, Paris 1985, p. 255.

10 J. Derrida, *Circonfessions*, in J. Derrida/G. Bennington, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991, p. 272.

11 A. Dufourmantelle, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, Calmann-Lévy, Paris 1997, p. 20.

F ilosofia e...

A cura di Beatrice Tortolici

La sezione offre uno spazio di diversificazione per i contributi di studiosi di varie discipline che affrontano le problematiche della nostra contemporaneità con prospettive e metodologie di studio proprie dei singoli settori.

Emerge la fecondità di un approccio interdisciplinare che recupera l'analisi specialistica nella generalità della comprensione.

- Silvia Brunelli, Isabella Poggi, Sissy Violini

Il pettegolezzo. Curiosità, immagine e coesione sociale

B@bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...**
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

Silvia Brunelli, Isabella Poggi, Sissy Violini

IL PETTEGOLEZZO

Curiosità Immagine Coesione sociale

A tutti sarà capitato di ascoltare pettegolezzi su adulteri, presunte omosessualità, difetti innominabili e altre notizie ghiotte di vario tipo. In questo lavoro tratteremo del pettegolezzo: una pratica quotidiana che è possibile riscontrare in ogni cultura, a noi vicina o lontana nel tempo e nello spazio. Ma che cos'è il pettegolezzo? Che funzioni ha questo meccanismo comunicativo, solo in apparenza facilmente identificabile?

1. Cosa si dice del pettegolezzo

Per mettere a fuoco i contributi più significativi in letteratura, possiamo aprire con l'intuizione di Primo Levi¹, secondo cui il pettegolezzo è «una forza della natura umana. Chi ha obbedito alla natura trasmettendo un pettegolezzo, prova il sollievo esplosivo che accompagna il soddisfacimento di un bisogno primario»². Gli psicologi, i sociologi, gli antropologi, i linguisti che se ne sono occupati lo definiscono pulsione universale, che tenta persone di ogni reddito, ogni grado di istruzione e cultura.

Una definizione largamente condivisa considera la chiacchiera una «[...]forma di voyeurismo verbale su qualcuno che si conosce: un'intrusione discorsiva che rende socialmente visibile però non la vita intima in generale di questa persona, ma quella parte della sfera intima che questa persona vorrebbe tenere segreta o lontana dagli sguardi»³.

Nei pettegolezzi quindi sarebbe maggiormente implicata la sfera della sessualità, in particolare quando rientra nel campo dell'illegittimo, della disapprovazione sociale, trasgredendo la norma. Ne consegue che il pettegolezzo rappresenta una “forma di polizia”⁴ una modalità di controllo sociale⁵, affinché le persone evitino tutte quelle oscenità o gesti

1 P. Levi, *Del pettegolezzo*, in *Opere*, Einaudi, Torino 1990.

2 Ivi, vol. III p. 969.

3 S. Benvenuto, *Dicerie e pettegolezzi*, il Mulino, Bologna 2000, p. 16.

4 Ivi, p. 21.

5 Cfr., L. Livolsi/U. Volli, *Rumor e pettegolezzi. L'importanza della comunicazione informale*, Angeli, Milano 2005; A. Marcarino, *Il pettegolezzo nella pratica comunicativa dei gruppi informali*, Quattroventi, Perugia 1997; R. Conte/M. Paolucci, *Reputation in artificial societies, social beliefs*

che possano generare imbarazzo negli altri o offendere il comune senso del pudore.

Un'altra definizione condivisa considera la chiacchiera come un passaggio di informazioni tra autore e destinatario che concernono un terzo individuo, che si consuma sulla base di un tabù essenziale: «infrangere il confine della sfera pubblica e penetrare nel regime di segretezza dell'assente»⁶. Nel pettegolezzo vige infatti una regola molto importante: lo si deve fare necessariamente dietro le spalle, quando il bersaglio non è presente. A testimoniare la veridicità di tale regola è la brusca interruzione della conversazione all'arrivo dello "spettegolato", nonché l'imbarazzo che spesso l'accompagna.

Un aspetto della chiacchiera sul quale si sono focalizzati alcuni studiosi è quello relazionale. In questa forma di interazione sociale ciò che conta non è tanto il contenuto, quanto piuttosto la relazione: «[...]molte volte lo *small talk*, la conversazione delle vicine sul poggiolo, quella sul pianerottolo, quella dei colleghi in corridoio o al bar, fa sì circolare dei contenuti cognitivi, ma serve soprattutto a mantener vive, esistenti, o a rinforzare, consolidare, o a trasformare le relazioni fra queste persone e le altre che vivono nello stesso contesto»⁷. Il pettegolezzo dunque assolve un'altra funzione importante: consentire l'attuarsi delle relazioni sociali, enfatizzando le identità di coloro che vi partecipano, nonché la coesione, la complicità, la solidarietà, gli interessi reciproci del gruppo di appartenenza⁸. «La componente affettiva dell'appartenenza caratterizza i limiti identitari di un individuo che fa parte di un gruppo, il quale, rafforzato da questa, trova garanzia e stabilità, coesione ed unità. In tal modo il gruppo si arricchisce di una componente qualitativa che lo caratterizza come comunità»⁹.

Il pettegolezzo quindi funge da "brodo sociale primordiale"¹⁰ necessario al funzionamento della società nel suo complesso; ma questo perché, come vedremo, trasporta la (cattiva) reputazione delle persone. Di frequente lo si usa come arma per ridimensionare o addirittura distruggere la reputazione di qualcuno. La chiacchiera quindi potrebbe essere creata intenzionalmente, per far circolare nel circuito sociale informazioni che attribuiscono ad una persona delitti e mancanze inesistenti, proprio con lo scopo di distruggerne la credibilità e la reputazione. In questo caso, il pettegolezzo assume la forma della malignità, della denigrazione ingiustificata e gratuita per diventare calunnia, ossia una chiacchiera malevola, completamente falsa, non autorizzata, con lo scopo di annientare ingiustificatamente il buon nome di qualcuno. E a volte è solo attraverso di esso che gli individui vengono a conoscenza della propria reputazione.

for social order, Kluwer, Boston 2002.

6 L. Livolsi/U.Volli, *Rumor e pettegolezzi. L'importanza della comunicazione informale*, cit., p. 57.

7 M. Sbisà, *La chiacchiera e il paradigma della relazionalità* in «Versus», 1998, n. 78, p. 31.

8 Cfr., L. Livolsi/U. Volli, *Rumor e pettegolezzi. L'importanza della comunicazione informale*, cit.; A. Marcarino, *Il pettegolezzo nella pratica comunicativa dei gruppi informali*, cit.; L. Ciuni/E. Mora, *Gossip terapia. Elogio di una pratica femminile dalle virtù miracolose*, Sperling & Kupfer, Milano 2005.

9 C.B. Tortolici, *Appartenenza, paura, vergogna. L'Io e l'Altro antropologico*, Monolite Editrice, Roma 2003, p. 20.

10 F. Ferrarotti, *Pettegolezzo grande risorsa*, in *Il Sole 24 Ore*, 5 giugno 1994, p. 23.

2. *Credenze, valutazioni e interazione sociale*

La nostra analisi parte da un modello della mente e dell'interazione sociale in termini di scopi e conoscenze¹¹. Secondo tale modello, l'attività di un sistema è regolata da scopi. Si definisce scopo uno stato regolatore, rappresentato all'interno del sistema o di altri sistemi che lo regolano dall'esterno, che può essere uguale o discrepante rispetto allo stato che il sistema percepisce. Quando la rappresentazione dello stato percepito è diverso dallo stato regolatore, il sistema agisce. Se ho fame, la sensazione di languore che percepisco è discrepante rispetto alla sensazione regolatrice della sazietà, e questo mi induce a fare qualcosa per saziarmi.

Il sistema deve utilizzare risorse. Queste, insieme alle condizioni del mondo e alle capacità di azione, costituiscono i presupposti necessari affinché i sistemi, siano essi organismi viventi, robot autonomi, gruppi sociali, possano perseguire i propri scopi. Cosa accade però quando non sussistono le condizioni o quando le risorse necessarie per raggiungere un nostro scopo non sono disponibili? Il sistema dovrà creare le condizioni e procurarsi le risorse per poterlo perseguire, e per questo progettare un piano di azione, una gerarchia di scopi, e sovrascopi ad essi sovraordinati, da realizzare con un certo numero di azioni, finché la meta del piano o scopo finale è raggiunta. Sono risorse essenziali al sistema le credenze sul mondo e sul sistema stesso, che gli consentono di compiere le azioni adeguate per raggiungere scopi. L'uomo è un sistema cognitivo in possesso di meccanismi che consentono di acquisire, generare, gestire credenze, nonché di valutarne l'attendibilità ed immagazzinarle e ordinarle sistematicamente al fine poi di recuperarle e utilizzarle con efficienza.

Un sistema è tanto più in grado di raggiungere i suoi scopi quante più credenze avrà acquisito e conservato. Tuttavia l'efficienza di un sistema dipende anche dalla capacità di filtrare nella massa di credenze quelle più utili, di conservarle e organizzarle in modo da rendere più efficiente il loro uso al momento opportuno. Da ciò la rilevanza e l'alto coefficiente di valore degli *scopi epistemici*, quelli finalizzati all'acquisizione ed elaborazione di credenze.

Fra le credenze del sistema, particolarmente importanti sono quelle valutative. Una *valutazione* è «un'assunzione circa un potere di raggiungere un certo scopo»¹². Ne consegue che un unico X può essere sottoposto a molteplici valutazioni, tante quanti sono gli scopi rispetto a cui esso si valuta; X può quindi essere valutato positivamente per alcuni scopi e per altri no. Le valutazioni possono essere positive (buono, vantaggioso, giusto, capace) o negative (cattivo, svantaggioso, ingiusto, incapace). Inoltre possiamo distinguere valutazioni negative “per *incapacità*” (ad esempio un coltello poco affilato che non taglia bene) e valutazioni negative “per *dannosità*” (un coltello così affilato da essere pericoloso).

L'immagine è l'insieme delle credenze valutative e non valutative che gli altri hanno

11 Cfr., C. Castelfranchi/D. Parisi., *Linguaggio, conoscenze, scopi*, il Mulino, Bologna 1980; R. Conte/C. Castelfranchi, *Cognitive and Social Action*, University College London, 1995; tr. it. *La società delle menti*, UTET, Torino 1996; C. Castelfranchi/I. Poggi, *Bugie, finzioni, sotterfugi: per una scienza dell'inganno*, Carocci, Roma 1998; I. Poggi, *Le parole del corpo. Introduzione alla comunicazione multimodale*, Carocci, Roma 2006.

12 C. Castelfranchi, *Che figura. Emozioni e immagine sociale*, il Mulino, Bologna 1988.

su di noi. Poiché da essa dipende il tipo di relazioni che gli altri intrattengono con noi, tutti abbiamo lo scopo della *buona immagine* (cioè vogliamo che gli altri ci valutino positivamente), ma poiché a seconda di quanto pensiamo di valere possiamo decidere a quali scopi mirare, abbiamo anche uno scopo della *buona autoimmagine* (cioè di valutare positivamente noi stessi). I due scopi sono interrelati, in quanto l'immagine che abbiamo di noi stessi è influenzata molto dall'immagine che hanno di noi gli altri; e viceversa.

L'immagine è fondamentale in quanto ci serve per ricevere adozione, cioè perché altri ci aiutino a raggiungere i nostri scopi. Per questo ciascuno di noi è impegnato in un lavoro di continuo miglioramento e mantenimento della propria "faccia": più presenteremo un'immagine appropriata di noi stessi, più avremo possibilità che gli altri adottino i nostri scopi; e ciò si traduce in accrescimento dei poteri dell'individuo.

La *reputazione* è l'esito di un processo sociale di trasmissione dell'immagine¹³. Sia l'immagine che la reputazione sono costituite da valutazioni, ma mentre l'immagine è una credenza valutativa che implica una responsabilità e un coinvolgimento nella sua trasmissione a terzi, la reputazione è il possesso e l'effetto della trasmissione dell'immagine di un individuo: una metacredenza – una mia credenza sull'immagine che una certa persona ha di terzi – a cui non devo necessariamente credere nel momento in cui la trasmetto ad altri; in essa non pesa alcuna responsabilità e alcun coinvolgimento. La reputazione è un fenomeno dinamico, soggetto cioè al cambiamento, ma una volta stabilizzata è difficile modificarla. La sua funzione principale è il controllo sociale, poiché con essa si limitano le interazioni con persone dannose, scoraggiando i comportamenti non conformi alle norme condivise dalla collettività.

Come vedremo, i concetti di valutazione, immagine e reputazione sono fondamentali nel pettegolezzo. Oggetto principale del pettegolezzo sono infatti informazioni relative all'immagine di una persona, ma più in particolare quelle che vengono definite "sensibili", che riguardano la sua sfera intima, che la persona vorrebbe mantenere segrete, e che sono foriere di una valutazione negativa; e la funzione stessa del pettegolezzo è ribadire i criteri di valutazione, che costituiscono per l'uomo, in quanto essere sociale, i valori che guidano la sua azione nella comunità di appartenenza. Ma d'altra parte, il pettegolezzo trasporta la reputazione, e non l'immagine; infatti quando spettegoliamo non abbiamo nemmeno bisogno di conoscere personalmente le nostre vittime, e siamo esenti dalla responsabilità di ciò che diciamo: non è ciò che noi pensiamo di loro, è ciò che ne pensa la gente!

3. Il pettegolezzo

In base ai concetti presentati, possiamo definire il pettegolezzo: *il pettegolezzo è un atto comunicativo informativo mediante il quale A dà a B un'informazione X su C (terza persona assente), in genere concernente la sfera della privacy e necessariamente soggetta a segreto, che implica una valutazione negativa e quindi contribuisce a diffondere una reputazione negativa di C.*

13 R. Conte/M. Paolucci, *Reputation in artificial societies, social beliefs for social order*, Kluwer, Boston 2002.

1. Partiamo dal primo elemento della definizione. Il pettegolezzo è uno specifico tipo di azione: un *atto comunicativo*, cioè un *atto sociale* (in quanto menziona un'altra persona), che ha lo scopo di influenzare l'altro fornendogli credenze. Possiamo ipotizzare inoltre che il pettegolezzo sia un *atto comunicativo linguistico*, in quanto la chiacchiera viene prodotta mediante parole, discorsi o frasi. Ecco un esempio prototipico:

a) A dice a B: *“Devo raccontarti uno scoop!... Ho saputo che Elisa è stata scoperta dal suo fidanzato Francesco in atteggiamenti intimi... molto intimi... con un altro uomo!!!... Immagina la scena... Quanto mi sarebbe piaciuto vederla in diretta!”*.

Ma il pettegolezzo è per forza un atto linguistico? Forse no, perché in certi casi si fa pettegolezzo senza necessariamente compiere un atto comunicativo verbale: ad esempio, si potrebbe forse chiamare pettegolezzo anche il gesto di toccarsi il naso col significato di *gay*, oppure il gesto delle corna messe ironicamente sulla testa col significato di “cornuto”, per prendersi beffa di chi è stato tradito dal proprio partner.

Il pettegolezzo dunque non è necessariamente un atto comunicativo *linguistico*, poiché anche coi gesti simbolici (quei gesti convenzionali che si compiono anche in assenza di linguaggio, perché capaci di esprimere un significato condiviso), possiamo spettegolare. E tuttavia, il fascino del pettegolezzo risiede specialmente nei *ricami verbali* che si compiono sull'informazione che ne è oggetto.

Inoltre, il pettegolezzo è un *atto comunicativo informativo*, ossia un atto in cui lo scopo del parlante (o lo scopo letterale o comunque la sua vera intenzione, anche se espressa in maniera indiretta) è fornire una credenza all'ascoltatore.

2. La credenza contiene letteralmente, o permette di inferire, una *valutazione* su una persona, cioè un giudizio su di essa in base a criteri di valutazione morali o estetici, di abilità o d'intelligenza.

3. Perché sia pettegolezzo non basta che il contenuto dell'informazione implichi una *valutazione*, è necessario che questa sia *negativa*. La vittima del pettegolezzo deve essere valutata negativamente. Consideriamo due esempi di pettegolezzi:

b) *“Guardate chi sta passando... Sara con quei pantaloni ha un sedere che fa provincia!”*.

c) *“Sai, mi hanno detto che quel bravo maritino di Francesco è stato pizzicato mentre si stava baciando con una donna che... non assomigliava affatto a sua moglie!. Che traditore!”*.

Questi esempi esprimono, pur sotto un velo lieve d'ironia, delle valutazioni negative. Il primo una valutazione negativa di incapacità rispetto a uno scopo estetico; il secondo una valutazione negativa di dannosità per un comportamento difforme rispetto alle norme di fedeltà coniugale.

4. Il pettegolezzo si riferisce a una *terza persona* (la *vittima*), diversa dal parlante e dall'ascoltatore, che è assente, o comunque non è partecipante ratificato alla conversazione: e se per caso è presente, non deve sentire. Infatti, una valutazione negativa espressa in presenza del valutato o rivolta a lui sarebbe un'accusa, una critica o un insulto.

5. Le credenze oggetto del pettegolezzo rientrano nella *sfera personale* della vittima, e la vittima non vuole che si diffondano. Si tratta in genere di *informazioni sensibili*, delicate, strettamente connesse alla sua persona fisica e alla sua identità: ad esempio, credenze sulla sua famiglia, la sua salute, la sua vita affettiva. Ma specialmente sono informazioni che ciascuno di noi vorrebbe tenere per sé e non condividere con terzi, a meno che non siamo proprio noi stessi a decidere con chi parlarne.

Inoltre, non c'è un solo segreto nel pettegolezzo. Innanzitutto, la credenza comunicata dovrebbe esser tenuta segreta, e quindi è in segreto che la si comunica. Tipico l'incipit "*Sai tenere un segreto?!?... Mi raccomando non raccontarlo a nessuno!...*". Ma anche il modo in cui si metacomunica non verbalmente (come vedremo meglio più avanti) che si sta spettegolando su qualcuno: l'informazione pettegola viene mormorata, sussurrata, proprio perché segreta.

Lo scopo di tenere segreta l'informazione vale sempre per la vittima del pettegolezzo, in quanto si tratta di questioni delicate che vuole tenere celate. Non possiamo dire lo stesso per A (il pettegolo), che potrebbe anche dire al destinatario (B) di mantenere segrete l'informazione, ma avere l'intenzione opposta, ossia che non venga mantenuta tale e che venga diffusa.

C'è poi un terzo segreto nell'atto del pettegolezzo: spesso la fonte da cui esso proviene è anonima. Lo dimostrano espressioni come "*Ho saputo che...*"; "*Mi hanno detto che...*"; "*Si dice che...*". Vi è una sorta di omertà nel rivelare l'identità dell'autore del pettegolezzo; ad esempio si usa dire "... *Non posso dirti chi me lo ha detto!*". Queste frasi introducono soprattutto i pettegolezzi "scottanti" su tradimenti o relazioni clandestine. L'impersonalità e la segretezza della fonte servono, in un certo senso, a deresponsabilizzare il pettegolo.

6. Il pettegolezzo ha l'effetto, e in certi casi lo scopo, di diffondere una *reputazione negativa* della vittima. Più avanti vedremo che fra gli scopi del pettegolezzo vi è quello di ridimensionare o distruggere la reputazione dello spettegolato, ma che questa pratica può avere anche altri scopi e funzioni. Tuttavia ci sembra definitorio del pettegolezzo il suo aver l'effetto di rovinare la reputazione.

4. Le emozioni di chi spettegola

Spettegolare suscita emozioni sia nel pettegolo che nel destinatario. Ad esempio in quest'ultimo suscita *curiosità* perché mette a nudo segreti, affetti, mancanze inconfessabili, questioni personali piccanti, divertenti, anche spiacevoli del soggetto, che costituiscono delle deviazioni rispetto alla norma; per questo appaga, e al tempo stesso potenzia, il nostro insaziabile bisogno di curiosare, di spiare attraverso il buco della serratura la vita personale degli altri. Inoltre esso ci coinvolge: pensiamo ad esempio, ai pettegolezzi sulla spilorceria: una caratteristica che, anche se non siamo noi ad averla, ci rende comunque sensibili a una sua condanna. Così discutiamo e denunciando questo comportamento disapprovato dal gruppo sociale, attraverso il pettegolezzo, e ci divertiamo alle spalle di chi lo mette in atto.

Ciò su cui si fa il pettegolezzo, inoltre, è una credenza preziosa. Nessuno, o quasi, dovrebbe disporre dell'informazione. E la preziosità dell'informazione genera attrazione.

Rivelare un segreto significa trasmettere una credenza di valore elevato, proprio perché non accessibile a tutti. Per questo chi rivela segreti è uno che ne sa più degli altri, e inoltre si guadagna meriti presso di loro perché, dopo aver suscitato la loro curiosità, la soddisfa. Il fatto che il pettegolo si faccia vedere come persona informata che possiede un'informazione preziosa, di cui nessuno è a conoscenza, provoca in lui un'emozione positiva, come una sorta di *auto-ammirazione*. Un buon pettegolezzo può essere considerato tale quando il destinatario mostra gratitudine al pettegolo per aver ricevuto la preziosa credenza, accrescendo così la sua immagine.

Nel pettegolezzo d.o.c. si ha una simmetria di emozioni: pettegolo e destinatario godono insieme, traggono piacere dallo spettegolare, e provano un senso di *complicità*, di vicinanza e di *divertimento* alle spalle della vittima. Ma per tale simmetria è necessario che il pettegolo trovi un destinatario sensibile, non refrattario: se questi non mostra soddisfazione nel ricevere la credenza pettegola, o non prova sufficiente divertimento e godimento nel pettegolezzo, il pettegolo non lo sceglierà più e cambierà destinatario.

Spesso, infine, c'è un'emozione all'origine del pettegolezzo: l'*invidia*. L'invidioso prova per l'invidiato un sentimento di malanimo generato dall'esito di un confronto di potere¹⁴ in cui constata di avere meno potere di lui rispetto a uno scopo. L'invidia fa sentire chi la prova impotenti e sfortunati; nasce più facilmente tra chi si conosce, ma soprattutto tra chi ha scopi e possibilità simili. E il pettegolezzo è una delle possibili azioni aggressive attuate dall'invidioso al fine di rovinare la reputazione dell'invidiato, cioè per colpirlo in un suo scopo importante.

5. Gli scopi dello spettegolare

Ma perché si spettegola? Quali sono gli *scopi* del pettegolezzo, cioè le ragioni che spingono l'individuo a spettegolare? Possiamo individuarne almeno quattro: minare la reputazione di qualcuno, divertirsi alle sue spalle, sentirsi superiori e gratificare la propria immagine.

1. *Minare la reputazione* di qualcuno. Si va dal semplice ridimensionare la reputazione di una persona, come quando si spettegola sulla spilorceria di uno, sulle relazioni clandestine di un altro, sulla falsità o sull'egoismo di un terzo; fino ad annientarla, come quando si fanno insinuazioni sulla sua vita sessuale, sul suo fare uso di droghe, o sul fatto che porta "iella".

Una reputazione "infangata" da gravi mancanze o poteri negativi, fortemente condannati o temuti dal gruppo di appartenenza, si annullerà e avrà un valore pari a zero. In queste situazioni la vittima si trova in una posizione di impotenza, come un insetto imprigionato in una tela di ragno da cui è impossibile liberarsi. Questo genere di pettegolezzo è funzionale a una strategia di isolamento e discredito nei confronti della vittima colpita; abbiamo seguito le vicende di cantanti vittime di questi pettegolezzi "letali", che hanno avuto come effetto non solo l'allontanamento dall'ambiente musicale, ma anche conseguenze più tragiche.

2. *Divertirsi alle spalle dell'altro*. Vi è un aspetto ludico del pettegolezzo: spetteghiamo

14 Cfr., C. Castelfranchi, *Che figura. Emozioni e immagine sociale*, cit.

sull'altro per divertirci alle sue spalle, per farci beffe di lui. Così si "fa la lastra" ad alcuni conoscenti, spettegolando sugli inestetismi di Federica, sul seno rifatto di Luana, sulla bruttezza di Nicola, su quanto è ciccione Mirko. Ma questo divertirsi a spese dell'altro può avere un ulteriore scopo. Come è noto, ridere di altri permette di sentirsi superiori a loro¹⁵; il che ci porta al terzo scopo nel pettegolezzo.

3. *Sentirsi superiori.* Chi spettegola esprime valutazioni; chi valuta giudica; chi giudica è superiore al giudicato. Per questo che lo spettegolare sugli altri ci fa sentire giudici, quindi superiori a loro.

Da qui nasce anche il *gossip*, cioè lo spettegolare sui potenti, sui famosi; che serve proprio per sentirsi superiori a persone che in genere guardiamo con soggezione o ammirazione, sentendoci inferiori a loro.

4. *Scopo dell'immagine.* Infine, si spettegola per mostrarsi persona informata: io, pettegolo, dispongo di un sapere di cui non tutti sono a conoscenza. Come si è detto, essere informato dà al pettegolo l'impressione di salire uno scalino nella considerazione sociale e di generare negli altri un'ammirazione dovuta alla propria capacità di far provare le emozioni suddette di curiosità, divertimento, senso di complicità e di intimità, senso di coesione sociale.

6. Le funzioni del pettegolezzo

Fin qui abbiamo visto gli scopi che l'individuo può, anche consapevolmente, porsi nel suo spettegolare. Veniamo ora alle funzioni del pettegolezzo; cioè quegli scopi, non consapevoli, che sono posti sull'individuo dalla società o dai suoi bisogni adattivi. Anche qui, il pettegolezzo assume varie funzioni: funzione di controllo sociale, funzione fática, funzione di coesione sociale e funzione cognitiva. Vediamole in dettaglio.

1. Funzione di *controllo sociale.* La funzione principale del pettegolezzo è esercitare un controllo sui membri della società. Tale funzione si esplica attraverso la valutazione delle loro azioni, al fine di riaffermare i criteri di valutazione (moralì, estetici, di abilità o competenza) condivisi dalla comunità di appartenenza. La chiacchiera, con la sua sanzione negativa della reputazione, esercita una sorta di pressione diffusa su tutta la società, affinché il comportamento di ciascun membro sia conforme alle aspettative degli altri e vengano ridotti al minimo i comportamenti devianti. Risponde al bisogno di ricordare le norme stigmatizzando le persone che le disattendono. Svolgono ad esempio questa funzione i pettegolezzi aventi per oggetto l'adulterio, in quanto si mira a denunciare un comportamento dannoso, difforme dalle norme morali che sostengono l'istituzione del matrimonio. Si può ipotizzare infatti che sussista una correlazione positiva tra pettegolezzo e controllo sociale, cioè che il pettegolezzo sia direttamente proporzionale al controllo sociale: all'aumentare del secondo, aumenta anche il primo all'interno della comunità. Pensiamo ai paesi molto

15 Cfr., H. Bergson, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, Alcan, Paris 1924, tr. it., *Il riso. Saggio sul significato del comico* a cura di A. Cervasato; C. Gallo, Laterza, Bari 2003; C. Castelfranchi, *Che figura. Emozioni e immagine sociale*, cit.; S. Benvenuto, *Dicerie e pettegolezzi*, cit.

piccoli, dove si sente di più il peso del controllo sociale e tutti gli abitanti si conoscono tra loro e possono controllarsi reciprocamente. Si pensi alle conseguenze di un pettegolezzo “velenoso” all’interno delle piccole comunità: produrrà effetti devastanti, spesso irreparabili sulla vittima, attaccandola sulla sua reputazione. Non accade lo stesso nelle grandi città, dove il controllo sociale si sente di meno, gli abitanti non si conoscono personalmente e non possono controllarsi, neanche tra vicini di condominio.

2. Funzione *fatica*. Un’altra funzione del pettegolezzo è semplicemente “fare chiacchiera”¹⁶: si spettegola semplicemente per poter stare insieme, per poter conoscere l’altro, per il piacere di parlare, per mantenere viva la curiosità e l’attenzione nell’interazione.

3. Funzione di *coesione sociale*. Legata alle prime due è la funzione di *coesione sociale* del pettegolezzo, di rinsaldamento dei legami, delle relazioni del gruppo cui si appartiene: come nelle chiacchiere tra amiche che trascorrono una serata sul divano passando “ai raggi x” le proprie rivali, il look eccentrico o fuori moda di conoscenti comuni. O nel gruppo di amici che ritrovandosi dopo molto tempo si mettono a raccontare dell’insegnante “cozza”, del compagno tirchio.

Il legame fra queste tre funzioni sta nell’aspetto metacomunicativo del pettegolezzo: se parlo con te di cose segrete, vuol dire che ho fiducia nel tuo saper gestire i segreti che confido; se insieme a te trincio giudizi, ho fiducia nella tua capacità di giudizio; e questo rinsalda i nostri legami e ci fa sentire parte di uno stesso gruppo.

4. Funzione *cognitiva*. Ultima, ma importante, è la funzione cognitiva svolta dal pettegolezzo. Esso ci consente di mantenerci ai livelli minimi necessari di attività cognitiva: l’individuo ha bisogno di mantenere un livello minimo di stimoli cognitivi, come fatti inaspettati, cose nuove¹⁷. Al di sotto di questa soglia subentra la noia. Ebbene, una delle funzioni cognitive assolve dal pettegolezzo è proprio quella di evitare la noia. Il piccolo paese ci torna nuovamente utile per comprendere meglio tale funzione: chi vive in un simile contesto sociale trova in esso un rimedio, un antidoto per fuggire la noia; se gli stimoli cognitivi sono scarsi, il pettegolezzo diventa un modo per non scendere al di sotto di quella soglia minima di attività cognitiva di cui abbiamo bisogno.

7. Come si fa

Veniamo ora alle modalità comunicative dello spettegolare. Come si sa, la comunicazione faccia a faccia è multimodale; oltre alla modalità verbale, che si realizza attraverso le parole e frasi, vi sono altre modalità di comunicazione¹⁸: prosodico-intonativa (ritmo, pause, tono e intensità); gestuale (movimenti comunicativi delle mani, braccia e spalle); facciale (movimenti del capo, sguardo, espressione del viso); corporea (movimenti del busto e

16 B.K Malinowski, *The Problem of Meaning in Primitive Languages*, in C.K. Ogden/I.A. Richards (a cura di), *The Meaning of Meaning*, Routledge & Kegan Paul., London 1923, tr.it. *Il problema del significato nei linguaggi primitive*, Garzanti, Milano 1975.

17 Cfr., D.E. Berlyne, *Conflict, arousal, and curiosity*, McGraw Hill, New York 1960, tr. it., *Conflitto, attivazione e creatività*, Angeli, Milano 1971.

18 I. Poggi *Le parole del corpo. Introduzione alla comunicazione multimodale*, Carocci, Roma 2006.

delle gambe, postura, posizione nello spazio). Il pettegolezzo non utilizza solo la modalità verbale, ma anche altre.

Vediamo innanzitutto alcuni aspetti verbali della conversazione pettegola. Ce la segnalano alcune espressioni verbali come “*La vuoi sapere l’ultima?!?...*”; “*Devo raccontarti uno scoop!*”; “*Non immagini cosa sono venuta a sapere...*”; “*Hai saputo che...*”. Tutte forme linguistiche che vengono solitamente utilizzate per introdurre la credenza oggetto del pettegolezzo e per darle maggiore enfasi. Inoltre, peculiare di tale pratica è l’assenza della vittima o la necessità che non senta; da qui l’espressione significativa “*Parla a voce bassa che ti sente*”, che esprime chiaramente l’aspetto furtivo del pettegolezzo. Altri indicatori verbali tipici sono collegati al vincolo di segretezza: ad esempio le espressioni con cui il pettegolo chiede al destinatario di tenere per sé tale credenza e di non propalarla: “*Prometti che non lo dirai a nessuno?!?*”; “*Mi raccomando, non uscirtene con nessuno!*”; “*Promettimi che terrai la bocca chiusa!*”. Questa richiesta è nella maggior parte dei casi solo formale, in quanto lo scopo principale del pettegolo è proprio che la credenza pettegola si propali.

Ma il pettegolezzo utilizza pesantemente anche altre modalità. Alcuni segnali non verbali comunicano o metacomunicano sul contenuto, altri mirano ad accrescere l’attenzione, a creare intimità, o a mantenere la segretezza: *sul contenuto* (sono gli elementi che dicono di chi si parla nella conversazione pettegola; ad esempio i gesti per *gay* o “corni” visti prima, ma anche gesti, cenni del capo o sguardi deitici, che indicano la vittima); *per accrescere l’attenzione* (per enfatizzare si usano cambiamenti nell’intonazione, pause che creano suspense e quindi aumentano la curiosità; espressioni facciali accentuate, sopracciglia alzate, movimenti della bocca più pronunciati, occhi spalancati, che esprimendo la sorpresa del parlante la richiedono all’interlocutore, eccitandone la curiosità); *per creare intimità* (si usa il gesto simbolico di muovere più volte la mano a palmo in giù che significa “vieni qui”; il gesto del pettegolo di toccare la spalla o il braccio del destinatario durante la conversazione; i sorrisetti d’intesa, riscontrabili in genere in tutti i partecipanti alla chiacchiera, utilizzati per comunicare consenso e partecipazione attiva. Anche il protendersi verso il destinatario mira a creare maggiore intimità e confidenza; il pettegolo si avvicina all’ascoltatore come per creare uno spazio riservato e chiuso ad altri); *per metacomunicare e mantenere la segretezza* (tipico l’abbassare la voce, che si fa istintivamente anche se nessuno ci può sentire; e poi il mettere la mano a lato della bocca per tenere lontano dagli sguardi e dalle orecchie altrui la credenza pettegola; e infine il guardarsi attorno con sguardi furtivi – brevi, veloci e volti ora qua ora là – prima, durante e dopo la conversazione pettegola, per assicurarsi che nessun altro, all’infuori degli interlocutori, stia ascoltando).

8. *Confidare, insultare, calunniare, spettegolare: somiglianze e differenze*

Per analizzare a fondo un concetto è utile vederne le somiglianze e differenze con altri concetti vicini. Qui confrontiamo il pettegolezzo con tre comportamenti comunicativi con cui ha per certi versi qualcosa in comune: la confidenza, l’insulto e la calunnia.

a) *Pettegolezzo e confidenza*

Molti considerano il pettegolezzo una confidenza che rivela segreti nascosti. Ma vi sono importanti differenze. La confidenza è un atto comunicativo informativo che, come

il pettegolezzo, riguarda credenze soggette a segreto riguardanti la sfera intima di una persona¹⁹; ma a differenza del pettegolezzo è sulla sfera intima di colui che parla, e non necessariamente contiene una valutazione negativa. Inoltre la confidenza viene fatta di norma fra amici, ossia con persone con cui il confidante ha un rapporto di affetto, ma specialmente si fa per lo scopo di avere qualcuno che raccolga, oltre a quella credenza, le emozioni che proviamo relativamente ad essa; in sostanza la confidenza presuppone affetto, ma specialmente ha come sovrascopo una richiesta d'affetto. Il pettegolezzo, al contrario, si fa tra amici, ma non solo, e in esso il legame di affetto ha un peso minore che nella confidenza: si spettegola più per allearsi *contro* terzi che non per chiedere solidarietà all'altro.

b) *Pettegolezzo e insulto*

Ci si potrebbe chiedere quali aspetti accomunano due forme comunicative apparentemente così diverse! Per rispondere, vediamo prima cos'è un insulto. L'insulto è un atto aggressivo che consiste nel comunicare all'interlocutore una valutazione negativa su di lui, con il sovrascopo comunicativo di offenderlo svalutando la sua immagine²⁰. Il colpo maggiore che questo dà all'immagine non è tanto la pubblica svalutazione, quanto piuttosto la pubblica volontà di insultare, senza temere di aggredire, né di mancare di rispetto all'altro. Ed è l'offesa pubblica all'immagine, caratteristica dell'insulto, l'elemento che lo differenzia dal pettegolezzo. Ecco dunque la risposta alla nostra domanda: insulto e pettegolezzo comunicano entrambi una valutazione negativa su una persona. Addirittura, nell'insulto la valutazione negativa è spesso un nome o un aggettivo preceduto da "sei un..."; ciò significa che la persona insultata viene inserita in una categoria che si disprezza ed identificata solo come appartenente ad essa. Un'altra differenza tra pettegolezzo e insulto è nella caratteristica stigmatizzata, che nel pettegolezzo è vera, mentre nell'insulto può anche essere falsa. L'insulto infine richiede la presenza dell'insultato, cui è precipuamente indirizzato, mentre nel pettegolezzo è necessario che lo spettegolato sia assente o non senta, per poter parlare "alle sue spalle". In definitiva, l'offesa all'immagine e alla reputazione sono comuni a pettegolezzo e insulto, mentre l'uno si distingue dall'altro per la segretezza dell'informazione comunicata e l'assenza della vittima.

c) *Pettegolezzo e calunnia*

Anche tra *pettegolezzo* e *calunnia* vi sono somiglianze e differenze. La calunnia è un atto di informazione menzognero che contiene o implica una valutazione negativa menzognera su una persona, volta a diffondersi come reputazione²¹. Il pettegolezzo contiene o implica una valutazione negativa non necessariamente ingannevole (quando è tale è un pettegolezzo calunnioso). In entrambi la vittima è assente o ignara, ma la credenza oggetto della calunnia non necessariamente riguarda la sfera intima della vittima: può riguardare anche misfatti nella sfera pubblica. Infine, il pettegolezzo non mira necessariamente a rovinare la reputazione di qualcuno, mentre la calunnia punta proprio a questo. Per questo

19 Cfr., B. Cinaglia, *Confidenze*. Tesi di laurea non pubblicata, Università Roma Tre, Roma 2006.

20 Cfr., C. Castelfranchi/D. Parisi., *Linguaggio, conoscenze, scopi*, cit.

21 Cfr., C. Castelfranchi/I. Poggi, *Bugie, finzioni, sotterfugi: per una scienza dell'inganno*, cit.

mira sempre a diffondersi, mentre non possiamo dire lo stesso per il pettegolezzo, che è più spesso finalizzato al piacere del raccontarsi notizie che pochi sanno o, come si è detto, a riaffermare le norme del gruppo, cementandone la coesione.

In sintesi, dunque, insulti e calunnie sono atti comunicativi che mirano essenzialmente a danneggiare altri, mentre confidenze e pettegolezzi servono più ad unire i partecipanti alla comunicazione stessa.

9. Conclusione

Per concludere, ci potremmo chiedere se il pettegolezzo sia un'arte praticata solo dalle donne. Lo indicherebbe come pratica solo femminile l'etimologia, dal francese *comméragé* all'inglese *gossip*, che rimanda alla figura delle comari, alle vicine di casa, e alle chiacchiere che facevano quando si riunivano per tradizione a casa delle partorienti²². Tuttavia una ricerca empirica²³ ha dimostrato che gli uomini, pur avendo meno rapporti interpersonali delle donne, in proporzione sono più portati al pettegolezzo. 51 studenti hanno annotato per 7 giorni tutti i particolari dei loro incontri e colloqui di almeno 10 minuti. Nei discorsi sugli assenti, la discussione aveva per oggetto rapporti difficili, fallimenti personali, comportamenti di inganno, segreti rivelati e comportamenti sessuali. Dai risultati emerge che le critiche ad altri occupavano più di metà delle conversazioni, e servivano specialmente a stringere il legame con gli amici; individuare i comportamenti socialmente approvati e quelli non approvati; comprendere meglio il senso del bene e del male; divertirsi e divertire. Anche secondo questa ricerca, dunque, le chiacchiere hanno un'importante valenza psico-sociale. Ma se ne può trarre anche un'altra conclusione: che solo le donne siano pettegole è una chiacchiera infondata!

22 S. Benvenuto, *Dicerie e pettegolezzi*, cit.

23 Cfr., H. Hom, *Gossip as a Vehicle for Value Comparison: The Development of Social Norms and Social Bonding through Moral Judgment*, PhD Dissertation, University of Virginia 2004.

I *mmagini e Filosofia*

A cura di Daniella Iannotta

Il possibile dialogo fra il mondo delle immagini, poetiche, artistiche, letterarie, cinematografiche e la riflessione filosofica delinea l'orizzonte di un "incontro felice". Felice, nella misura in cui fra i due mondi esistono punti di intersezione, di scambio e di comunicazione che ci possono aiutare a comprendere meglio gli interessi, gli interrogativi, le inquietudini della nostra epoca.

- Fabrizia Abbate

Ortega y Gasset e Pierre Bourdieu. Immagini letterarie e condizione umana

B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia**
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

L'AUTORE

Fabrizia Abbate insegna Estetica nella Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi Roma Tre. Laureata in Filosofia, è dottore di ricerca in Etica e Antropologia. Attualmente svolge ricerche presso il Centro di Eccellenza per la Ricerca Didattica e la Formazione Avanzata dell'Università Ca'Foscari di Venezia. Ha pubblicato le monografie *L'occhio della Compassione. Immaginazione narrativa e democrazia globalizzata in Martha Nussbaum* (prefazione di M. Nussbaum), Studium, Roma 2005, e *Raccontarsi fino alla fine. Studi sull'identità narrativa in Paul Ricoeur*, Studium, Roma 1998.

Fabrizia Abbate

ORTEGA Y GASSET E PIERRE BOURDIEU Immagini letterarie e condizione umana

Era il lontano 1914 quando lo spagnolo Ortega Y Gasset scriveva la prima opera che lo avrebbe imposto all'attenzione della cultura spagnola. Si tratta delle *Meditazioni del Chisciotte*¹, un saggio dalla configurazione non scontata, evocativa di testi filosofici che usavano la dicitura di "meditazione" come richiamo alla speculazione ed alla interiorizzazione degli argomenti, ed evocativa di un libro monumentale per la letteratura e la storia della Spagna, quel famigerato *Don Chisciotte della Mancia* che Miguel de Cervantes aveva scritto nel secolo XVII.

Il giovane Ortega aveva appena trentuno anni, il suo percorso intellettuale veniva dagli anni di studio nel collegio dei Gesuiti di Mitraflores, dalla messa in discussione e la rinuncia alla fede cattolica, dalla laurea in filosofia e i successivi approfondimenti filosofici in Germania, all'università di Lipsia e poi a Marburgo, in terra di filosofi neokantiani come Hermann Cohen e Paul Natorp. Ha dunque alle spalle un percorso culturale maturato dentro le logiche di quelli che chiamiamo i "sistemi" di pensiero, ovvero lo studio teologico, ma soprattutto lo studio del sistema kantiano, delle sue propaggini nella filosofia del primo novecento. Eppure già durante gli anni della prima formazione in Germania cominciano le sue frequentazioni della fenomenologia, l'amicizia con Nicolaj Hartmann, l'approccio ai testi di Edmund Husserl che saranno per lui il movente e nello stesso tempo lo strumento per uno sconfinamento tutto personale "oltre il sistema", insomma per una strada filosofica che di sistematico non avrà più nulla se non la coerenza delle idee attraverso i variegati campi di interesse speculativo nei quali si dipanerà. Ortega diventa infatti un filosofo a-sistematico, un accademico fuori dalle regole, un appassionato della società e dei costumi di vita spagnoli in seno alla nuova Europa, un combinatore spregiudicato di linguaggi filosofici ed artistici, un giocatore d'azzardo di idee di libertà nella politica pericolosa della Spagna scossa dagli eventi della Seconda Repubblica e poi dalla guerra civile e dalla dittatura franchista, un irregolare del pensiero costretto ad un lungo esilio dalla sua terra, alla volta di Parigi, dei Paesi Bassi, dell'Argentina, del Portogallo; anche quando farà rientro a Madrid con il permesso del governo franchista, i suoi ultimi anni di vita saranno difficili, in bilico tra riconoscimenti, isolamento e censura.

1 J. Ortega Y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte*, tr. it. di B. Arpaia, intr. di O. Lottini, Guida Editori, Napoli 2000.

Per chi non abbia letto o non voglia leggere l'ampia bibliografia di Ortega, questo temperamento appassionato e questa curiosità di conoscenza non settaria si fanno cogliere immediatamente nelle *Meditazioni del Chisciotte*, quasi fossero un manifesto di quel che sarà.

È appunto sulle *Meditazioni* che vogliamo soffermarci, dedicando la nostra attenzione ad alcuni aspetti del discorso estetico di Ortega che ci sembrano importanti ai fini di un'analisi più ampia che compiremo avanti, quando avremo chiamato in causa il sociologo francese Pierre Bourdieu e le sue teorie sul campo letterario. Innanzitutto la scelta di Don Chisciotte come protagonista evocato nelle meditazioni, significa per Ortega imboccare tre strade di riflessione: la strada storica della Spagna che ripensa se stessa, che si confronta con il suo passato culturale, con il suo patrimonio di modelli d'azione e di miti e con il presente del suo riconoscimento sociale nel contesto europeo; la strada morale dell'eroe Chisciotte, del cavaliere che in nome dei suoi ideali e della sua *volontà* "lotta contro i mulini a vento", che cade e si rialza, comico e drammatico insieme; infine la strada estetica del "romanzo", del suo statuto, della sua nascita e sviluppo come genere narrativo peculiare dell'epoca moderna e contemporanea. La passione estetico-letteraria del filosofo spagnolo è la prima delle tante passioni a manifestarsi molto presto: appena ventenne esordisce con un articolo sulla critica letteraria², e da allora fino agli anni Trenta i temi artistici e letterari hanno predominato nella sua produzione di scrittore, fino a quando l'urgenza del momento storico-politico ha determinato un cambiamento di rotta nelle sue riflessioni. Tornerà molto dopo, ossia dopo le battaglie, le ideologie, l'esilio, le prese di posizione, insomma dopo il tumulto della vita e dell'*engagement* tornerà all'amata estetica, alla letteratura, al teatro, ma durante il fuoco dell'impegno confesserà all'amico Fernando Vela a proposito dei temi estetici che «non sono io ad abbandonarli: li ha lasciati il mondo ed io, con le parole di Goethe, seguo la natura»³.

Ma era davvero convinto Ortega Y Gasset che il mondo potesse lasciare l'estetica e non servirsene più? Era davvero convinto che le urgenze sociali e storiche potessero mettere in disparte le urgenze estetiche? Convinto che insomma ci siano dei momenti cruciali nella storia del mondo durante i quali occuparsi di letteratura *tout court* significhi deragliare dal binario dell'impegno urgente?

Non lo era, noi siamo convinti che non lo fosse. Intanto perché il tappeto delle sue riflessioni estetiche è sempre stato lì a ricoprire il pavimento su cui sono state sistemate le teorie sociologiche, pedagogiche, politiche, citato, menzionato, descritto, cucito in forme sempre nuove; e poi perché le *Meditazioni del Chisciotte* sono uno spartiacque e stanno già dalla parte della filosofia della maturità, tanto che di tutto quello che avverrà sono l'embrione e il primo stadio. Un embrione appunto narrativo ed estetico. Il vero protagonista delle sue *Meditazioni* non è Chisciotte, il personaggio di finzione in senso stretto, ma come Ortega stesso afferma nelle prime pagine di avvertimento al lettore:

2 J. Ortega Y Gasset, *Glosas* (1902), in *Obras Completas* (1902-1915), Taurus Ediciones, Grupo Santillana, Madrid 2004, vol. 1.

3 J. Ortega Y Gasset, *Prologo-Convencion con Fernando Vela*, in *Goethe desde dentro* (1932), in *Obras Completas* (1926-1931), Taurus Ediciones, Grupo Santillana, Madrid 2005, vol. IV.

Conviene, facendo uno sforzo, distogliere lo sguardo da Don Chisciotte e, volgendo al resto dell'opera, acquistare nella sua vasta superficie una nozione più ampia e chiara dello stile cervantino, di cui l'*hidalgo* della Mancia è solo una condensazione particolare. Questo è per me il vero chisciotismo: quello di Cervantes, non quello di Don Chisciotte⁴.

Il protagonista è il “cervantismo”, ossia lo sguardo narrativo di Cervantes, lo spirito dell'Autore, la sfida dell'autore al suo tempo, al suo popolo, alla tradizione letteraria e morale del suo paese; il protagonista è, per dirla con parole che userà anche Bourdieu, il punto di vista dell'autore nella storia, come strumento necessario di congiungimento tra il poetico e la realtà, tra la finzione e la società che la esige, la recepisce e la interpreta. Chi volesse leggere il testo come un saggio di critica letteraria e un commento a quel maestoso romanzo epico, resterebbe deluso perché troverebbe ben pochi accenni alla trama e alla narrazione.

Il Chisciotte di Ortega è una bandiera, un simbolo, una metafora allargata per la Spagna dell'epoca di Cervantes e dell'epoca di Ortega. Nella *Meditazione Prima* a seguito della domanda d'apertura che il filosofo spagnolo pone subito al lettore “cos'è un romanzo?”, leggiamo innanzitutto una difesa dei generi letterari a chiare lettere, anche in polemica con la prima estetica di Benedetto Croce che tendeva ad annullarli: la forma ed il contenuto sono inseparabili, ma non sono la stessa cosa, e in questo senso “i generi letterari sono le funzioni poetiche, le direzioni verso cui gravita la creazione artistica”, sono cioè categorie estetiche ineliminabili perché in essi si stratifica qualcosa che è un di più della creazione poetica.

Cos'è questo di più che si condensa nel genere letterario e distingue i contenuti del poetico, distingue insomma l'epica dal poema cavalleresco, la lirica dal romanzo realista? Questo di più è la temporalità: le forme poetiche sono espressione del tempo in cui si costruiscono, e dell'umanità che abita quel tempo, giacché “è sempre l'uomo il tema essenziale dell'arte”.

E se la centralità è dell'uomo allora “i generi intesi come temi estetici irriducibili fra loro, egualmente necessari e ultimi, sono ampi sguardi sui versanti cardinali dell'uomo” e soprattutto

[...] ogni epoca porta con sé una interpretazione radicale dell'uomo. O meglio non la porta con sé, ma è quella interpretazione. Per questo ogni epoca preferisce un genere determinato⁵.

Ad ogni epoca corrisponde dunque un genere letterario che traduce il modo di stare al mondo degli uomini di quell'epoca. Pensiamo ad esempio all'Epica.

Il suo oggetto è il passato, ma un passato mai esistito per nessuno dei Greci, un'età mitica, un mondo che fu e si concluse, ma di cui nessuno ha una memoria personale. Quel mondo è esistito solo per la *Mneme*, la memoria come forza cosmica che abita l'universo e trascende la reminiscenza individuale. Per i Greci «sono pienamente poetiche solo le

4 J. Ortega Y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte*, cit., p. 49.

5 *Ivi*, pp.92-93; il corsivo è nostro.

cose che furono in principio – scrive Ortega – non le antiche, ma le più antiche, quelle che contenevano in sé i principi e le cause»⁶, ossia metafisica e poesia andavano di pari passo, e l'attualità non aveva posto nella poetica proprio perché l'accidentale e il momentaneo non erano attributo della bellezza. Nella stessa direzione di pensiero, gli eroi dell'epica non sono uomini normali, riconoscibili, “non rappresentano *tipi*, ma creature uniche”, sono incomparabili e al di fuori dell'ordinario: «solo un Achille è esistito, e una sola Elena»⁷, chiosa il filosofo. Ben diversi sono invece i personaggi del Romanzo: in essi scorre la linfa vitale della realtà, dell'attualità, della presenza, sono presi “dalla strada, dal mondo fisico, dall'ambiente reale in cui vivono l'autore e il lettore”; rappresentano dei *tipi*, nel modo in cui *Madame Bovary* del famoso romanzo di Flaubert, portato ad esempio da Ortega, è il tipo della provinciale che pratica l'adulterio, ben riconoscibile nel rimando dal romanzo alla realtà.

Se l'Epica dunque ha a che fare con un passato ideale e mitico e con nature uniche ed incomparabili, il genere che segue ad essa nel raccordo dei secoli è quello del poema cavalleresco, che fu “l'ultimo grande germoglio del vecchio tronco epico”. Quello che Ortega vuole dimostrare è che ad un certo momento della storia dell'uomo, con il sopravvenire della scienza e delle spiegazioni sempre più razionalistiche, la spinta dell'epica e dei suoi miti si affievolisce, è costretta a scendere a patti con l'immanenza e la quotidianità. Resta il riferimento ad avvenimenti antichi, che si perdono nelle memorie di un passato tutto di convenzione, ma non li si crede più reali così come si credevano reali gli eventi epici: le storie di Re Artù e dei suoi Cavalieri si raccontano, si narrano come vicende passate, ma si sa che non sono mai esistiti, e questa consapevolezza pesa. Tuttavia una forma del mito resiste, si trasforma e continua a vivere sotto nuove spoglie anche nel poema cavalleresco: diventa Avventura, che

[...] rompe come un cristallo l'oppressiva, insistente realtà. E' l'imprevisto, l'impensato, il nuovo; ogni avventura è un nuovo nascere del mondo, un processo unico⁸.

L'avventura diventa d'ora in poi l'arma con la quale l'immaginazione narrativa spezza l'inerzia della realtà, rompe il peso dell'esistenza. E l'avventura entra finanche nel romanzo, nonostante esso nasca con una chiara vocazione realista.

Il Romanzo descrive, non narra: descrive ambienti, situazioni, tipi umani; descrive l'attualità e la quotidianità delle esistenze. Il romanzo abbassa lo sguardo alla *circostanza*, parola chiave di tutto il pensiero filosofico di Ortega. E Don Chisciotte, che fa? Ebbene, egli è “il punto in cui i due mondi si innestano”, in cui cioè la realtà e la poesia (dunque tutto ciò che sta dalla parte delle idealità, del mito e dell'avventura) trovano il punto di incontro che dà la salvezza.

Se ci vien detto che Don Chisciotte appartiene integralmente alla realtà, non ce ne avremo a male – spiega l'autore – Faremo solo notare che, insieme a Don Chisciotte, enterebbe a far

6 *Ivi*, p.99.

7 *Ivi*, p.102.

8 *Ivi*, pp.105-106.

parte del reale anche la sua indomita volontà. E questa volontà è pregna di una decisione: è volontà di avventura. Come dice egli stesso: *gli incantatori potranno anche togliermi l'avventura, ma il coraggio e l'animo, è impossibile*⁹.

Don Chisciotte si staglia quindi come l'uomo di frontiera, "come lo sono tutti gli uomini" precisa Ortega. La realtà entra nella poesia per "elevare ad una potenza estetica più alta l'avventura", ma la poesia entra nella realtà nelle forme in cui gli uomini della circostanza lottano ciascuno per il proprio senso della vita, per i propri ideali, per la propria volontà d'essere e di fare, per il valore della propria individualità.

Sta qui il segreto di Don Chisciotte per Ortega Y Gasset: è l'eroe tragico, separato e isolato dalla società, che si fa guidare dai suoi ideali guardando in alto e lontano, là dove brilla il senso della esistenza, ed è l'eroe comico, che visto dal basso suscita la risata negli altri, l'eroe che lotta senza successo e con ingenue cadute contro la realtà solida e rigida delle cose e delle forme determinate con cui l'esistenza ci accoglie e racchiude il nostro cammino; è l'eroe che dovrebbe servire da monito per una Spagna ripiegata e addormentata, che dovrebbe farle ricordare di avere il compito storico e politico di guardare avanti, di confrontarsi con i fermenti incipienti della mitteleuropa, anziché ripiegarsi in un passatismo insano che la chiude nel culto degli antenati, in un conservatorismo che ha tutta l'aria stantia della rinuncia al progressismo democratico.

Infine è l'eroe della situazione umana, perché l'intera filosofia di Ortega ruota attorno al concetto di *circostanza*, al primato indiscusso dell'appartenenza terrena dell'uomo e dunque della sua dimensione storica e mondana. Risuona così l'eco della fenomenologia di Husserl, l'eredità del concetto di "mondo della vita", del "ritorno alle cose stesse", dell'attenzione verso quel "mondo nel quale mi trovo e che è insieme il mio *mondo circostante*" propugnata dal fenomenologo nelle *Idee*¹⁰. Proprio nelle *Meditazioni del Chisciotte* c'è il manifesto programmatico dell'assunto teoretico fondamentale di Ortega, in quel brano rimasto celebre nella storia della filosofia in cui scrive che

[...] l'uomo dà il massimo delle sue capacità quando acquisisce la piena coscienza delle sue circostanze. Attraverso di esse comunica con l'universo. La circostanza! *Circumstantia!* Le cose mute che ci circondano! Vicine, vicinissime a noi [...]. *Io sono io e la mia circostanza, e se non la salvo non salvo neanche me stesso*¹¹.

Alla luce del questionamento filosofico, Don Chisciotte diventa l'eroe della circostanza, colui che sa bene di appartenere ad un ambiente, ad un vissuto, ad una circostanza storica che inevitabilmente forgiato la sua identità, e che però sa bene anche come quella circostanza stia tutta lì per essere riconosciuta, assunta e rilanciata verso la prospettiva dell'iniziativa personale, del senso dei propri ideali e del proprio progetto d'essere. Essere eroi della circostanza significa essere eroi di una libertà che conosce bene la sua condizione.

Circa ottanta anni dopo, il sociologo francese Pierre Bourdieu compie un'operazione

9 *Ivi*, p.110.

10 E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, ed. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

11 J. Ortega Y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte*, cit., pp. 40-44; il corsivo è nostro.

simile con i personaggi di un altro grande romanzo della storia della letteratura, *L'educazione sentimentale* di Gustave Flaubert. Come lo spagnolo Ortega per le sue riflessioni sulla circostanza prende in prestito la creatura letteraria per eccellenza del suo paese, così il francese Bourdieu si fa guidare dal maestro della letteratura nazionale Flaubert per spiegare e chiarire la sua nozione di *campo*.

Prendiamo atto di tutte le opportune e doverose distinzioni di personalità, figura intellettuale, contenuti d'indagine e temperie culturale di riferimento, che sappiamo esistere tra i due pensatori e che non possono essere esplicitate e descritte in questa sede, tuttavia ci piace avvicinare i due maestri secondo una precisa linea di analisi maturata nella prossimità tra letteratura e filosofia: entrambi riaffermano la centralità speculativa del discorso narrativo e ne invocano il ruolo di cerniera tra i due ambiti descrittivo e prescrittivo dell'azione umana. La letteratura non è puro *divertissement* né uno spazio di quell'universo strutturale da esplorare con gli strumenti della semiotica, ma torna a manifestare, nelle analisi dei due autori, la sua prima vocazione di *mimesis tou biou*, l'imitazione della vita che la nozione poetica di Aristotele aveva svelato; o piuttosto leggiamo in queste operazioni di lettura di Cervantes e di Flaubert l'ipotesi di un circolo interpretativo che l'ermeneutica dei decenni scorsi ci ha abituato a decifrare conducendoci per mano a ragionare sull'intreccio narrativo come il luogo di ridescrizione del reale, di *con-figurazione* delle complesse relazioni tra spazio, tempo, azioni e personaggi che abitano il mondo della vita e che quindi entrano a far parte del mondo del testo, prima di tornare poi di nuovo alla realtà dei lettori con tutta la carica di significati inediti e di senso che l'opera aperta suggerisce con la sua configurazione in una trama¹².

Non a caso il testo di Bourdieu dedicato alle *Regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*¹³, si apre con la citazione di una frase emblematica di Flaubert: “non si scrive ciò che si vuole”, ossia lo scrittore non ubbidisce ad una volontà astratta di scrivere, creare, immaginare, ma ad una volontà concreta di fare produzione culturale in una società che gli offre strumenti determinati e determinate condizioni sociali e storiche in cui l'operazione culturale prende forma. Lo scrittore, l'autore, è vincolato alla sua appartenenza sociale, alle dinamiche di potere, di capacità e di identità che il contesto segna nella sua espressione artistica, sottoforma di mercato editoriale, di dibattito sociopolitico, di evenienze storiche; l'opera letteraria stessa non è altro che la costruzione di un “campo letterario”, ossia di un campo di azioni di forza, di reazioni e interazioni tra soggetti e oggetti, che ricalca

12 Su questo tema della ridescrizione dell'intreccio narrativo, è importante citare il contributo decisivo del filosofo francese Paul Ricoeur, che ha ragionato a questo proposito nei termini di una “triplice Mimesis”: *Mimesis I* è il mondo della vita, della *pre-figurazione*, delle azioni reali che racchiudono una implicita domanda di racconto, chiedono cioè di essere figurate e dispiegate in una trama; *Mimesis II* è il mondo del testo, in cui l'intreccio narrativo vale come *con-figurazione* delle azioni, *sintesi dell'eterogeneo* rappresentato dagli eventi, dai fatti e dai misfatti, dalle dinamiche dei personaggi, insomma è la trama che dà coerenza; *Mimesis III* è infine la *ri-figurazione*, quella referenza di secondo grado del testo che vuol dire il ritorno del mondo dell'opera alla realtà dei lettori, un ritorno che significa proposte di senso e di significati che solo la coerenza letteraria suggerisce e provoca. Cfr. P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1991, vol. 1 pp. 91-139.

13 P. Bourdieu, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, tr. it. a cura di A. Boschetti, Il Saggiatore, Milano 2005.

e riproduce in modo inedito le dinamiche dei campi della realtà che l'autore conosce, il campo del potere, il campo sociale.

L'intento di Bourdieu sembra essere quello di togliere sacralità alla letteratura e alle operazioni intellettuali e culturali, ma non nel senso di una dissacrazione, quanto nel senso di ricondurre la letteratura e l'operazione culturale che essa racchiude al piano delle relazioni storiche tra gli esseri umani:

Spetterà al lettore giudicare – scrive Bourdieu – se, come credo (per averlo sperimentato io stesso), l'analisi scientifica delle condizioni sociali della produzione e della ricezione dell'opera d'arte, lungi dal ridurre o dal distruggere, renda invece più intensa l'esperienza letteraria: come vedremo, a proposito di Flaubert, se essa sembra dapprima annullare la singolarità del creatore a vantaggio delle relazioni che la rendono intelligibile, è soltanto per meglio ritrovarla alla fine del processo di ricostruzione dello spazio in cui l'autore è inglobato e compreso come un punto¹⁴.

E ancora, si chiede Bourdieu, “si paga forse troppo cara questa intensificazione dell'esperienza, accettando di ridurre alla necessità storica ciò che aspira a viverci come un'esperienza assoluta, estranea alle contingenze di una genesi?”. Ed effettivamente, c'è stata nella comunità accademica ed intellettuale un'accoglienza ostile o indifferente del punto di vista di Bourdieu e in particolare di questa opera sulla teoria del “campo letterario”, ma come egli stesso risponde al dubbio avanzato:

Cercare nella logica del campo letterario o del campo artistico (mondi paradossali capaci di ispirare o di imporre gli interessi più disinteressati) il principio dell'esistenza dell'opera d'arte nella sua dimensione storica, ma anche metastorica, significa trattare l'opera come un segno intenzionale orientato e regolato da qualcos'altro, di cui essa è anche un sintomo [...]. La rinuncia all'angelismo dell'interesse puro per la forma pura è il prezzo che occorre pagare per comprendere la logica di quegli universali sociali [...] che riescono ad estrarre dai conflitti spesso feroci delle passioni e degli interessi particolari l'essenza sublimata dell'universale¹⁵.

Da sociologo, Bourdieu si cimenta a descrivere Flaubert come maestro di sociologia, ossia come se lo scrittore stesso compisse un'operazione sociologica su di sé e sul suo ambiente sociale attraverso la costruzione di un “campo letterario” in cui i protagonisti, le azioni e le dinamiche ricalcano i rapporti di potere e di autonomia del mondo reale. Le parole del suo linguaggio sono “habitus”, “traiettorie”, “capitale simbolico”, e così si diverte a rivisitare l'universo morale messo in scena da Flaubert nell'*Educazione sentimentale* proprio con quelle categorie, convinto che siano le stesse inconsciamente usate dallo scrittore.

Chisciotte ricopriva, agli occhi di Ortega, il ruolo di eroe della circostanza; ebbene anche Frédéric Moreau, Martinon, Deslauriers, insomma i protagonisti del racconto di Flaubert (quei giovani che provengono dalla provincia francese e che nel cammino della crescita si ritrovano poi a Parigi, la grande città, in cerca della propria affermazione personale,

14 Ivi, pp. 51-52.

15 *Ibidem*.

affrontando le complesse dinamiche di potere dei *salotti* parigini descritti nel romanzo), anch'essi sono eroi della circostanza per Bourdieu, laddove al concetto di circostanza il sociologo francese dà piuttosto il nome di "campo", con i suoi *habitus* e le sue traiettorie, ossia le dinamiche tra la provenienza di base e il patrimonio di partenza (l'*habitus*) e l'interazione dinamica con i fatti, gli eventi e gli incontri della vita nelle direzioni del suo svolgersi progressivo (le traiettorie).

Non può non affascinare la peculiarità di questa rivisitazione proposta dal sociologo, rivisitazione della trama di un romanzo già di per sé complesso, volta a sottolineare e ad enfatizzare le attribuzioni caratteriali di ciascuno dei protagonisti, delle loro ambizioni, della loro eredità familiare, delle emozioni e delle scelte che li condurranno per sentieri diversi a maturare identità personali e ruoli sociali assai differenti l'uno dall'altro. A maturare sconfitte e vittorie, delusioni o successi.

Mettendo in scena i due poli del campo del potere in cui agiscono forze sociali, attrazioni o repulsioni, che trovano la loro manifestazione fenomenica sottoforma di motivazioni psicologiche quali l'amore o l'ambizione, Flaubert instaura le condizioni per un esperimento sociologico: cinque adolescenti, tra cui l'eroe Frédéric, provvisoriamente associati in virtù della loro comune posizione di studenti, verranno lanciati in questo spazio come particelle in un campo di forze, e le loro traiettorie saranno determinate dalla relazione tra le forze del campo e la loro stessa inerzia...¹⁶

Per inerzia Bourdieu intende le disposizioni dovute all'origine, alle traiettorie già acquisite, al capitale ricevuto in eredità «che contribuisce alla definizione delle possibilità e impossibilità loro assegnate dal campo»¹⁷.

Cosa avverrà di questi giovani? Cisy è ricco, nobile, ha ottime relazioni, ma non è intelligente e non ha ambizione; Deslaurier invece è molto intelligente e vuole riuscire a tutti i costi nella vita, ma è brutto e povero, così come scarse sono le sue relazioni sociali; Martinon è abbastanza di tutto, bello (o perlomeno si sente tale), ricco, intelligente, e soprattutto ha tanta ambizione. E Frédéric? Il protagonista "ha, come si suol dire, tutto dalla sua parte – la ricchezza relativa, lo charme e l'intelligenza – ma non la volontà di riuscire".

Nel gioco costituito dal campo del potere – scrive Bourdieu – la posta è evidentemente la *potenza*, che bisogna conquistare o conservare, e coloro che vi entrano possono differire per due aspetti: in primo luogo dal punto di vista dell'eredità, cioè delle risorse; in secondo luogo, dal punto di vista della propensione dell'erede al suo riguardo, cioè della volontà di riuscire¹⁸.

Ma Frédéric, come Chisciotte, vivrà in bilico tra potenzialità e realtà, tra idealità e

16 P. Bourdieu, *Flaubert analista di Flaubert*, ne *Le regole dell'arte*, cit., p. 63 ; i due poli del campo del potere a cui l'autore si riferisce all'inizio di questo brano sono quello dell'arte e della politica da una parte, e quello della politica e degli affari dall'altro, poli ben rappresentati da Flaubert nella descrizione delle dinamiche dei salotti degli Arnoux e dei Dambreuse.

17 *Ibidem*.

18 Ivi, p. 64.

fallimento.

Frédéric non riesce ad impegnarsi in nessuno dei giochi dell'arte o del denaro che il mondo sociale propone. Rifiutando l'*illusio* come illusione unanimemente accettata e condivisa, dunque come *illusione di realtà*, egli si rifugia nell'*illusione* vera, dichiarata come tale, la cui manifestazione per eccellenza è l'illusione romanzesca nelle sue forme più estreme (*Don Chisciotte* o *Emma Bovary*, per esempio). L'ingresso nella vita come ingresso nell'illusione del reale garantita da un gruppo sociale, non è scontato¹⁹.

Anche in questo caso, gli eroi della circostanza finiscono col diventare spesso, come Chisciotte, come Frédéric, gli antieroi dello scacco, o col rimanere comunque gli eroi di un presente in cui la lotta tra l'autonomia e il condizionamento finisce con l'essere una lotta di potere, di possibilità.

Ma in tutte e due le immagini letterarie, pur nella loro distanza, e per tutti e due i nostri autori, Ortega prima, Bourdieu dopo, ci sembra di poter dire che in questa lotta risiede il significato dell'avventura umana, ma anche la forza della letteratura che proprio a quella lotta nella contingenza regala invece un'espressione, una rete simbolica immortale.

19 Ivi., p. 67; da notare come Bourdieu citi espressamente Don Chisciotte.

G iardino di B@bel

A cura di Claudia Dovolich

*Suggerimenti, questioni,
interrogativi e riflessioni affidate
a delle "prove di scrittura"
di chi si incammina lungo i sentieri
del pensiero filosofico*

- Tommaso Ariemma

Persone e cloni. A partire dalla bio-logica di Derrida

- Mario Lucio Genghini

La dimensione bio-estetica in Herbert Marcuse

B @bel



- Editoriale
- Il tema di Babel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel**
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

L'AUTORE

Tommaso Ariemma, ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in filosofia presso l'Università degli Studi di Parma. Attualmente collabora con l'Università degli Studi di Napoli. Le sue ricerche riguardano l'estetica e il pensiero francese contemporaneo. Ha tradotto e curato testi di Badiou, Nancy, Derrida, Baudrillard. Ha pubblicato i volumi: *Fenomenologia dell'estremo. Heidegger, Rilke, Cézanne* (Mimesis 2005), *Il nudo e l'animale. Filosofia dell'esposizione* (Editori Riuniti 2006), *Il senso del nudo* (Mimesis 2007).

Tommaso Ariemma

PERSONE E CLONI **A partire dalla bio-logica di Derrida**

1. Lo spettro della clonazione

Uno spettro si aggira ormai nell'immaginario collettivo: quello della clonazione umana. Uno spettro generato dall'ennesimo traguardo di una scienza, la biologia, che ha smesso di essere prevalentemente una scienza osservativa per dedicarsi alla produzione di artefatti, divenendo biotecnologia.

Anche se la possibilità della clonazione di un mammifero, a livello teorico, è già nell'aria dagli anni '70, il suo spettro ha ricevuto la sua effettiva consacrazione nel 1997, quando, sulla rivista *Nature*, Ian Wilmut pubblica il suo articolo sull'avvenuta clonazione della pecora Dolly.

L'allarmismo, e, in generale, una sorta di psicosi collettiva, hanno preso il sopravvento, senza considerare le possibilità concrete di applicazione.

La letteratura, non solo quella propriamente di genere fantascientifico, ha, in seguito, moltiplicato lo spettro della clonazione in ogni modo. Scrittori contemporanei come Michel Houellebecq e Kazuo Ishiguro hanno immaginato scenari inquietanti e distopici.

Il primo, ne *La possibilità di un'isola*¹, prendendo spunto da ciò che oggi vanno predicando i Raeliani, ovvero il raggiungimento dell'immortalità attraverso la clonazione, ha descritto l'alienante e asfissiante mondo futuro, senza emozioni, di cloni potenziati per rimediare alle debolezze umane.

Il secondo, con *Non lasciarmi*², invece, ha insistito su una possibile industria di allevamento di cloni umani, utili per la donazione di organi senza rischi di rigetto. Con una spietata poesia, il romanzo descrive l'infanzia e l'adolescenza di alcuni cloni, esseri umani a tutti gli effetti, eppure condannati a un destino crudele e disumano.

Insieme rimedio e veleno, la clonazione riproduttiva dell'essere umano, traguardo per nulla lontanissimo dalle recenti e concrete sperimentazioni, turba, dunque, con la sua imminenza spettrale la percezione del nostro avvenire.

Il fenomeno della clonazione ha raggiunto talmente una consistenza spettrale che

1 M. Houellebecq, *La possibilità di un'isola*, Bompiani, Milano 2005.

2 K. Ishiguro, *Non lasciarmi*, Einaudi, Milano 2006.

la filosofa Martha Nussbaum ha preferito dedicare un racconto di fantascienza alla questione piuttosto che un saggio rigoroso e documentato³. Discutere della clonazione assomiglia, in primo luogo, all'andare a caccia di fantasmi, generati da timori ancestrali. E c'è chi, come Roberto Marchesini, intravede già delle applicazioni plausibili e a breve termine:

[...] dei progetti ben più fondati da un punto di vista imprenditoriale, come Clonaid che raccoglie futuri clienti per il processo di clonazione; Ovulaid che si propone di offrire ovuli a donne sterili. Isuraclone, un servizio di criomantenimento del proprio materiale biologico da clonare in futuro; e infine – quello che a mio avviso si candida come uno dei maggiori business del futuro – Clonapet, destinato a chi richieda di clonare l'animale defunto⁴.

La questione della clonazione richiederebbe una riflessione infinita e certamente un approccio interdisciplinare. Tuttavia il mio scopo è quello di mostrare come il fenomeno della clonazione, fin dalla sua possibilità spettrale, produca delle modificazioni concettuali importanti. Contrariamente a futurologi che parlano di mutazione della natura umana, lo scopo della nostra indagine, sarà quello di mostrare come la tecnologia del clone e il suo spettro producano dei mutamenti nella nozione di *persona umana*.

2. La clonazione trascendentale. Derrida e la logica del vivente

Un utile, e acuto, punto di partenza per analizzare filosoficamente la questione della clonazione è dato dalla *bio-logica* di Derrida, e in particolare da alcune sue recenti riflessioni circa la natura del clone. La posizione di Derrida è certamente un antidoto contro la psicosi collettiva, per lo più reattiva, riguardo ai possibili scenari biotecnologici. Per contrastare, o per depotenziare la prospettiva terrificante dello spettro della clonazione, Derrida sposta la questione dal piano strettamente empirico, o contingente, a quello trascendentale, ossia dal piano storico a quello dell'*a priori*. Una clonazione, in generale, per Derrida, è sempre esistita, è la condizione di ogni esperienza. Così ribadisce in una conversazione con Elisabeth Roudinesco:

Per quanto riguarda il fenomeno della clonazione, fortunatamente comincio già a stabilire delle differenze, a relativizzare, a rendere più sfumate le prime reazioni, i primi deliri reattivi, i cui schematismi ideologici e pregiudizi metafisici sono stati oggetto di analisi critiche, per non dire di decostruzioni, già da molto tempo. Come se la clonazione cominciasse davvero con la clonazione! Come se non ci fosse un modo clonato di riprodurre il discorso contro la clonazione. Dovunque vi sia ripetizione e duplicazione, per non dire rassomiglianza, vi è clonazione – e perciò dappertutto nell'ambito della natura e della cultura, che non è mai esente da qualche forma di clonazione [...] Dinanzi a un certo immaginario, a un certa

3 Cfr. M.C. Nussbaum, *Little C*, in M.C. Nussbaum/C.R. Sunstein (a cura di), *Clones & Clones: facts and fantasies about human cloning*, Norton, New York-London 1998, pp. 338-346..

4 R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 426.

teatralità della riproduzione identica e in serie di individui umani, capisco che si possa rimanere impressionati e comprendo in questo senso le reazioni immediate e appassionate di certi individui e di alcuni alti responsabili politici, i cosiddetti “saggi” della Commissione per l’etica, ad esempio. [...] Ma a mente fredda, credo si debba concludere che la clonazione c’è stata, che c’è e che continuerà ad esserci⁵.

Inquadrare la problematica della clonazione all’interno della *bio-logica* derridiana, significa fare riferimento alla sua più volte abbozzata “logica del vivente”, irriducibile alla distinzione natura/cultura, e che si manifesta fin dai suoi primi importanti scritti. L’interrogativo che attraversa molte opere di Derrida, «dove comincia e dove finisce il biologico?», ha sempre orientato la sua ricerca a ridefinire nozioni che apparentemente sembravano sottrarsi a questo orizzonte, come quello della scrittura. In una delle sue prime grandi opere, e cioè *Della grammatologia*, Derrida cerca di mostrare soprattutto come il fenomeno della scrittura si estenda, andando oltre la semplice notazione scritta, anche ai processi biologici: «Oggi il biologo parla di scrittura e di *pro-gramma* a proposito dei più elementari processi di informazione nella cellula vivente»⁶.

Nello stesso tempo Derrida ha esteso pure quelle nozioni che sembravano riferirsi solo a un certo contesto biologico, come quello di *autoimmunità* o di *immunologia*⁷, e, nel nostro caso, proprio la nozione di *clone*. La bio-logica di Derrida è, dunque, una comprensione della vita *nel suo (essere) insieme*.

La logica del vivente, per Derrida, coincide con una logica dell’esposizione, dove ogni presunta integrità è costantemente violata, alterata. La vita è ospitalità dell’altro, anche della morte, da essa inseparabile. È significativo che Derrida bolli come *pregiudizio* l’appropriazione personale della vita. Non si è mai davvero onesti nell’affermare “io vivo”:

Un pregiudizio, la vita, o piuttosto che la vita, la mia vita, ciò “che vivo”, l’“io vivo” al presente. È un pregiudizio, una sentenza, una decisione affrettata, un’anticipazione arrischiata; essa non potrà verificarsi che nel momento in cui il portatore del nome, colui che chiamiamo per pregiudizio un vivente, sarà morto⁸.

La vita è percorsa da una certa fragilità *a priori*, da una nudità trascendentale, da una certa doppiezza: nel testo dedicato a Nietzsche, *Otobiographies*, Derrida non manca di sottolineare come questi si definisse un doppio⁹, in quanto cosciente di essere insieme vivente e morente. La riflessione derridiana sulla clonazione è interna a questa bio-logica. La sua riconduzione della clonazione al piano trascendentale – una clonazione avviene sempre, si ripropone sempre, è la condizione stessa di ogni riproposizione – richiama certamente il senso antico della parola clone e forse la logica aporetica di ogni clonazione.

5 J. Derrida/E. Roudinesco, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Milano 2004, pp. 62-63; 82.

6 J. Derrida, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998, p. 27.

7 Cfr. P. Barone, *Autoimmunità*, in «aut aut», 2005, n. 327, pp. 194-205.

8 J. Derrida, *Otobiographies. L’insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, Il poligrafo, Padova 1993, pp. 46-47.

9 Ivi, p. 56.

Il termine *klon*¹⁰ in greco indica, in primo luogo, il germoglio o il ramoscello giovane, una certa fragilità vegetale, che, attraverso la tecnica della *talea*, può dar vita a un'altra pianta: il ramoscello tagliato e messo nel terreno può, infatti, originare una pianta simile a quella da cui è stato prelevato.

La clonazione si presenta, all'origine, come demone della vita, insieme povertà e ricchezza, proprietà e improprietà. Il fenomeno della clonazione irrita certamente, mettendole a dura prova, le categorie opposizionali, come quella di identità e alterità, che hanno lungamente costituito le basi della logica occidentale.

3. *Effetto Dolly: il dispositivo della persona e l'estensione dell'anima*

La riflessione di Derrida ha, tuttavia, il difetto di concentrare la sua analisi prevalentemente sul piano trascendentale, senza valutare la portata storica di *questa* clonazione in maniera adeguata.

Anche se non manca di sottolineare come allo stato attuale la questione non sia tanto la clonazione in quanto tale, ma le sue modalità di applicazione, il suo discorso – abbozzato, incompiuto – soffre di un certo apriorismo. Derrida afferma di essere a favore della clonazione terapeutica, ovvero a favore non della clonazione riproduttiva, mirante a creare organismi geneticamente identici, ma di quella che impiega solo alcune delle cellule embrionali per fini terapeutici e per la cura di particolari malattie¹¹.

Derrida, anche se rapidamente sottolinea che si protesta contro la clonazione in nome dell'unicità non ripetitiva della persona umana¹², manca ovviamente di approfondire la posta in gioco della clonazione, riproduttiva o terapeutica, ovvero *l'integrità della persona*. Posta in gioco, va detto, da lui pure individuata:

La distinzione fra clonazione terapeutica e clonazione riproduttiva non sta in piedi. finché non si sia risposto a questioni di natura apparentemente filosofica: ad esempio, che cos'è una riproduzione – naturale o meno, artificiale o meno – e dunque che cosa si intende per "natura", e così via. Che cos'è l'integrità della persona? In che momento e secondo quali criteri se ne definisce l'origine?¹³

Intendiamo, pertanto, non contestare la decostruzione di Derrida, quanto piuttosto estenderla, recuperando l'aspetto storico, contingente, bilanciandolo con quello trascendentale. Perché *questa* tecnologia della clonazione intacca la nozione moderna di persona, con ricadute inedite. Essa addirittura permetterebbe una decostruzione del concetto stesso di persona, fino al paradossale risultato di una nuova nozione, postdecostruzionista e non personalista, di persona. Lo spettro della clonazione umana minaccia la nozione più recente di persona, così come è stata formulata da Jacques Maritain, implicante la proprietà

10 Cfr. H. Atlan/M. Augé/M. Delmas-Marty/R.-P. Droit/N. Fresco, *Le clonage humain*, Seuil, Paris 1999, pp. 9-10.

11 Cfr. J. Derrida, *Stati canaglia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, p. 208.

12 Cfr. *ibidem*.

13 J. Derrida/E. Roudinesco, *Quale domani?*, cit., p. 63.

personale sul proprio corpo, la sua sovranità¹⁴.

Roberto Esposito ha recentemente portato l'attenzione su questa definizione, esplicitandone bene il senso:

[...] la definizione [...] di Maritain chiama in causa la sovranità: persona è quell'entità che si qualifica per la signoria sul proprio sostrato biologico, un tutto capace di unificare e dominare le sue parti. [...] L'uomo è persona precisamente perché, e se, mantiene piena padronanza sulla propria natura animale. E ha una natura animale per poter misurare su di essa il proprio statuto sovrano di persona¹⁵.

Da ogni punto di vista la clonazione umilia la sovranità della persona, la rende quasi un'impostura, immettendo anch'essa nel bio-logico, ovvero entro un orizzonte di esposizione, da cui tale nozione era sempre stata sottratta. È proprio la risposta, infatti, che il dispositivo della persona offre all'offensiva del clone che va analizzato: per impedire la clonazione, dal punto di vista del diritto e dunque della legittimità, la persona deve toccare l'embrione, coincidere con esso, estendersi fino al suo corpo senza volto, fino al non nato. Anche nel caso di un clone umano appena nato, che farebbe letteralmente esplodere il concetto di persona, quest'essere non riuscirebbe a sottrarsi dall'essere definito persona. Osserva acutamente Atlan:

Alcune pratiche sono considerate come offese alla dignità umana, in maniera talvolta assai sottile. Per esempio, in occasione dei dibattiti sul clonaggio riproduttivo umano al Comitato di Bioetica americano, un grande testimone affermava che far nascere un bambino in questo modo sarebbe un'offesa alla dignità umana, ma che il bambino che nascesse così non avrebbe per questo minore dignità¹⁶.

Non si nota come proprio l'estensione del concetto di persona, in nome della sua integrità, della sua unicità non ripetitiva, ne smagli radicalmente il concetto. La riflessione di Atlan mostra implicitamente questo dispositivo curioso, che chiameremo *estensione dell'anima*, più profondo del dispositivo moderno della persona, e che risulterebbe proprio in seguito alla decostruzione di quest'ultimo.

Descrivere nei dettagli le caratteristiche, e la genesi, del dispositivo moderno della persona è certo un'operazione che in questo contesto non può essere certamente esaurita. Tuttavia ci sembra importante sottolinearne alcune caratteristiche, nonché i principali fondamenti. Il dispositivo della persona, anche se *apparentemente* esclusivo (basti pensare a come nel diritto romano lo schiavo non fosse una persona, né i figli di chi godeva dei diritti personali), è, se osservato nella storia del suo concetto, estensivo e inclusivo. Marcel Mauss ne ha riproposto sinteticamente le tappe:

Da un semplice mascheramento alla maschera, da un personaggio a una persona, a un nome,

14 Cfr. J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e pensiero, Milano 1991, p. 60.

15 R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, pp. 108-109.

16 H. Atlan, *Tra vivente e non vivente. Un posto per l'umano*, festival/ *filosofia*, Modena 2007, p. 23.

a un individuo, da questo a un essere di un valore metafisico e morale, da una coscienza morale a un essere sacro, da questo a una forma fondamentale del pensiero dell'azione: il percorso è compiuto¹⁷.

Se il concetto di persona indicava, all'origine, un parlare attraverso una maschera (il *personare* dell'attore) e, in senso traslato, qualcosa nel corpo, o che investiva il proprio corpo, ma ad esso irriducibile (lo schiavo, infatti, in quanto non-persona, era puro corpo, non aveva quel *di più*, che la persona garantiva), nel corso del tempo è venuto sempre più a coincidere con ciò da cui il dispositivo della persona ha sempre preso le distanze: il corpo vivente, bio-logico (è il caso dei dibattiti attuali sull'embrione). Eppure, proprio nella sua procedura inclusiva, la persona mostra il suo vero dispositivo: di estendersi, di dirsi dell'altro, magari di ciò che definiamo animale. Una nozione post-decostruzionista di persona che non coinciderebbe con il proprio corpo, ma con il corpo dell'altro, con l'estensione stessa dell'anima. Lucrezio non esitava a dire che le immagini avessero l'attributo della persona¹⁸, proprio perché esse estendono l'anima: ne prolungano la presenza, ne alterano la durata.

Nel suo romanzo *Non lasciarmi*, Kazuo Ishiguro, immaginando un mondo in cui sono già realtà centri di allevamento di cloni umani, concentra la sua narrazione sulla vita di cloni in un centro speciale, dove si combatte la dura battaglia per dimostrare come tali cloni (nel romanzo, dei bambini ignari di tutto) fossero delle persone e non dei semplici pezzi di ricambio per trapianti perfetti. All'opinione pubblica non sembra bastare la somiglianza indiscutibile con l'umano non clonato, cosicché i titolari del centro controcorrente sottopongono i bambini a delle prove singolari: li fanno dipingere. Nel momento conclusivo del romanzo, quando i cloni allevati, ormai adulti ma all'oscuro di tutto quanto accadeva intorno a loro, cercano delle risposte all'apparente eccessiva importanza data ai loro dipinti, la risposta data dai loro vecchi tutori è davvero significativa per la nostra tesi di fondo:

[...] Lei disse a Roy che cose come la pittura, la poesia e tutto il resto, disse che *rivelavano ciò che eravamo dentro di noi*. Disse che *rivelavano la nostra anima*. [...] Perché portavamo via i vostri lavori? [...] Noi prendevamo i vostri lavori perché pensavamo che fossero un riflesso della vostra anima. O, per concludere il ragionamento, lo facevamo per *dimostrare che voi avevate un'anima*¹⁹.

Il ritratto, e in generale l'opera d'arte, sono estensioni dell'anima, e addirittura l'anima non è, non si rivela tale, se non in virtù di questa estensione. Pensieri, parole: veniamo considerati persone in base a delle espressioni, ovvero in base a delle estensioni. L'estensione dell'anima, in merito all'attuale clonazione, è ben testimoniata da ciò che potrebbe essere definito *effetto Dolly*: il nome della famosa pecora le è stato dato in onore della cantante Dolly Parton.

Lungi dall'essere riducibile all'individuo, *persona*, dunque, è tutto ciò che lo eccede, l'eccedenza stessa del suo essere. Lungi dall'essere sovranità sul biologico, la *persona* esprime un movimento profondamente biologico: il raddoppiamento, o, se si vuole, con Derrida, la clonazione a venire.

17 M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 2000, p. 381.

18 Ivi, p. 373.

19 K. Ishiguro, cit., pp. 182-264.

L'AUTORE

Mario Lucio Genghini laureato in Filosofia politica presso l'Università Degli Studi La Sapienza, collabora con la rivista «Nuova Civiltà delle macchine» e con la Onlus «A Sud». Si interessa di problematiche filosofiche nell'orizzonte etico-politico aperto dalla modernità.

Mario Lucio Genghini

LA DIMENSIONE BIO-ESTETICA IN HERBERT MARCUSE

È inevitabile associare il nome di Marcuse al movimento del '68. Le sue analisi sulla società tardo capitalistica, prima ancora di diventare oggetto di interesse per il mondo accademico, furono punto di riferimento di una militanza politica. Paradossalmente, però, il testo che consacrò il suo successo fra gli studenti in rivolta, che volevano cambiare il mondo, fu *L'uomo a una dimensione*. Questo, nonostante l'apprezzabile sforzo di analisi sulla tecnica e sulla società dei consumi, sfocia in una paralisi critica che azzerava qualsiasi possibilità di trascendenza dell'ordine costituito, segnando così un momento di involuzione nella sua produzione. Ma al di là di questa battuta d'arresto, la volontà critico-costruttiva del Francofortese rimane viva in tutta la sua riflessione, ed è proprio questa che ha finito per interessare la letteratura critica dell'ultimo periodo.

L'opera di Herbert Marcuse può essere pensata, infatti, come un'"erotica" critica, che nel suo faticoso articolarsi, trova il suo centro teoretico nella *dimensione estetica*, che potremmo definire anche come bio-estetica. Quello che ci prefiggiamo di palesare qui, è come il Francofortese tenti di far emergere nella sua trattazione una coappartenenza, che si esplica in un gioco di continui rimandi, fra il momento estetico-critico e quello sensibile-istintuale, i quali costituiscono il *Logos della soddisfazione*. Solo a partire da tale coappartenenza potremo compiutamente intendere l'accezione che i due momenti assumono nella teoria critica.

Sebbene in due scritti degli anni '30, *Über den affirmativen Charakter der Kultur* e *Zur Kritik des Hedonismus*, siano già abbozzati i temi della liberazione erotica, è con *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud* del '55, che l'elemento biologico e quello estetico diventeranno imprescindibili, e questo sarà reso possibile dalla peculiare interpretazione della teoria degli istinti freudiana. L'obiettivo di *Eros e Civiltà* è di storicizzare la lezione di Freud sulle pulsioni fondamentali allo scopo di fondare una nuova razionalità sensibilizzata in grado di sottoporre a critica l'ordine ingiusto della società del benessere, e delineare un nuovo mondo erotizzato, "*al di là del principio di realtà*" vigente. Dunque, da questo momento, la psicoanalisi diventa parte integrante dell'opera marcusiana, non come modello al quale ispirarsi, ma come una teoria da sviluppare e correggere, avendo come obiettivo quello di trasporre in ambito sociologico e sociofilosofico le categorie metapsicologiche. Se l'autore decide di far propria la teoria della libido, d'altro canto non ritiene più necessario il sacrificio istintuale, che Freud aveva ritenuto tale per la costruzione della *Kultur*. Ne *Il disagio della civiltà*, la repressione, che non riguarda solo la pulsione

sessuale, come sembrerebbe pensare il nostro autore, ma soprattutto quella aggressiva, rende l'uomo civile meno felice, ma più sicuro rispetto all'uomo primordiale che ignorava qualsiasi restrizione pulsionale. Dunque, il principio di realtà impone di deviare nella meta, di sublimare, quelle pulsioni che lasciate libere non solo non avrebbero possibilità di soddisfazione piena e duratura, ma avrebbero un pericoloso carattere distruttivo ed antisociale.

Proprio partendo “*dal fatto storico*” che la civiltà è progredita come dominio organizzato, attraverso la repressione istintuale, Marcuse ritiene, a differenza del fondatore della psicoanalisi, di dover conferire la stessa dignità dello sviluppo biologico universale a quello storico. Si tratta allora di ricavare dalla teoria freudiana «nozioni e asserzioni in essa implicite solo in una forma reificata, una forma nella quale i processi storici appaiono come processi naturali»¹. Da un punto di vista terminologico il filosofo berlinese decide di operare allora un “*raddoppiamento concettuale*”, una ricodificazione della terminologia freudiana a livello sociologico, affiancando al principio di realtà il “*principio di prestazione*”, e alla repressione di base la “*repressione addizionale*”. Il principio di prestazione è variabile, in quanto costitutivo della nostra civiltà, che non è “la” civiltà, ma una sua fase storica, dominata dalla rete delle relazioni e dei valori di scambio. Invece per repressione addizionale intendiamo,

[...] le restrizioni rese necessarie dal potere sociale, o dominio sociale. Essa si distingue dalla repressione fondamentale, o di base, cioè dalle “modificazioni” agli istinti strettamente necessarie per il perpetuarsi della razza umana².

Alla luce di questo raddoppiamento concettuale, la filogenesi non va più intesa come un archetipo immutabile, ma può essere sottoposta a critica. Il perpetuo ritorno del represso, necessario alla formazione della civiltà, subentrato dopo il parricidio primordiale, non è pensabile come un tratto naturale dell'uomo, ma è destinato ad essere superato, a causa delle mutate condizioni tecnologiche e economiche. Questa convinzione si sviluppa da una contraddizione ravvisata all'interno della teoria freudiana che ha dell’“*Ananke*” (bisogno, penuria) una concezione astrattiva. Secondo tale approccio, questa terrebbe gli individui sotto una perpetua minaccia, portandoli ad una “naturale” accettazione del dominio. Ma per il nostro autore i fattori che richiedono l'organizzazione repressiva sono “*esogeni*”, nel senso che essi non sono inerenti alla “natura” degli istinti, ma sorgono dalle condizioni storiche specifiche sotto le quali gli istinti si sviluppano. Nella “*dialettica della civiltà*” marcusiana, Ananke, trasformando l'istinto di morte in aggressività socialmente utile, creando la divisione del lavoro e indebolendo Eros, ha sì portato ad una crescita di “plus-prodotto”, ma proprio per questo è destinata a tramontare. Allo stadio presente la possibile liberazione dal bisogno rende questa lotta per l'esistenza ancora più irrazionale. Allora è anche possibile preconizzare un diverso ordine sociale, partendo proprio dalle condizioni materiali della società contemporanea. In questa, il livello tecnologico e produttivo sarebbe talmente elevato da garantire un'eliminazione della repressione addizionale, se non della

1 H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1964, p. 79.

2 *Ibidem*.

repressione *tout court*, perché i mezzi e i beni consentirebbero maggior tempo libero e minor dispendio di fatica. Quindi accade che proprio le forze istintuali, inibite a causa della prestazione, rendano possibile, attraverso una sorta di eterogenesi dei fini, la negazione di quella.

Non ci soffermiamo ora né sull'interpretazione corriva dell'analisi freudiana, che ha anche generato perplessità espresse dalla critica su un utopistico superamento del principio di prestazione, e nemmeno sulla trattazione aporetica che spesso genera confusione semantica e concettuale, infatti Marcuse cade successivamente in antinomia sostenendo che la conciliazione tra principio di realtà e principio di piacere deve comunque realizzarsi al di là dell'esistenza di uno stato di abbondanza per tutti. Quello che ci preme ora è mostrare il delinearsi del "Logos della soddisfazione", che trova una sua forza compiutamente eversiva nelle società tardo capitalistiche, attraverso il quale il soggetto si ri-appropria del proprio corpo, della propria attività lavorativa e del proprio tempo.

Le condizioni di possibilità reali che possono operare la destituzione dell'obsoleto principio di prestazione sono dettate da quelle *mental forces*, che, rimaste finora represses, obbediscono al principio di piacere. Queste finora sono rimaste relegate nell'inconscio, emergendo solo nel sogno (anche nel sogno ad occhi aperti), nella fantasia, nell'immaginazione. Tutto questo substrato istintuale, questo mondo del desiderio ha continuato ad operare durante il corso della storia dell'umanità, in maniera sotterranea, nella sua radicale alterità rispetto ad una realtà reificata. La natura inconscia di queste forze, non deve però trarre in inganno, Marcuse infatti ci tiene a sottolineare che la dicotomia freudiana tra «istinti sessuali e fantasia» e «gli istinti dell'io ed attività della coscienza» è insostenibile, in quanto la fantasia stessa sarebbe incorporata nella coscienza artistica e perfino in quella normale. Questa, secondo l'autore, «collega gli strati più profondi dell'inconscio con i prodotti più alti della coscienza (arte), il sogno con la realtà»³, ed è insieme all'arte intimamente connessa con la sessualità, con la vita inconscia e allo stesso tempo ha un particolare canale di comunicazione con l'io. Il sogno, l'inconscio, la pulsione sessuale, la fantasia e l'attività cosciente e l'arte, si rimandano reciprocamente, nonostante che a un'originaria unità tra io e piacere sia subentrata, secondo il filosofo, una scissione. Sotto l'influsso di questa una parte della psiche, quella a servizio dell'ordine repressivo, avrebbe assunto il monopolio sull'interpretazione (mistificante) della realtà, mentre l'altra parte sarebbe rimasta sotto il principio di piacere, come riserva inesauribile di libertà, di soddisfazione non repressa. Tuttavia ciò non deve indurre a pensare ad un mera cesura-scontro tra conscio e inconscio, l'uno sede della facoltà razionale, l'altro delle pulsioni primarie. A contendersi il campo piuttosto sono il "Logos del dominio" e il "Logos della soddisfazione". Il primo comprende non solo la facoltà razionale estraniata, ma anche le facoltà vegetative, sensitive e appetitive reificate sotto il dominio della realtà. Il secondo, che è potenzialmente in grado di subentrare al primo, attraverso un processo di auto-riconoscimento, è il logos dell'immaginazione, portatore di valori in antitesi a quelli della realtà costituita. La facoltà immaginativa deve essere intesa come conoscenza di una realtà che non è ancora, che porta in sé la memoria di un passato libero dalla schiavitù e la potenzialità costruttiva di un nuovo ordine politico ove il desiderio e la sua realizzazione sarebbero riconciliate.

3 Ivi, p.168.

Vediamo, dunque, il dispiegarsi della peculiare dialettica marcusiana, che si differenzia tanto da quella hegeliana quanto da quella adorniana. Come Hegel, l'autore è interessato alla storia e al dispiegamento della razionalità autentica ed universale che non può nascere dall'arbitrio o da isolate aspirazioni individuali, come in Hegel la sua trattazione procede attraverso una serie di scissioni e successive ricomposizioni della perduta unità. Ma, a differenza di Hegel, in Marcuse non si dà mai una coincidenza piena e definitiva di particolare e universale, realtà e possibilità. Infatti, come puntualizzerà meglio negli scritti successivi, Eros, *Trieb* immaginativo-costruttivo, questa ragione che ha base organica, non esaurirà mai il suo ruolo conducendo ad un utopica età dell'oro. Ma la dialettica della civiltà si differenzia anche dalla dialettica negativa di Adorno. Sebbene nella *Dialettica dell'illuminismo* l'autocritica della razionalità sia sempre prodotta, in quanto autocritica, dalla ragione, qui il pensiero e le forze produttive conducono ad una continua ricaduta nel loro opposto, nella razionalità del dominio, autonomizzata e non rispondente alla soddisfazione dei bisogni umani. Marcuse, invece, vuole raggiungere una fondazione della teoria critica su base istintuale.

Dunque, come abbiamo mostrato, il Logos della soddisfazione, l'Eros, è forza eversiva che nasce ed erode dall'interno l'esistente ed è in grado di trascenderlo dando luogo alla dimensione estetica. Ma cosa intende esattamente per estetica il nostro autore? In Marcuse, questa cambia il suo *tòpos* storico, non è più da considerarsi come estetica critica o come filosofia dell'arte, ma come forza sociale produttiva, in grado di effondersi sul sociale dando luogo alla formazione di una *polis* che non abbia fondamento pattizio o economicistico, ma libidico. L'arte, la sensibilità, la sessualità sono tutte attraversate da Eros, che ha una valenza eminentemente etica, perchè capace di rifondare l'universo socio-politico. In questa prospettiva di rinnovamento sociale su base erotica gioca un ruolo fondamentale il concetto di *αἴσθησις*. Questo porta in sé il nesso tra sensualità e verità, bellezza e libertà, designando quella peculiare mediazione tra sensi ed intelletto, tra le "facoltà inferiori" e quelle "superiori". Vediamo come per il Francofortese il paradigma concettuale di riferimento è la *Critica del giudizio* di Kant, nella quale l'estetica opera una duplice mediazione tra sensibilità-intelletto e necessità-libertà. Nell'interpretazione marcusiana dell'estetica kantiana, la sintesi tra ragione teoretica e ragione pratica è considerata come "centro" teoretico universale, come «il medium per tramite del quale la natura diventa possibilità di libertà, necessità di autonomia»⁴. Infatti, il punto che più preme a Marcuse della riflessione kantiana è quello in cui la dimensione estetica diventa "simbolo" della moralità intesa come libertà. Dobbiamo però tener presente lo slittamento semantico operato in *Eros e civiltà* rispetto a quanto detto da Kant. La bellezza è simbolo della morale nel senso che approssima i concetti della ragione, i quali tuttavia non possono darsi in alcuna esperienza possibile, poiché nessuna intuizione può essere loro adeguata. Dunque così la libertà morale si ottiene solamente con il distacco dai "motivi del desiderare inferiore", mentre per Marcuse proprio tale desiderare è liberato e pienamente legittimato nella libertà estetica. Il nesso immaginazione-intelletto viene liberamente reinterpretato da Marcuse, dando al secondo termine del rapporto un ruolo secondario, anzi proponendone uno sostitutivo tra immaginazione-sensibilità. Arriva infatti ad affermare

4 Ivi, p. 196.

che «nell'immaginazione estetica la sensualità genera principi universalmente validi per un ordine obiettivo»⁵. Per Kant l'universalità non potrebbe mai nascere dalla sensibilità, e tanto meno dalla sensualità, invece per il nostro autore questa nasce dall'«ordine che governa il gioco dell'immaginazione». Ravvisiamo come per l'autore la sfera estetica è autonoma, non più astrattamente come in Kant, ma storicamente, da quella conoscitiva e pratica, perché queste sono cadute sotto il principio di prestazione. In questo modo l'accezione di autonomia assume un significato particolare, in quanto la sfera estetica, pur dandosi da sé la regola e non ricevendola dal principio di prestazione, è latrice di una propria razionalità e di propri valori autentici. Non possiamo qui non mostrare, che se per un verso Marcuse, non voglia cadere in una teoria prescrittiva, d'altro canto presuppone che i valori autentici, formulati dalla teoria critica, siano iscritti nella struttura pulsionale di tutti gli individui e che su questi possa prodursi un accordo universale. Questa posizione si rivela corriva ed irriflessa, come testimoniano anche le risposte che Marcuse darà a due quesiti sollevati da Habermas, nel corso di un dibattito nel '78. Alle domande su chi decide cos'è la vita migliore e su come si produce accordo universale intorno ai valori autentici il nostro autore fornirà risposte insoddisfacenti.

Se qualcuno ancora non sa che cosa è una vita migliore allora il suo caso è disperato. [...] Si può mostrare e dimostrare, a me e a tutti quelli che sono capaci di parlare, che cosa sia oggi l'interesse generale⁶.

Vediamo come l'ideale di vita buona e l'interesse universale, siano spesso presupposti all'insegna di un'acriticità connotata da un certo elitarismo culturale. Come rileva Habermas⁷, se ciò che è razionale è ovvio ma viene oscurato da coazioni sociali, fino al punto che gli uomini non sono più in grado di riconoscere tale ovvietà, allora solo in pochi sapranno affrontare lo sforzo teorico in grado di individuare questo inganno e dunque di determinare ciò che è giusto. Ciò oltre a non risolvere il problema di come si produca un accordo razionale riflette un atteggiamento settario. Tuttavia, Marcuse non abbandona mai nella sua trattazione l'idea che nella radice istintuale vi sia una disposizione etica, anzi viene ulteriormente specificato in un saggio del '69 dal titolo *An Essay on Liberation*.

Prima di essere un comportamento adeguato in accordo con specifici criteri sociali, prima di essere un'espressione ideologica, la moralità è una "disposizione" dell'organismo, radicata nell'impulso erotico a opporsi all'aggressività, per creare e preservare "sempre più grandi unità" di vita⁸.

La morale non si stabilisce solo come norma di comportamento sociale, ma anche

5 Ivi, p.198.

6 H. Marcuse, *Teoria e politica*, in *Dialettica della razionalizzazione*, Unicopli, Milano 1983, pp. 167-220.

7 *Ibidem*.

8 H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione* (1969), in *La dimensione estetica*, a cura di P. Perticari, Guerini e Associati, Milano 2002, p. 111.

come norma di comportamento “organico”. L’organismo riceve e reagisce a certi stimoli e ne “ignora” e respinge altri secondo la moralità introiettata, che in tal modo promuove o impedisce la funzione dell’organismo come una cellula viva della società. Allora perché la rivolta sia reale bisogna che trovi la sua scintilla nella radice organica, che si inneschi un processo di recupero di quell’istanza “biologica” autentica, fondamento della solidarietà umana dentro una società post-capitalistica. Il termine biologia viene utilizzato dall’autore, non per indicare la disciplina scientifica, ma inclinazioni, modi di comportamento, che se non soddisfatti possono creare disfunzione organica. Il *bios* marcusiano, dunque, assume una dimensione ampia. Questo ha la sua base nella radice istintuale ma si estende alla *Lebenwelt* del soggetto. Come aveva già ravvisato in *One dimensional man* (’64), il tardo capitalismo mette in atto meccanismi di controllo, frutto di un’attività sistematicamente progettuale e mistificante, di un’amministrazione centralizzata che entrano in ogni piega della vita del singolo, orientando bisogni e consumi, penetrando negli strati profondi della psiche. Ma al di là della visione plumbea de *L’uomo a una dimensione*, in tutta la sua opera, Marcuse, sottolinea come contro il vigente sia sempre possibile mettere in campo una bioestetica in grado di operare una rifondazione della soggettività alienata. Questa non viene mai risolta in una sua indiscriminata fusione nella classe, nella massa o nel popolo, ma allo stesso tempo tiene fermo un inscindibile rapporto con l’universale. La soggettività è sì per un verso polimorfa, mai astratta, sempre concretamente, e quindi eroticamente, intesa dall’autore, ma anche sempre tesa alla riconciliazione con un’essenza in sé buona e valida per tutti. Solo assecondando questa tensione, che è un *telos*, si può far cadere la maschera dell’ideologia, che reifica l’umanità. Ad una manipolazione e strumentalizzazione della realtà esterna, dunque, corrisponde sincronicamente, in Marcuse, quella del soggetto, sul quale viene operata una mutilazione critico-sensoriale, che si oppone al diritto alla libertà. Questa non si dà mai di per sé, ma è sempre frutto di un processo di liberazione che è innervato nel divenire storico. Il passaggio da uno stadio di oppressione e lacerazione ad uno di libertà e riconciliazione è sempre presente in potenza, il Grande Rifiuto è sempre possibile, anche se può essere a sua volta respinto. E’ per questo che l’ontologia della libertà marcusiana non è concepibile se non come una ontologia della possibilità.

Marcuse ha senz’altro segnato un punto di svolta nell’ambito della teoria critica introducendo un parametro critico indipendente, Eros, su cui misurare la società repressiva e delineare un suo trascendimento. Questa istanza critica non viene però indagata, a nostro avviso, in maniera convincente nelle sue condizioni generali di possibilità, viene posta semplicemente come necessaria. Se per un verso Eros è l’oggetto di un desiderio utopico, che nessuno potrebbe respingere, allora si sottrae di diritto ad ogni confutazione, perché i desideri non sono né veri né falsi; ma d’altro canto nel momento in cui vuol farsi istanza cognitiva, deve valutare ciò che è vero e ciò che è falso e di ciò possono farsi giudici solo la ragione pratica e la ragione teoretica. Di questa forte carenza teorica se ne avvede anche l’autore, quando in *Counterrevolution and Revolt* (’72) accenna al fatto che per formare un nuovo cosmo di libertà si rende necessaria una costituzione inconscia del mondo, attraverso sintesi “materiali”. Questa potrebbe formare un a priori storico dell’esperienza, che ha in sé la possibilità di fare un salto di qualità e diventare trasformazione sociale, di dare vita ad una nuova razionalità in grado di attuare un’“umana appropriazione della natura”. Questa attività sintetica sensuale, però, non viene giustificata, questo a priori storicamente

ricavabile e allo stesso tempo ordinativo della datità empirica viene solo accennato, anzi rimane ipotetico, visto che lo stesso autore afferma che “forse” è possibile. Marcuse rimane nella vaghezza, mentre avrebbe dovuto meglio specificare due aspetti. Innanzi tutto la modalità con cui è possibile per i sensi operare congiuntamente un’unificazione dei dati dell’esperienza in grado di tradursi in opportunità di mutazione socio-politica, e conseguentemente quanto questa attività sintetica sia una potenzialità già depositata “naturalmente” nel soggetto e quanto sia il frutto di un processo di appropriazione. Se dobbiamo al Francofortese il riconoscimento per aver focalizzato l’importanza di una riappropriazione della sfera sensoriale e immaginativa piegate a condizioni di vita estranianti, più difficile ci sembra concordare nell’innesto di una valenza etico-critica in una categoria organica, come quella degli istinti.

Ai margini del giorno

A cura di Patrizia Cipolletta

Nella vita di giorno gli autori di questi saggi sono impegnati per sopravvivere nel Gestell sempre più totalizzante, ai margini del giorno pensano, si confrontano e ascoltano le cose "inutili" che riguardano tutti e ognuno.

- Giuseppe D'Acunto

Elogio di Babele. La parola dell'incontro in Gadamer, Ricœur, Panikkar

B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno**
- Libri ed eventi

L'AUTORE

Giuseppe D'Acunto è dottore di ricerca. Attualmente insegna filosofia in un liceo romano ed è professore a contratto di «Storia della filosofia del linguaggio» presso la Facoltà di Filosofia dell'Università «La Sapienza» di Roma. Lavorando ai “margini” dell'Accademia continua a coltivare la sua passione per la filosofia scrivendo saggi ed articoli; tra i più recenti ricordiamo *La parola nuova. Momenti della riflessione filosofica sulla parola nel Novecento* (2006); *La prosa del senso. La dinamica della significazione in Merleau-Ponty*, (2006); *L'etica della parola. La riflessione sul linguaggio di Ricœur*, (2008). Ha curato inoltre il volume di Luigi Scaravelli, *Scritti su Cartesio*, FrancoAngeli, (2007).

Giuseppe D'Acunto

ELOGIO DI BABELE

La parola dell'incontro in Gadamer, Ricœur, Panikkar

1. *Gadamer, il linguaggio come un cammino verso l'“essere-l'uno-con-l'altro”*

Intendo partire dall'interpretazione, offerta da Gadamer, della storia della Torre di Babele, nel saggio dal titolo: *La diversità delle lingue e la comprensione del mondo* (1990)¹. Ho detto interpretazione, ma, in realtà, Gadamer non intende tanto interpretare questa storia, quanto farla “risuonare” nelle orecchie degli uomini d'oggi. A tal fine, cita il passo biblico corrispondente (*Gn. 11, 1-9*) e solleva una serie di problemi tra quali, essenzialmente, i seguenti: come «organizzare una coesistenza pacifica tra i popoli» e come «preservare l'economia della natura»².

Leggiamo il passo in questione.

Allora tutta la terra aveva una sola lingua e le stesse parole. Ora avvenne che, emigrando dall'oriente, gli uomini trovarono una pianura nella regione di Sennaar e vi abitarono. Si dissero quindi gli uni agli altri: [...]. “Venite, fabbrichiamoci una città e una torre la cui cima tocchi il cielo; facciamoci così un nome per non disperderci sulla faccia della terra”. Ora il Signore scese per vedere la città e la torre che i figli dell'uomo stavano costruendo, e il Signore disse: “Ecco, essi sono un popolo solo ed hanno tutti una medesima lingua; questo è l'inizio delle loro opere. Ora dunque non sarà precluso ad essi quanto è venuto loro in mente di fare. Venite, scendiamo e proprio là confondiamo la loro lingua, perché non capiscano uno la lingua dell'altro”. Così il Signore di là li disperse sulla faccia di tutta la terra e cessarono di fabbricare la città, alla quale perciò fu dato il nome di Babele [dall'ebraico *bālal*, confondere, o dall'accadico *Bab-ilu*, porta di Dio], perché ivi il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse sulla faccia di tutta la terra³.

Come sostiene Gadamer, in questo passo, abbiamo a che fare con quattro concetti filosofici fondamentali: linguaggio, mondo, molteplice e uno. A proposito di questi due

1 H.-G. Gadamer, *La diversità delle lingue e la comprensione del mondo*, in Id., *Linguaggio*, a cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 73-84.

2 Ivi, p. 76.

3 Cito dalla versione de *La Bibbia Concordata*, tradotta, introdotta e annotata a cura della Società Biblica Italiana, vol. I, *Antico Testamento. Pentateuco*, Mondadori, Milano 1995, pp. 54-55.

ultimi, in particolare, scrive: «La torre di Babele non fa che ripetere, in forma rovesciata, il problema dell'unità e della molteplicità». In «forma rovesciata», in quanto, qui, «l'unità è il pericolo», mentre «la molteplicità ne è il superamento»⁴.

Ora, egli si chiede, quale, nel nostro mondo segnato dalla pluralità delle lingue, potrebbe essere un analogo della Torre di Babele? Ebbene, il nostro mondo sarebbe caratterizzato dal dominio che la scienza moderna esercita sulla natura e sulla società: scienza che «non è condizionata dal linguaggio perché non ne è dipendente. [...] Non è forse la matematica il linguaggio unitario dell'epoca moderna? È da qui che deriva la situazione storica in cui si trova oggi l'umanità. Le cose stanno proprio come è detto nel testo che abbiamo citato». Gadamer intende affermare che, come, nella storia della Torre di Babele, l'unicità dell'idioma originario è il pericolo, mentre la molteplicità delle lingue umane, derivante dalla dispersione delle genti, ne è il superamento, così, nella situazione storica odierna, il linguaggio della matematica costituisce quella forza di «astrazione senza riguardi»⁵ che tende ad obliare il carattere vivo delle lingue parlate.

È noto che il fondamento della civiltà umana non è la matematica, bensì la costituzione linguistica degli uomini⁶.

Dal racconto biblico è possibile ricavare, per Gadamer, quello che è il «compito della filosofia nella nostra epoca». Il mondo pluralistico in cui ci troviamo è come una nuova Babele. Ma questo pone compiti che consistono non tanto in una pianificazione o programmazione razionalizzatrice, quanto nel percepire gli spazi liberi che si aprono all'essere-l'uno-con-l'altro (*Miteinander*), compreso soprattutto lo spazio dell'estraneo (*Fremde*)⁷.

2. Ricœur: l'etica dell'"ospitalità linguistica"

Alla storia della Torre di Babele, si è richiamato, al termine del suo itinerario speculativo, anche Paul Ricœur. Egli l'ha interpretata come una cifra dello stato di fatto del linguaggio in un regime di "pluralità", i cui due aspetti fondamentali sarebbero «la dispersione, sul piano dello spazio, [e] la confusione, sul piano della comunicabilità». Il fatto che questa duplicità sia presentata come un fallimento, rispetto ad una condizione unitaria iniziale, dipende soltanto dalla struttura narrativa che hanno i miti relativi all'origine. La storia in questione fa parte, infatti, di una «sequenza di eventi fondatori che, tutti insieme, dicono su scala cosmica il progresso della distinzione e della separazione sul caos [...]; la dispersione e la confusione delle lingue si inscrivono entro questa linea delle separazioni». Il mito di Babele conferisce al popolamento della terra, quale figura in qualche modo innocente della pluralità, l'«andamento drammatico della dispersione e della confusione». Come tutta

4 H.-G. Gadamer, *La diversità delle lingue e la comprensione del mondo*, cit., p. 74.

5 Ivi, p. 75.

6 Ivi, p. 76.

7 Cfr. p. 83.

la sequenza dei racconti di separazione, che trovano coronamento in essa, la storia della Torre di Babele può essere vista come l'«avvenimento puro e semplice» che riguarda la «condizione del linguaggio di fatto»⁸.

Ora, il rimedio a questa “pluralità”, che si configura come “dispersione” e “confusione”, sarebbe costituito, per Ricœur, dal fenomeno della traduzione non solo quella interlinguistica, ma anche quella intralinguistica, poiché l'una e l'altra danno vita a scambi comunicativi strutturalmente simili. Concedere una spiegazione nella nostra lingua all'interlocutore di turno, presentandogli la cosa da lui non compresa in un altro modo, presuppone la ricerca di una corrispondenza fra due versioni dello stesso discorso, corrispondenza ricercata anche da chi comunica in una lingua diversa dalla sua. In tal senso, ogni volta che noi rivolgiamo la parola ad un altro, in quest'ultimo «vi è [sempre] qualcosa dello straniero»⁹. Ricœur considera la traduzione come un vero e proprio “paradigma”¹⁰ indicativo dello scarto incolmabile tra equivalenza e adeguazione totale che impronta di sé ogni scambio di parole tra gli uomini in quanto

[...] esso [lo spirito della traduzione] consiste in uno scambio tra due intenzioni: quella di trasferirsi nella sfera di senso della lingua straniera, e quella di accogliere il discorso dell'altro nella sfera di senso della lingua d'accoglienza¹¹.

Ospitalità linguistica quindi, ove al piacere di abitare la lingua dell'altro corrisponde il piacere di ricevere presso sé, nella propria dimora d'accoglienza, la parola dello straniero¹².

In tal senso, rappresentando un modello di integrazione che concilia il proprio e l'estraneo, l'identità e l'alterità, la traduzione si configura come un *ethos* che è perfettamente funzionale sia alla politica di edificazione della nuova Europa, sia alla cultura del dialogo ecumenico interreligioso.

Quel che più ci minaccia non è [...] il sogno di [...] far trionfare una sola grande lingua come unico strumento di comunicazione. Al contrario: è il rischio dell'incomunicabilità, in forza del geloso ripiegarsi di ognuno nelle proprie tradizioni linguistiche. Ma l'Europa è e sarà inevitabilmente poliglotta. A tal riguardo, il modello della traduzione implica esigenze e promesse di lunga portata, fino a toccare il cuore della vita etica e spirituale degli individui e dei popoli¹³.

Se le confessioni di fede delle Chiese sono divenute idiomi stranieri le une alle altre, spetta all'ospitalità linguistica sovrintendere ai pazienti esercizi di traduzione dell'una nell'altra, in grado di aprire la via a nuovi consensi, ma soprattutto in grado di aiutare nel sostenere,

8 P. Ricœur, *Introduzione a Id., Il Giusto*, vol. II, a cura di D. Iannotta, Effatà, Cantalupa 2007, pp. 45-46. Sul nesso fra i tre campi lessicali presenti nel racconto in questione, in virtù del quale il “raccolgere” e il “costruire” trovano il loro compimento nel “nominare”, cfr. S. Petrosino, *Babele. Architettura, filosofia e linguaggio di un delirio*, il melangolo, Genova 2003.

9 P. Ricœur, *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D. Jervolino, Morcelliana, Brescia 2001, p. 69.

10 Ivi, pp. 51-74.

11 Ivi, p. 100.

12 Ivi, p. 50.

13 Ivi, pp. 76-77.

in uno spirito di comprensione reciproca, i dissensi residuali¹⁴.

Ricœur pensa che il “paradigma” della traduzione possa fungere da antidoto anche contro la recrudescenza, oggi così diffusa, di ideologie di stampo razzista. Basta partire dal principio secondo cui l’attitudine a parlare – in quanto strutturalmente plurale – è la sola proprietà comune a tutta la specie umana.

Questo è un punto capitale contro l’ideologia razzista. Bisogna minare quest’ultima alla base, separando il concetto di specie dalla diversità delle lingue. Ciò che è specifico è la stessa capacità umana a comunicare attraverso segni verbali; e questa stessa capacità si trova dispersa – com’è detto nel mito di Babele – sulla superficie della Terra. [...] La pluralità delle lingue [...] si accompagna in qualche modo all’universalità del linguaggio¹⁵. [...] non esiste una maniera di parlare che stia al di fuori di una lingua naturale. La sola risorsa che noi abbiamo, rispetto a tale pluralità di lingue, è la traduzione¹⁶.

La possibilità di tradurre può essere vista come un «*a-priori* della comunicazione», nel senso che se «[l]a traduzione è di fatto, la traducibilità [è] di diritto»¹⁷.

3. Panikkar. *L'essere come parola*

Se, anche per Panikkar, il mito della Torre di Babele rappresenta l’«ideale di una civiltà universale che [...] arriva fino al cielo per riunire tutti gli uomini sotto il tetto della razionalità scientifica», ebbene, l’alternativa radicale a questo progetto ambizioso è costituita, per lui, dal fenomeno dell’interculturalità, ossia dal principio della «natura pluralistica dell’umanità»¹⁸. Interculturalità che – sia ben inteso – «non significa relativismo culturale (una cultura vale l’altra), né frammentazione della natura umana»¹⁹, ma che si dà, piuttosto, come quel trascendimento del nostro punto di vista particolare che crea le condizioni per la comprensione dell’altro.

Il problema del pluralismo è, in un certo senso, il problema dell’altro.

[...] il pluralismo non consiste nel trovare un posto per tutti, ma piuttosto nell’esperienza della mia finitudine, della mia contingenza, dell’impotenza di una lingua e di una filosofia pretestuosamente universali e di una comprensione comune. Nel fare questa esperienza

14 Ivi, p. 100.

15 J.-P. Changeux/P. Ricœur, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, tr. it. di M. Basile, Raffaello Cortina, Milano 1999, p. 210.

16 P. Ricœur, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1997, p. 206.

17 P. Ricœur, *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, a cura di A. Danese, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1994, p. 96.

18 R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, tr. it. di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2002, p. 77.

19 Ivi, p. 13.

della nostra limitatezza, lasciamo uno spazio aperto per altre concezioni della realtà²⁰.

A tal fine, Panikkar parla della necessità di mettere in atto un vero e proprio «disarmo» della nostra civiltà tecnocratica dominante. «Disarmo» da intendersi non solo in senso nucleare, economico o militare, ma soprattutto culturale, tale da portare a comprendere la pace come una «realtà cosmica e antropologica e non soltanto politica»: «come un dono, come un regalo, come una grazia»²¹.

Una condizione indispensabile per realizzare la pace consiste nel disarmare la nostra cultura di guerra: [...] *guerra* [che] *non è naturale, ma culturale*. Non tutte le culture hanno praticato la guerra.

Il compito della filosofia nel momento attuale è [...] disarmare la ragione armata²².

Non basta, cioè, coltivare un ideale di pace in alternativa alla guerra. Fondamentale è che tale ideale non sia espressione della nostra «visione monoculturale» che pensa la pace, sempre e soltanto, sul modello della *pax romana*, ossia di un «“patto” giuridico» in cui l'ordine è «imposto dal vincitore e dal civilizzato»²³.

È così che il mito della Torre di Babele può essere visto come il simbolo di quella *metánoia*, o «radicale mutamento della mente, del cuore e dello spirito»²⁴, che ci dovremmo auspicare noi uomini che viviamo nella situazione storica attuale.

La Torre di Babele non è il simbolo di una rivoluzione, ma di una mutazione. Gli abitanti di Babele scoprono che non possono andare “avanti” costruendo più armi, più apparecchi o più strumenti; sono confusi, si confondono gli uni con gli altri. Il nemico sta dentro. La confusione ha toccato ciò che vi è di più profondo nell'essere umano: il linguaggio. Ormai non si sa più capire la realtà: non la si sa leggere²⁵.

20 R. Panikkar, *La Torre di Babele. Pace e pluralismo*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1990, pp. 78 e 56. Sul fatto che il pluralismo, in Panikkar, non dà luogo a nessun esito “prospettivistico”, ma si coniuga con un'opzione ontologica di stampo realistico, si legga la seguente affermazione: «Il pluralismo non è la mera giustificazione di una pluralità di opinioni, ma la percezione che il reale è più della somma di tutte le possibili opinioni» (ivi, p. 115). Egli ne ricava, così, che il «criterio della realtà è precisamente di essere “a prova di pensiero”, cioè resistente al pensare. Quando qualcosa non obbedisce al nostro pensiero, quando offre resistenza, mostra la sua realtà per mezzo di questo stesso fatto» (ivi, p. 114).

21 R. Panikkar, *Pace e disarmo culturale*, tr. it. di M. Carrara Pavan, Rizzoli, Milano 2003, pp. 18 e 29. In tal senso, Panikkar parla della pace come di un evento “*meta-naturale*”: essa «ci è donata, ma dobbiamo esserne degni. [...] Arriva come frutto di una rivelazione, implica una accettazione e una assimilazione». Cfr. R. Panikkar, *La Torre di Babele*, cit., pp. 41 e 43.

22 Ivi, pp. 11, 18 e 47.

23 Ivi, p. 18.

24 R. Panikkar, *La nuova innocenza. Innocenza cosciente*, tr. it. di M. Carrara Pavan, Servitium, Troina 2003, p. 25.

25 R. Panikkar, *La Torre di Babele*, cit., p. 6. Viene qui in mente l'interpretazione, fornita da Dante nel *De vulgari eloquentia* (L. I, VII), della «*confusio linguarum*» come proliferazione di lessici tecnico-specialistici, nel senso che tanti sono gli idiomi che si formano, quante sono le attività che occupano gli uomini nella costruzione.

Se partiamo, infatti, dal principio secondo cui il sogno dell'umanità è sempre stato quello di «edificare una sola torre, una grande scala verso il cielo, una grande costruzione»²⁶, ebbene, nel mito in questione, Dio sta per quel simbolo dell'infinito che distrugge tutte le imprese umane che tendono a rinchiudersi entro una «visione monolitica e totalitaria della realtà»²⁷.

Fu la compassione di Jahvé a salvare l'umanità, quella che fece crollare la Torre di Babele²⁸.

[Il Signore] non ridusse tutte le lingue di Babele ad un solo idioma, come se la verità vera avesse un solo linguaggio; il suo scopo non era di creare una sola grande Cupola per albergare l'umanità intera [...]; voleva semplicemente far sì che la gente si capisse reciprocamente, eppure parlasse lingue diverse, non una sola lingua; consentì loro di avere religioni differenti, e non un solo sistema di credenze, di amarsi l'un l'altro e non di amare le stesse cose²⁹.

Allora dovremmo smettere di «affannarci a costruire questa tremenda torre unitaria» per incominciare a dischiudere «sentieri di comunicazione» e «vie di comunione»³⁰: deporre la pretesa che la nostra cultura sia superiore a tutte le altre nel mondo, che essa «sia universale e quindi adattabile a qualsiasi popolo sul pianeta»³¹.

Ne discende che la funzione primaria della filosofia dovrebbe essere quella di porre in discussione gli ultimi seimila anni della nostra storia, per vedere se ciò che in essi è maturato lungo sia l'«unico progetto umano possibile».

Intendo per filosofia più la *sapienza dell'amore* che l'amore per la sapienza nel senso più latino e classico di *sapida scienza*, che gusta e fa la *ex-perienza* di cosa sia questa forza che si chiama amore³².

26 R. Panikkar, *La Torre di Babele*, cit., p. 10.

27 Ivi, p. 100.

28 R. Panikkar, *Lo spirito della parola*, tr. it. di G. J. Forzani e M. Carrara Pavan, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 76. In appendice a questo libro, compare il testo *Elogio di Babele* di G. J. Forzani (pp. 152-61), da cui abbiamo preso in prestito il titolo del presente contributo.

29 Ivi, p. 184. C. Cognetti ne *La pace è un'utopia? La prospettiva di Raimon Panikkar*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, afferma che, per Panikkar, Dio, nel suo mandare in frantumi il «sogno utopistico» degli abitanti di Babele, «sa che la realtà umana e culturale non può essere ridotta ad una mistificante *uniformità*; sa che la vera unità è unità delle *differenze*, dialogo fra diversi» (p. 14). Non esiste in assoluto una prospettiva globale, essa non appartiene neppure di Dio, sostiene Panikkar citando il *Talmūd*. Cfr. R. Panikkar, *La Torre di Babele*, cit., p. 146.

30 Ivi, p. 10.

31 Ivi, p. 44. In tal senso, afferma P. Calabrò (*Il compito della filosofia nel pensiero di Raimon Panikkar*, in <http://www.filosofiatv.org/index.php?topic=downloads>, pp. 1-31), che se, per Panikkar, esistono senz'altro valori «interculturali», non ne esistono, però, di «trans-culturali», ossia che «stanno al di sopra di tutte o di alcune culture, senza appartenere specificamente a nessuna di esse» (p. 5).

32 R. Panikkar, *La Torre di Babele*, cit., p. 49. A proposito di questa definizione della filosofia come «sapienza dell'amore», R. Panikkar (*Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, tr. it. di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2000) afferma che essa «rende giustizia etimologica alla parola» (p. 335). Sulla filosofia, in Panikkar, come un qualcosa che «si incarna nel filosofo fino a

[...] la parola greca *sophia* e la latina *sapientia* indicano esperienza, abilità e gusto. [...] *sapientia* [viene] da *sapor* e *sapere* da *gusto*³³.

Molte tradizioni (per non dire quasi tutte) hanno accentuato il carattere attivo e trasformante del conoscere: [...] si conosce solamente ciò che si ama³⁴.

Ciò che, soprattutto, va posto radicalmente in questione è, per Panikkar, il cosiddetto «principio di Parmenide», ossia il «dogma capitale» di tutta la cultura occidentale: la «supremazia del Pensiero sull'Essere»³⁵, da cui discende la tesi che assegna il primato all'intelligibilità rispetto alla consapevolezza. In alternativa a tale principio, l'essere va inteso come parola, come quel dire in cui si manifesta la struttura ultima della realtà in quanto relazione: relazione di «quaternità perfetta» fra un parlante, un interlocutore, un suono e un senso.

[...] quaternità perfetta [è quella] di un *parlante* che parla a *qualcuno* emettendo alcuni *suoni* carichi di *senso*. Ogni parola è, come suggerisce la stessa etimologia, la *parabola* di un parlante che emette alcuni suoni carichi di senso verso un ascoltatore che li [...] relaziona (*paráballein*) [...] e, in tal modo, li comprende³⁶.

Le parole sono parole quando abbracciano la quaternità [...], vale a dire quando qualcuno dice qualcosa a qualcun altro mediante qualcosa d'altro³⁷.

Dal fatto che la «parola è creatrice di realtà», segue che l'essere ha un profilo, eminentemente, linguistico, che la parola è un «sacramento» che racchiude sempre un «riferimento al mistero»³⁸, nel senso che rivelando, ad un tempo, mostra e nasconde.

Rivelazione, però, non è l'espressione migliore se la si interpreta letteralmente, quasi che le

forgiarne lo «stile di vita»). cfr. P. Calabrò, *La saggezza come stile di vita nel pensiero di Raimon Panikkar*, in «Sapienza», 2007, IV, pp. 457-73: p. 465.

33 R. Panikkar, *La dimora della saggezza*, tr. it. di M. Carrara Pavan, Rizzoli, Milano 2005, p. 23.

34 Ivi, p. 27. Panikkar parla del conoscere in quanto amore anche come di un «passare a essere»: come di quella «crescita dell'essere» che coincide con il «ritmo [stesso] della realtà». Cfr. Id., *La nuova innocenza*, cit., p. 108.

35 R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, cit., p. 41. Certamente, Panikkar sa bene che Parmenide afferma non tanto la supremazia del pensiero sull'essere, quanto la loro identità. Il punto è, però, che tale identità è «proclamata dal pensiero e non dall'essere» (*ibidem*).

36 R. Panikkar, *Lo spirito della parola*, cit., pp. 20-21. A proposito del carattere di «perfezione» dell'atto di parola, Panikkar afferma che il *para-* di origine indoeuropea, usato comunemente in sanscrito, non è «né ciò che non è ancora arrivato a essere, né la deformazione o l'imitazione di qualcosa», ma «è, come a volte il *meta* greco, ciò che supera qualitativamente i parametri del sostantivo che qualifica». Cfr. R. Panikkar, *La porta stretta della conoscenza. Sensi, ragione e fede*, tr. it. di M. Carrara Pavan, Rizzoli, Milano 2005, p. 205. Sulla parabola che, in quanto «forma più perfetta della parola e dello svelamento della realtà», è, proprio perciò, quella che fa da veicolo alla predicazione di Gesù, cfr. R. Panikkar, *Tra Dio e il cosmo. Dialogo con Gwendoline Jarczyk*, tr. it. di M. Sampaolo, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 19.

37 ³⁷ R. Panikkar, *Lo spirito della parola*, cit., pp. 37-38. Significativamente, la formula suggerita, qui, dall'A. coincide con quella che Ricœur chiama la «definizione operativa dell'atto di parlare»: l'«intenzione di dire qualcosa su qualcosa a qualcuno». Cfr. P. Ricœur, *Filosofia e linguaggio*, in Id., *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini e Associati, Milano 1994, p. 8.

38 R. Panikkar, *Lo spirito della parola*, cit., pp. 32 e 34-5.

cose fossero avvolte da un velo togliendo il quale si “disvelano”. Le cose sono la rivelazione stessa. [...]

Il linguaggio delle cose è il loro rivelarsi³⁹.

Essa [la parola] non contiene rivelazione, è rivelazione⁴⁰.

Il Parlare è mediatore tra il Pensare e l'Essere. L'Essere abita nella Parola e la Parola è abitata dal Pensiero. [...] È questa la triade che va oltre l'equazione di Parmenide tra Pensare ed Essere⁴¹.

La parola che svolge una funzione essenziale di mediazione, è, pertanto, inoggettivabile. Facendo sì che tra le cose che pone in relazione corra un rapporto di «reciproco rispetto»⁴², essa abita la sfera di coappartenenza delle prime due persone del discorso: le forme pronominali “io” e “tu”.

“[P]ro-nome” non significa necessariamente “al posto” del nome [...]. Può anche significare “prima”, vale a dire più importante del nome. Un pronome è una parola veramente primordiale⁴³.

Panikkar definisce la parola in quanto «sacramento» e «atto liturgico»⁴⁴ anche come «estasi del silenzio» o sua «incarnazione»⁴⁵, nel senso che la parola pronunciata si dà solo

39 Ivi, p. 39.

40 R. Panikkar, *I Veda. Mantramañjarī. Testi fondamentali della rivelazione vedica*, tr. it. di M. Carrara Pavan, 2 voll., Rizzoli, Milano 2001, vol. I, p. 122.

41 R. Panikkar, *L'esperienza della vita. La mistica*, tr. it. di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2005, p. 128.

42 R. Panikkar, *Lo spirito della parola. Una riflessione filosofica*, cit., p. 114, dove leggiamo anche: «Le cose correlate sono tali perché si guardano l'un l'altra: ed è questo sguardo che le fa». Tale concetto di “rispettività”, che Panikkar riprende da Zubiri, è l'altra faccia di ciò che egli chiama “criptokantismo”: l'idea secondo cui il mondo sarebbe un insieme di oggetti, ciascuno dei quali è una “cosa in sé” e intrattiene con gli altri legami solo sussidiari e accidentali.

43 Ivi, p. 96. Questa osservazione di Panikkar può trovare una conferma nella riflessione linguistica di Benveniste, *La natura dei pronomi*, in Id., *Problemi di linguistica generale*, tr. it. di M. V. Giuliani, il Saggiatore, Milano 1994, dove afferma che la nozione di “persona” «appartiene solo a *io/tu*» (p. 301).

44 R. Panikkar, *Lo spirito della parola*, cit., p. 112. A proposito della parola come «sacramento», Panikkar si richiama a quel passo del *Vangelo di Matteo* (12, 36) in cui si dice che «ci verrà chiesto conto di ogni parola oziosa, inutile. [...] L'aggettivo impiegato è *aergón*, ossia “che non ha energia”, che non è sacramentale, che non è causa di quello che dice. Ogni parola dev'essere sacramento, deve causare ciò che esprime, altrimenti è priva di forza, è senza efficacia». Cfr. R. Panikkar, *Tra Dio e il cosmo*, cit., p. 6. Sempre a proposito della parola come «sacramento», Panikkar la definisce anche in quanto «preghiera», qualificando quest'ultima come quell'«atto [...] per mezzo del quale l'uomo entra in contatto con il cuore del reale. [...] Preghiera in questo senso è inseparabile da Parola». Cfr. R. Panikkar, *I Veda. Mantramañjarī. Testi fondamentali della rivelazione vedica*, cit., vol. I, p. 123.

45 R. Panikkar, *Tra Dio e il cosmo*, cit., pp. 4-5. P. Barone, *Spensierarsi. Raimon Panikkar e la macchina per cinguettare*, Diabasis, Reggio Emilia 2007, afferma che, per Panikkar, la prerogativa del silenzio è di «non avere alcun potere, di essere del tutto *impotente*. Esso dà semplicemente luogo alla parola, [...] la libera, ma in quel “momento” sparisce e come silenzio non esiste più» (p. 58).

nella misura in cui noi «abbiamo imparato ad ascoltare la parola non ancora detta»⁴⁶. In merito a tale connubio tra parola e silenzio, afferma, inoltre, che esso costituisce, oggi, la «sfida più significativa in vista di un fruttuoso incontro tra le forme di spiritualità abramiche e asiatiche»⁴⁷

Ora, tale connubio non significa che la parola vivente e creatrice è silenziosa, ma che essa appartiene al silenzio, che è fatta di esso. E la conferma di tutto ciò viene anche dall'*incipit* del Vangelo di Giovanni. Qui, si dice, infatti, non che la parola è il principio, ma che «essa è “nel principio”».

[Il Vangelo di Giovanni dice che] in Principio era la Parola, il *Logos*, il Verbo, eppure il Verbo non era l'Inizio e, come dichiara un padre della Chiesa, l'Inizio era il Silenzio. Dal silenzio è sorta la parola che da esso è generata. Il primato non appartiene alla parola, ma al silenzio⁴⁸.

[La parola] non è il punto d'inizio [...]. In realtà il principio è il silenzio. È dal silenzio – il Padre [...] – che nasce la Parola. [...] La parola e il silenzio sono le due facce del mistero trinitario. [...] Il Padre è il silenzio e il Figlio è la Parola, il *Logos*⁴⁹.

Il silenzio, inteso come vuoto che “fa spazio” alla parola, si configura, così, come un luogo di accoglienza “virgineo”. E ciò proprio in quanto verginità è il «simbolo della disponibilità al vuoto, all'essere vigili, [...] alla presenza»: è un «lasciare che [il vuoto] si incarni in noi, che operi e si dispieghi». È la parola che si fa carne: la trasformazione e la rinascita nello spirito.

Dobbiamo essere unicamente ciò che è espresso nel simbolo dell'incarnazione: in vigile attesa, essere incondizionatamente aperti e ricettivi; cogliere la parola, il *logos*, dal

46 R. Panikkar, *Gli Innî cosmici dei Veda*, tr. it. di M. Carrara Pavan, Rizzoli, Milano 2004, p. 5.

47 R. Panikkar, *La dimora della saggezza*, cit., p. 101. A proposito del fruttuoso incontro tra forme di spiritualità occidentali e orientali, un tentativo di “vivificare” la religiosità hindu attraverso quella cristiana, e viceversa, è rappresentato da R. Panikkar nel saggio *Il dharma dell'induismo. Una spiritualità che parla al cuore dell'Occidente*, tr. it. di M. Carrara Pavan, Rizzoli, Milano 2006. Qui, leggiamo: «Se il cristianesimo si presentasse come la risposta concreta alla sete hindu di universalità, e se l'induismo fosse vissuto come il contenuto universale di ogni religiosità, allora l'incontro di entrambi avrebbe luogo su un piano realmente comune e la mutua fecondazione sarebbe possibile» (p. 34). Un'idea di comparazione storico-religiosa molto vicina a quella di Panikkar è in G. Pasqualotto, *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente*, Pratiche, Parma 1989. Qui, leggiamo che la comparazione non deve essere intesa come un'«attività inquisitoria che, elevando a valore indiscutibile una delle posizioni, giudica le altre in base a tale valore» (p. 12), ma come un «esercizio» o «pratica filosofica mediante la quale il soggetto si forma e si trasforma: comparazione, quindi, come *askesis*» (p. 14). Non diversamente, Panikkar ne *Il dialogo intrareligioso*, tr. it. di N. Giostra, Cittadella, Assisi 1988, parla del «dialogo intra-religioso» come come di un «dialogo interiore» (p. 16) e di un «atto religioso in se stesso» che si compie «nel cuore della persona umana alla ricerca del proprio sentiero» (p. 17).

48 R. Panikkar/G. Ravasi, *Le parole di Paolo*, a cura di M. Finazzer Flory, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, p. 30. Il padre della Chiesa, qui richiamato, è s. Ireneo (II sec. d. C.), del quale Panikkar ricorda, altrove, l'affermazione seguente: «Dal silenzio del Padre nasce la Parola del Figlio». Cfr. R. Panikkar, *Tra Dio e il cosmo*, cit., p. 6.

49 Ivi, pp. 4-6.

silenzio e lasciarsi fecondare; lasciare che il silenzio del *logos* si dispieghi e operi, lasciarsi trasformare; e – quando il tempo è maturo – partorire una nuova vita divina⁵⁰.

50 R. Panikkar, *La dimora della saggezza*, cit., p. 102. In tal senso, Maria è, per Panikkar, il simbolo di quella maternità “vigile” e “disponibile” che consiste nel «generare opere, azioni. [...] Maria, come “piena di grazia”, è la spontaneità e la libertà; è attivamente passiva: *fiat!*». Ella non conosce tutto, ma accetta tutto in cuor suo: cuore che, perciò, «deve essere puro, ossia vuoto». Cfr. R. Panikkar, *La nuova innocenza*, cit., p. 185.

A cura di Chiara Di Marco

Scrivere non è certo imporre una forma (d'espressione) a una materia vissuta. Scrivere è una questione di divenire, sempre incompiuto, sempre in fieri, e che travalica qualsiasi materia vivibile o vissuta. È un processo, ossia un passaggio di vita che attraversa il visibile e il vissuto. La scrittura è inseparabile dal divenire.

Gilles Deleuze, *La letteratura e la vita*

Libri...

- S. Ciurlia, *Ermeneutica e politica. L'interpretazione come modello di razionalità*

(Antonio Quarta)

- G. Costanzo, *Agnes Heller: costruire il bene. Una teoria etico-politica della giustizia*

(Chiara Panetta)

- G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*

(Davide Maggiore)

- G. Marramao, *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*

(Dario Gentili)

V. Rasini, *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*

(Simonetta Madussi)

...ed eventi









Paul Ricœur. *L'eredità di un maestro*

(Vanna Gessa Kurotschka/Gabriella Baptist/Anna Maria Nieddu)

I generi della scrittura filosofica

(Anna Stoppa)



-  Editoriale
-  Il tema di B@bel
-  Spazio aperto
-  Ventaglio delle donne
-  Filosofia e...
-  Immagini e Filosofia
-  Giardino di B@bel
-  Ai margini del giorno
-  Libri ed eventi

Libri...

Sandro Ciurlia, *Ermeneutica e politica. L'interpretazione come modello di razionalità*, Il Prato, Saonara (Pd) 2007

Il volume raccoglie i contributi critici di uno studioso particolarmente attento alle problematiche della riflessione filosofica contemporanea capace di coniugare felicemente passione teorica e perizia storiografica «senza lasciarsi mai sedurre dall'oscuro fascino dei dogmi e dei principi assoluti».

L'«atmosfera critica» che articola i percorsi, le questioni teoriche e pratiche è dichiaratamente legata ad un'idea della ricerca filosofica come esercizio ermeneutico. L'ermeneutica – avverte l'A. – non è un sistema chiuso di conoscenze, ma una “tecnica di ricerca”, una “*forma mentis* euristica” che parla della verità in termini di “interpretazione”, che si propone come un «modello di razionalità fluida, plurale, lontana da tentazioni fondazionistiche (o fondamentaliste)», una razionalità finita e fallibile, eticamente vigile, allergica alle sistemazioni definitive e onnicomprehensive. Gadamer, ha fornito un contributo decisivo alla costruzione ed elaborazione critica di questa prospettiva di ricerca non soltanto come «sintesi conoscitiva che si attua nell'interpretazione e nella traduzione di testi», ma anche come comprensione dell'articolarsi stesso della vita umana nel mondo e nella storia, non solo come ricerca dei principi che presiedono alla lettura delle testimonianze del passato, ma anche come riflessione sul «senso dell'umana capacità di “comprensione” del mondo» (p. 31).

Con dovizia di argomentazioni riprese dall'ampia letteratura sull'argomento e con scioltezza di stile, Ciurlia non soltanto coglie la vocazione ermeneutica della scienza politica contemporanea, ma fa entrare in gioco il metodo ermeneutico applicandolo alla politica. Ciò significa che la realtà contemporanea non è interpretabile univocamente così come non è univocamente interpretabile la politica. In un passaggio molto persuasivo della sua pregevole analisi, l'autore evidenzia con chiarezza e puntigliosità i “punti critici” di una “scienza politica” che, paradossalmente, nata come disciplina che rifiuta le astrazioni metafisiche, «indulge con grande facilità in astrazioni tali da far dubitare che possano servire a comprendere veramente la natura e la consistenza dei fenomeni politici» (p. 132).

L'autore offre una ragionata ricognizione dei principali indirizzi della scienza politica contemporanea, sottolineando la molteplicità irriducibile degli approcci, i tecnicismi esasperati, i “salti paradigmatici” di questa disciplina, la sua crisi di credibilità e la possibilità di una sua ridefinizione critica come “impresa ermeneutica” (p. 123). Tra comportamentismo, struttural-funzionalismo e metodo comparativo, la scienza politica tenta vanamente di legittimarsi come discorso rigoroso, fondato sulla dimostrabilità dei propri assunti e sulle pretese di previsione. Osserva Ciurlia: «Come pensare [...] all'agire umano alla stregua di un sistema di variabili e di costanti? Non si tratta di studiare – poniamo – il moto di un grave lungo un piano inclinato, ma le ragioni che spingono ad operare in una maniera anziché in un'altra stante certe condizioni socio-politico-culturali» (p. 132). Di fronte alla tentazione di analizzare i fenomeni socio-politici in termini meramente quantitativi, l'A. ribadisce le proprie riserve di carattere metodologico: «Un conto è fare calcoli un altro è applicare metodi di computazione statistica ai fenomeni socio-culturali. Non tanto perché la statistica non abbia una sua comprovata legittimità, quanto, piuttosto, per il fatto che la sintassi logica del linguaggio con cui si esprimono le scienze umane è del tutto differente dal linguaggio formalizzato del calcolo matematico o statistico». L'uomo è, in definitiva «un animale complesso. Cambia idea. Interpreta il mondo. E, soprattutto, opera, rispondendo a cause motivazionali disperate e non sempre individuabili» (pp. 137- 138).

In un universo sociale sempre più caotico, non riconducibile a un centro, a un punto di vista unico, sembra venir meno lo stesso “principio di realtà”: le molteplici interpretazioni del reale generano un diffuso effetto di spaesamento e confusione, e se le immagini del mondo politico si moltiplicano, è possibile, come dice Gianni Vattimo, mettere sulla bilancia ciò che si è perso e ciò che si è guadagnato. Perché se è vero che ci troviamo di fronte al rischio di un relativismo selvaggio,

di un gioco inconcludente di opinioni, è pur vero che la crisi delle ideologie e della loro pretesa di tenere in pugno la verità delle cose e della vita degli uomini in società può creare condizioni capaci di liberare potenzialità non trascurabili. Questo spazio dinamico può diventare, per il futuro, un bacino di comunicazione senza fondamentalismi, fanatismi, sciovinismi, affermazioni di primati, ambizioni colonizzatrici di tipo economico o di altro tipo. In quest'ambito occorre evitare una duplice deriva: l'esasperata esaltazione delle differenze che rischia di rendere in traducibili e in comunicabili i linguaggi e la violenta omogenizzazione delle lingue che riduce le differenze fino ad annientarle.

La politica è una dimensione fondamentale del vivere, e se, come dice Gadamer, il linguaggio è dialogo, «la nostra vita è un intrecciarsi di messaggi, un gioco di interpretazioni, in cui la verità si costruisce nell'ascolto, nelle discussioni, nel consenso». La politica rientra in questa dialettica, o meglio, in questa dimensione dialogica, per la semplice ragione che nessun soggetto del confronto politico, nessun interlocutore del dialogo si può arrogare il diritto di ergersi a depositario unico ed esclusivo della verità intorno alla vita in comune degli uomini e alla sua organizzazione. Indagare la società senza assolutismi teorici e sicurezze granitiche: è questo, in definitiva, il compito dell'ermeneutica come "arte del domandare". Di fronte ad un mondo che si trasforma in modo vertiginoso, occorre l'antica capacità di "stupire" di una filosofia che non ha le certezze della scienza né la pretesa di dimostrare alcunché; ma la capacità di porre questioni di fronte alle quali la scienza (compresa la scienza politica) tace.

L'ermeneutica «come "filosofia del confronto", come pensiero valutante e critico riporta in primo piano la prospettiva del *domandare*, figlia di quel dubbio da cui ha preso le mosse il razionalismo moderno. Lungo la corrente del dubbio, navigano le nostre certezze. Il dubbio appare come la condizione per la quale una situazione suscita o esige una ricerca. E dove c'è ricerca, c'è confronto continuo con temi, questioni e soluzioni. In questo senso, l'elogio del dubbio non mira a riportare in luce forme edulcorate di scetticismo ma assume un valore euristico» (p. 50).

La filosofia è un "bisogno profondo", ammoniva Gadamer, essa deve seguire percorsi non determinati né garantiti nei suoi esiti. La crisi delle grandi costruzioni ideologiche del Novecento non chiude, semmai apre nuovi spazi e inediti percorsi di ricerca e corre sicuramente il rischio di una condizione generatrice di conflitti di interpretazione proprio perché manca un criterio di scelta in grado di porsi come termine di demarcazione tra vero e falso o, più debolmente tra legittimità e illegittimità di un'interpretazione. La ricerca filosofica come attività ermeneutica è certo condizionata dal contesto storico nel quale si svolge, ma resta inesauribile priva di approdi definitivi. Il pensare – ha scritto Gadamer nel 1987 – «comincia quando non si ripete [...]. Io mi dichiaro platonico e Platone non ha mai detto che la condizione umana permette agli uomini di trovare la stabilità e una verità definitiva».

Antonio Quarta

G. Costanzo, *Ágnes Heller: costruire il bene. Una teoria etico-politica della giustizia*, Edizioni Studium, Roma 2007

Intorno alla metà del Novecento, dopo la drammatica esperienza delle devastazioni prodotte dai totalitarismi sorti nella prima metà del secolo, si ripresentò con forza la questione del bene e del male e, di fronte all'incapacità delle scienze a fornire delle risposte, si determinò quella situazione da molti definita come "crisi delle scienze sociali". In questo clima di relativismo e scetticismo o, secondo una nota definizione weberiana, di politeismo dei valori, s'impose la necessità di riabilitare un sapere capace di orientare la prassi, avendo ormai la religione perduto questa capacità in seguito alla secolarizzazione, ed essendosi verificato un robusto depotenziamento della filosofia. Emergono, così, diverse critiche della modernità, come quelle del neoaristotelismo e del postkantismo, che si

ispirano rispettivamente al pensiero etico e politico di Aristotele e Kant.

A metà strada tra questi due movimenti filosofici, pur non appartenendovi, si colloca la filosofa ungherese Ágnes Heller, allieva di George Lukàcs e cresciuta alla Scuola di Budapest. La sua riflessione risulta caratterizzata in modo particolare dall'interesse per l'uomo e per la sua emancipazione, per la vita quotidiana e per i bisogni radicali, che vanno ripensati, secondo la filosofa, proprio in vista di una rivoluzione significativa della vita dell'uomo. Ciò per cui Heller lavora, infatti, è la riscoperta di un nucleo etico per una società in cui non si muovono solo uomini-atomi, sradicati da ogni relazione interumana, privati dello spazio pubblico in cui hanno senso l'azione e il dialogo, e che agiscono mossi solo dal perseguimento dei propri interessi personali. Il percorso intellettuale di Heller, – dalla Rivoluzione d'Ungheria all'età della globalizzazione,– caratterizzato da un profondo interesse antropologico e da una forte tensione etica, è esposto con dettagliata cura da Costanzo che propone uno studio sullo sviluppo del pensiero della filosofa ungherese sino alle sue ultime formulazioni, culminanti nel tema della giustizia.

Paola Ricci Sindoni nota come: «la lezione etica di Ágnes Heller [...] sembra confluire, pur nella varietà creatrice dei suoi moti speculativi, in questo nodo che ancora ci attanaglia: come convivere dentro un'etica privata che non sia al contempo energia di un'etica pubblica condivisa? Al centro della crisi attuale del processo politico, infatti, non sta tanto la scomparsa di valori o la confusione generata dalla loro pluralità, quanto l'assenza di un'istituzione rappresentativa abbastanza potente da legittimare, promuovere e rafforzare qualunque insieme di valori o qualunque gamma di opzioni coerenti e giustificate» (Prefazione, p. 8).

Costanzo presenta la riflessione filosofica di Heller come un percorso volto all'analisi dettagliata del presente attraverso un ripensamento critico dell'eredità classica della filosofia: Aristotele e Kant, soprattutto, Kierkegaard, senza dimenticare i contributi più recenti di filosofi come Marx, Weber, Arendt, Habermas, MacIntyre e Jonas. «Riprendendo il nodo problematico, lasciato insoluto, fra un'etica normativa e un'etica teleologica, Heller, se da un lato riabilita la razionalità discorsiva sul modello habermasiano, difendendo con essa la capacità critica e argomentativa propria dell'essere umano, necessaria per rendere immune ogni cittadino da ogni deriva totalitaria, dall'altro, per arginare la sterilità di un'etica universalistica e formalistica, riprende una concezione di umanità più ampia in cui fa rientrare la componente desiderativa e passionale [...]. Alla ragione dialettica si accompagna così, sull'esempio aristotelico, la ragione riflessiva, che, seguendo la ripartizione classica tra i diversi tipi di pensiero, si distingue in "saggezza" e *phronesis*. La prima presuppone l'esperienza sia nell'agire che nel formulare giudizi, la *phronesis* è la virtù dianoetica che delibera su ciò che è bene e male nella concretezza della situazione, formulando il "giudizio morale in situazione", che non è il situazionismo morale, ma il vaglio critico delle alternative, l'equità in senso aristotelico» (p. 17).

Il saggio è diviso in tre capitoli, ciascuno dedicato ad un tema particolare, secondo lo sviluppo del pensiero helleriano. Il primo (*Il corpo. Il mondo abitato*) guarda agli studi condotti da Heller durante gli anni di apprendistato giovanili, caratterizzati dall'adesione al marxismo. Viene dato rilievo ai temi della considerazione dell'uomo come individuo colto nella concretezza dei suoi bisogni e desideri, alla vita quotidiana, all'uomo come parte di una comunità intesa come ambito in cui convivono pubblico e privato. L'accento è posto sulla concezione helleriana dell'uomo caratterizzato da una struttura dinamica, ovvero dalla capacità di interazione con il proprio contesto sociale. In questa parte si insiste molto sull'interesse profondo di Heller, sentito quasi come una missione, per l'analisi socio-politica del proprio tempo. L'attenzione è rivolta alla realtà devastante prodotta dai totalitarismi, di destra e di sinistra, e sulle loro ripercussioni sugli individui. L'uomo, infatti, dopo l'esperienza dei totalitarismi di massa, appare negato come individuo e reso mero e incosciente esecutore di ciò che gli ordina lo Stato. Sono qui approfonditi i temi della *dittatura sui bisogni* e del cosiddetto *de-illuminismo* quale «processo che rende le coscienze sempre più alienate e nevrotiche, perché incapaci di capacità critica, mentre la coscienza morale viene consegnata nelle mani del partito» (p. 58), ma anche quello della *biopolitica*, che ha caratterizzato i regimi totalitari

– soprattutto quello tedesco – ovvero della politica condizionata da questioni biologiche, come il sangue e la razza. Il capitolo si conclude con l'anticipazione dei temi delle successive riflessioni helleriane: l'uomo, inteso kantianamente, come fine e non come mezzo, capace di privilegiare gli altri prima che se stesso, la realizzazione di una vita buona in cui vige la priorità ontologica del bene sul giusto, la formazione di uno Stato inteso come comunità etica in cui possa realizzarsi un'uguale partecipazione a beni differenti.

Il secondo capitolo (*L'etica. Il mondo vissuto*) si concentra sull'etica helleriana, sull'importanza della vita che deve essere piena, autentica e degna di essere vissuta. È la vita quotidiana il punto da valorizzare; questa, infatti, è spazio dell'azione e dell'agire responsabile. L'A. sottolinea come la pensatrice ungherese utilizzi un approccio socio-psicologico all'analisi della sfera quotidiana. La singolarità dell'io si realizza nella vita quotidiana in due modi: attraverso l'inventiva e la fiducia. La capacità creativa dell'inventiva serve per rivoltarsi contro l'alienazione, mentre la capacità di avere fiducia serve per fronteggiare le difficoltà della vita quotidiana. A tal riguardo, importante il confronto tra Heller e Heidegger: a differenza di questo, Heller sostiene che il singolo, anche se all'interno di una struttura sociale ed economica alienata, può vivere una vita autenticamente umana senza il bisogno di trascenderla. Si prosegue con il delicato tema dei sentimenti: sentire, infatti, significa essere coinvolti in qualcosa, coltivare le emozioni è, per Heller, coltivare l'umanità, perché tramite l'emozione si prova *empatia*. Siamo al cuore dell'etica helleriana: non esiste filosofia morale se non si crede che le persone buone esistono. La bontà è per l'uomo una vera scelta: l'uomo sceglie di essere un soggetto moralmente autonomo, di non farsi manipolare dalle situazioni che lo circondano e dalle rozze passioni, sceglie d'essere coraggioso, perché talvolta gli è richiesta la capacità di sostenere norme astratte e soprattutto universali. Occorre dar risalto alle azioni che tengono conto degli altri, occorre cioè agire eticamente e politicamente. Da un lato, nota la Costanzo, Heller è molto influenzata dal concetto di responsabilità formulato da Jonas, ma dall'altro se ne distacca per un'etica del limite, perché l'uomo è un essere finito, ma soprattutto per un'etica della personalità: gli uomini retti sono tali perché scelgono di esserlo, ma «l'uomo retto non è colui che non sbaglia mai, né colui che riesce sempre a far fronte alle proprie responsabilità, ma, come diceva Kierkegaard, l'eccezionalità della bontà risiede nel fatto che è unica e come tale non è racchiudibile all'interno di una formula; la sua enigmatica bellezza risiede nel fatto che ciascuno è "retto a modo suo"» (p. 146).

Il terzo ed ultimo capitolo, (*Etica e giustizia. Il mondo partecipato*), è dedicato al tema della giustizia, sempre considerato da Heller, ma sistematicamente trattato solo negli ultimi scritti. Si insiste molto, in questa parte, sul problema della convivenza pacifica e regolata fra uomini profondamente diversi e divisi. Due sono i punti essenziali che la giustizia deve tutelare: rispetto per la vita e difesa della libertà. Secondo Heller, infatti, questi devono diventare «uso normativo universale» perché solo così è possibile insorgere contro ogni tipo di ingiustizia. I cittadini, infatti, devono costantemente controllare gli attori politici per scoprire se questi ignorano il rispetto per la vita e per la libertà. Heller «si muove cercando di individuare per la giustizia un terreno in cui filosofia sociale, politica e morale possono finalmente incontrarsi, insomma, cerca un terreno in cui giustizia e vita buona non si contrappongano più» (p. 190). Alla difesa di un relativismo culturale moderato si accompagna la considerazione della teoria della giustizia di Rawls che, però, Heller considera troppo formalistica. Il pluralismo richiede di evitare false tolleranze e di far diventare le diversità un momento generatore di giustizia. Al posto della teoria della giustizia formale di Rawls, secondo la filosofia insufficiente, o comunque, troppo debole, Heller propone il concetto di giustizia dinamica intesa «non più come una rigida e astratta formula, bensì come un concetto in continuo divenire, un processo in continua tensione guidato dalla giustizia come idea regolativa [...]». La soluzione teorica proposta da Heller, considerato l'orizzonte teorico segnato da Rawls e dai comunitaristi, risente fortemente del formalismo kantiano, che viene però rielaborato tenendo conto della dinamicità e della fluidità, tipiche delle società tardomoderni. Da un lato, infatti, il principio della giustizia dinamica è la massima kantiana, secondo cui nessuno deve usare mai gli

esseri umani come mezzi, ma sempre come fini, dall'altro, viene corretto il formalismo iniziale, sostenendo che la capacità di contestazione dello stesso principio di giustizia ha la possibilità di dar conto dell'universo pluralistico. L'affermazione, dunque, di un concetto dinamico della giustizia che si è allargato ad una dimensione sociale consente di realizzare delle condizioni di uguaglianza, intesa non più in termini meramente economici» (p. 196). Le riflessioni sulla giustizia e la società si spingeranno ben oltre, fino al concetto provocatorio di «società oltre la giustizia»: «una società totalmente giusta è una società in cui si applica solo il concetto statico di giustizia, è una società in cui esiste un unico sistema di norme e regole, che non tiene in nessun conto l'esistenza di stili alternativi, per questo una tale società non solo non esiste, ma non sarebbe neanche auspicabile» (p. 198). Dopo una trattazione della teoria helleriana delle virtù civiche viene mostrato come la filosofa ungherese abbia sempre fede nell'impegno costante dell'uomo che, come buon cittadino, può portare alla «formazione di uno Stato inteso come comunità etica, il cui ideale regolativo è la tensione verso una maggiore uguaglianza fra i suoi membri [...], verso la realizzazione di una vita buona e l'esplicitarsi di una razionalità comunicativa» (p. 211). Chiude questa parte l'analisi dei temi dell'Europa come comunità possibile e della realizzazione della felicità, insieme alla bontà, dell'uomo.

Il volume presenta, per la prima volta in Italia, il percorso intellettuale complessivo di Ágnes Heller – filosofa che ha fatto dell'uomo come essere buono e essere *per* l'altro il punto centrale delle proprie riflessioni in materia di etica e giustizia, attenta alle questioni cruciali tipiche della contemporaneità – e fornisce lo spunto al lettore per approfondire una nuova prospettiva proveniente da una delle voci intellettuali più ottimiste e originali dei paesi dell'Est europeo.

Chiara Panetta

Giuliano Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Laterza, Roma 2008

Alcuni anni prima della sua scomparsa (2005), Giuliano Marini aveva iniziato a lavorare ad un testo, da intitolarsi *Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, inteso come una sistematizzazione dell'insieme dei contributi da lui, negli anni, dedicati allo studio del pensiero del filosofo di Königsberg, tra i quali vanno senz'altro ricordati almeno i *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, pubblicati nel 1998. Rimasto purtroppo incompiuto (delle quattro parti previste, essendone state ultimate, in una prima stesura, solo tre), il testo è oggi proposto da Laterza con il titolo *La filosofia cosmopolitica di Kant*, e la cura di Nico de Federicis e Maria Chiara Pievatolo; il risultato è un volume che privilegia l'aderenza alle intenzioni del suo autore piuttosto che la ricerca di un'impossibile sistematicità. I rari interventi dei curatori (realizzati in particolare tenendo presente il testo di un corso universitario del 1989-90, di cui anche Marini si era ampiamente servito) sono minuziosamente segnalati, e le stesse citazioni di passi kantiani sono talvolta lasciate a livello di parafrasi, così come, probabilmente l'autore le aveva momentaneamente appuntate. Quanto alla quarta parte (riguardante il dualismo di *chiliasmo teologico* e *chiliasmo filosofico*), non redatta e nemmeno indicata nell'articolazione generale del manoscritto, ma che Marini aveva più volte manifestato l'intenzione di scrivere, è sostituita da tre testi dello studioso italiano, completo il primo (trattandosi di una relazione presentata ad un convegno del 2001), incompiuti al pari del volume gli ultimi due, e dedicati rispettivamente a *Considerazioni su storia pronosticante ed entusiasmo*, *Motivi chiliasatici nella filosofia dell'ultimo Kant*, *Sul sorgere di motivi federalistici nel pensiero politico kantiano tra il 1793 e il 1795*. Eccezion fatta per questi, il volume risulta strutturato come un vero e proprio corso sulla filosofia politica kantiana, a proposito della quale, pur in assenza di un'opera sistematica ad essa specificamente dedicata, l'autore, inserendosi in quel filone di studi kantiani che ha i suoi massimi esponenti in Eric Weil ed Hannah Arendt, ritiene di poter «isolare, attraverso un'accurata esegesi testuale, i tratti distintivi di una vera e propria filosofia “trascendentale”» (*Premessa dei curatori*, p. XI).

Alla luce di questa dichiarazione di intenti, appaiono chiare le motivazioni di alcune scelte espositive di Marini, che danno all'opera una peculiare fisionomia, e dunque meritano di essere brevemente discusse. Da un lato, infatti, l'esclusivo intento *storico e ricostruttivo* dell'esposizione porta l'A. a non aderire in alcun modo, se non attraverso annotazioni, brevi e tutto sommato marginali, (ivi, p. 199), alla linea interpretativa aperta da Hans Kelsen, e rappresentata, tra gli altri, da Ulrich Beck, Norberto Bobbio, Jürgen Habermas e John Rawls, il cui intento principale è di indagare le possibili applicazioni di una dottrina cosmopolitica opportunamente riattualizzata all'odierno scenario dei rapporti internazionali. Tuttavia, la ricostruzione della filosofia trascendentale (cosmo) politica è impostata da Marini in maniera largamente autonoma anche rispetto alle autorevoli interpretazioni già ricordate. A questo proposito, anche un'osservazione di carattere meramente quantitativo può fornire indicazioni importanti: sebbene la sua opera si situi senza dubbio nell'alveo della tradizione consacrata da questi due studiosi, il nome di Eric Weil compare appena due volte mentre quello di Arendt non è mai citato esplicitamente. Questa estrema rarità di riferimenti bibliografici diretti è una caratteristica costante all'interno dell'opera; in particolare colpisce la tendenza, del resto conforme all'impostazione sopra delineata, a prediligere, ai fini del confronto e dell'interpretazione, il riferimento al contesto culturale in cui Kant era andato formando le sue idee (di qui i frequenti riferimenti a Hobbes, anche in ragione dell'esame delle sue dottrine effettuato nello scritto *Sul detto comune*, Leibniz e Wolff), ed a quello in cui, concretamente, si trovò a difenderle (Mendelssohn, Garve). Minore spazio è lasciato alla ricezione delle idee stesse, riguardo alla quale l'autore privilegiato è Hegel un altro dei pensatori cui Marini ha più diffusamente dedicato la sua attenzione. Per quanto riguarda i rapporti del kantismo con il pensiero contemporaneo, ad essere chiamati in causa sono soprattutto Dilthey e Weber, e tra gli autori cronologicamente a noi più vicini, ancora Bobbio (ma in misura nettamente minore, e privilegiandone uno scritto non recente, il corso del 1957 su *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*).

Dall'insieme di queste osservazioni l'intenzione di Marini appare chiaramente quella di delineare un'interpretazione del pensiero politico-giuridico kantiano che non si limita a riprendere una o più delle pur importanti interpretazioni esistenti, ma si situa in posizione ad esse *parallela*. Per questo sceglie innanzitutto di configurare schematicamente, nella prima parte del libro-corso, i caratteri principali del rapporto tra ragione e realtà nella filosofia kantiana, attraverso il confronto con le tre *Critiche*, anche in riferimento a scritti "politici" come *Was ist Aufklärung* ed al saggio sul rapporto di teoria e prassi (quest'ultimo, tuttavia, principalmente in riferimento alla polemica con Garve). Nel corso di questo esame, vengono tuttavia estrapolati alcuni degli elementi destinati a riemergere nel corso della trattazione degli aspetti più propriamente politici (in particolare il rifiuto speculare dello Stato paternalistico e della possibilità di sovvertimento violento del governo). Nella seconda parte, ad essere in questione è la dottrina kantiana dello Stato, affrontata innanzitutto attraverso il filtro dello scritto *Sul detto comune* – in particolare dalla seconda parte dedicata, come è noto, ad una polemica con Hobbes ed Achenwall –. Sono così chiariti i tre principi alla base della *societas civilis* kantiana (libertà, uguaglianza, indipendenza, requisito quest'ultimo che tuttavia Marini tende a tratti a passare in secondo piano, appoggiandosi in particolare sulla sua assenza in *Per la pace perpetua*), caratterizzato il contratto sociale come idea regolativa della ragione, esaminato dettagliatamente il problema del diritto di resistenza (per l'ammissione del quale almeno in casi limite, tuttavia, Marini ritiene di poter individuare solo "spiragli" e non esplicite concessioni), definita la nozione di repubblica come *forma regiminis*, e infine, con un cenno allo scritto *La religione nei limiti della semplice ragione*, affrontato il problema di quella disposizione cosmopolitica che mette ognuno in rapporto con tutti gli uomini anche al di là dei confini dei singoli Stati e serve da tramite per avvicinarsi al tema della pace perpetua. Questa è oggetto della terza parte del corso, che prende avvio dal problema della finalità interna della storia umana, dunque della possibilità di individuare al suo interno una tendenza progressiva verso il meglio. Innanzitutto è affrontato, in rapporto al fine *morale* dell'umanità, il problema dell'intreccio tra l'azione (improntata alla moralità) degli uomini, e quella della Provvidenza, per passare al tema istituzionale che costituisce il portato più celebre

dello scritto kantiano sulla pace: considerando in particolare *Per la pace perpetua* e la *Metafisica dei costumi*, Marini esamina analiticamente i temi del federalismo, dello *ius gentium* e di quello *cosmopoliticum* individuando, di questi ultimi, una versione debole – *ius gentium* come il classico *ius belli*, ovvero diritto, per utilizzare un’espressione di Kelsen, solo “primitivo”; *ius cosmopoliticum* come *ius foederativum* «che regola i rapporti tra Stati confederati» (p. 160) –, ed una forte. In quest’ultimo senso, il diritto delle genti assume a sua volta i connotati di uno *ius foederativum* (coincidendo dunque con un diritto cosmopolitico “debole”), mentre il diritto cosmopolitico sarebbe da intendersi come *ius civium universi*, diritto dei cittadini del mondo vigente all’interno di uno Stato di popoli mondiale. Al termine della considerazione del sistema kantiano del diritto, tanto dal punto di vista formale quanto da quello materiale, appare però evidente che questo essenziale strumento non basta da solo a costituire una garanzia certa dell’avvento di una *pax perpetua in terris*, richiedendo dunque un esame più approfondito della nozione kantiana di Provvidenza, e della conseguente possibilità di una *storia pronosticante*. Sono, questi, temi fondamentali, ed ai quali presumibilmente Marini avrebbe dato ampio spazio nella quarta parte, non redatta, del volume, dopo aver concluso la terza esaminando l’articolo segreto e le due “Appendici” che chiudono lo scritto sulla pace. In effetti, il tema della *Vorhersagende Geschichte* è ripreso non solo nel primo dei tre scritti che concludono il testo (*Considerazioni su storia pronosticante ed entusiasmo*), ma anche nel secondo, in particolare nell’esaminare l’auspicato “chiliasmo filosofico” che dovrebbe costituire parte integrante del più ampio “chiliasmo teologico”. Restando al testo, è tuttavia impossibile (come del resto riconosciuto dagli stessi curatori del volume) procedere oltre nel formulare un giudizio riguardo la questione dell’intreccio dei due chiliasmi; piuttosto, in conclusione, si preferisce richiamare l’attenzione sulla trattazione compiuta da Marini di altre due delle questioni classiche per ogni interprete del Kant “politico”: l’alternativa tra *Völkerbund* e *Völkerstaat*, ed il rapporto tra politica e morale.

In entrambi, in effetti, l’impostazione dell’A. merita di essere esaminata con attenzione, soprattutto perché pur non concedendo nulla alla semplificazione, anzi confrontandosi sistematicamente con i passi più intricati del testo, giunge ad argomentate conclusioni estremamente interessanti. Per quel che riguarda la prima questione, fondamentale è l’interpretazione del celebre passo di *Per la pace perpetua*, secondo cui gli Stati rifiutano *in hypothesi* ciò che *in thesi* è giusto, preferendo cioè la costituzione di una confederazione non sovrana a quella di un vero e proprio Stato federale. Ora, facendo coincidere l’espressione (giuridica) *in thesi-in hypothesi* con l’endiadi teoria-prassi illustrata nello scritto del 1793, Marini riconduce anche l’alternativa *Völkerbund-Völkerstaat*, così come espressa nello scritto sulla pace, ad uno dei casi in cui la superiorità della teoria sulla pratica deve essere riaffermata. In effetti, secondo Kant «la ragione nel suo uso pratico [...] non impone agli uomini qualcosa che nell’esperienza non sia possibile» (p. 66), sia che tale realizzazione debba intendersi come completa, sia che invece si tratti solo di un compimento per approssimazione, e dunque da ottenere gradualmente. Riprendendo una sua precedente tesi sull’argomento, Marini avanza dunque l’ipotesi che il “surrogato negativo” confederale sia accettato da Kant solo in quanto in sostanziale continuità con l’idea di una *Weltrepublik* e inscritto in quella prospettiva di compimento graduale dell’ideale razionale sopra ricordata. In questo senso, l’affermazione (presente nel secondo articolo definitivo del progetto di pace, e citata da molti interpreti come prova dell’opzione kantiana per il *Völkerbund*) che lo Stato abbia già al suo interno un rapporto di superiore ad inferiore, destinato ad entrare in contraddizione con l’accettazione di un potere sovrano universale, non rifletterebbe l’opinione di Kant, ma farebbe parte (in analogia, del resto, con lo scritto del 1793) della caratterizzazione del diritto internazionale inteso nella sua accezione comune, che Kant, da parte sua, rifiuta.

Analoga attenzione è posta ai passi che riguardano il rapporto tra politica e morale; in particolare alla prima delle due appendici di *Per la pace perpetua*, “Sulla discordanza tra morale e politica in ordine alla pace perpetua” dove Marini trova ribadito l’insegnamento fondamentale dello scritto *Sul detto comune*, ovvero la validità anche pratica dei principi teorici, ovvero la necessaria

subordinazione della *prudenza* alla *sapienza*. Allo stesso tempo, ribadita chiaramente la differenza tra il “politico morale” che di tale necessità tiene conto, invita a non confonderla con quella del politico soltanto sapiente, proponendo dunque di trasformare la diade kantiana di *politico morale* e *moralista politico* (cioè colui che riduce la politica a proplema puramente tecnico) in una triade, che permetterebbe di collocare il governante kantiano in una posizione non dissimile da quella del weberiano seguace dell'*etica della responsabilità*. Si tratta di una proposta interpretativa importante, sebbene solo abbozzata, in grado di rendere pienamente visibile la tensione feconda presente nell'opera kantiana tra la dimensione ideale e quella reale, mettendone in evidenza non solo il momento “puro” ma anche quello “pragmatico” della presa di contatto con l'uomo ed il diritto così come sono. Proprio nel riuscire a presentare costantemente questa ricchezza, sta il pregio maggiore dell'opera di Marini che, a mio avviso, è giusto rappresenti un riferimento autorevole non solo per storici del pensiero, ma anche per coloro che, per riprendere la distinzione compiuta da Onora O'Neill, vogliono, a partire dagli argomenti di Kant qui esposti con chiarezza esemplare, prendere in considerazione la possibilità di una proposta kantiana attuale ed efficace.

Davide Maggiore

Giacomo Marramao, *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008

La passione del presente, l'ultimo lavoro di Giacomo Marramao, è un libro originale nella forma e nel contenuto. Eppure, per chi ha familiarità con la sua inquieta ricerca filosofica vi ritrova molte delle tematiche di *Passaggio a Occidente* (2003), i diversi fili di una riflessione di circa venticinque anni, che risale almeno a *Potere e secolarizzazione* (1983). Questo sarebbe però un criterio superficiale per giudicare l'originalità di quest'opera che si evidenzia piuttosto nel *gesto* stilistico e nel vertice ottico del presente *patito* dalla riflessione fino a lasciarsene compenetrare in profondità. Soltanto la trama di un pensiero intrinsecamente coerente, nonostante gli approcci e gli ambiti diversi che lo caratterizzano, può non sfilacciarsi al cospetto del tribunale più intransigente, il tribunale di quel presente il cui giudizio Marramao non solo non vuole evitare, ma chiede esplicitamente che sia pronunciato. E proprio perché è al presente che si rivolge, a questo presente in cui siamo immersi, il saggio non rappresenta né una *summa* delle questioni fondamentali di Marramao né un *sistema* del presente, né un modo per tesaurizzare il proprio pensiero a dispetto della dissipatezza di questo presente – come del resto di ogni presente –, né un modo per dominarlo e costringerlo nel paradigma del “razionalismo occidentale”. È piuttosto un agile *lessico* – come recita il sottotitolo: *Breve lessico della modernità-mondo* – costruito a partire dal presupposto della molteplicità irriducibile dei punti di vista e delle prospettive pluricentriche di quella modernità-mondo che si apre dal disfarsi del modello della modernità-nazione; è piuttosto, considerando anche le dimensioni tascabili del volume, un libro di viaggio, di un viaggio che è esperienza (*Er-fahren*) attraverso tappe senza un approdo definitivo – che si concluda con il lemma *Morte* che significa proprio, coniugando al presente l'im-presentabile, rimettere all'esperienza anche l'inesperibile e il definitivo della nostra cultura.

Molti dei nodi tematici del suo pensiero vengono qui raccolti e sciolti ulteriormente nella *responsabilità di rispondere* a questo presente, le cui domande non risuonano mai in modo univoco. *The time is out of joint*, dice Amleto; “il tempo è fuori asse, è uscito dai cardini”; con le stesse parole oggi è il presente stesso che si rivolge a noi: «“Dannata sorte”, proseguiva il povero Amleto, “essere nato per rimmetterlo in sesto”. Come Amleto, anche noi viviamo una vita fuori-asse rispetto al presente, costantemente protesi rispetto al futuro o reclinati verso il passato. Ma comunque incapaci di “incardinarci” nel presente. Impotenti ad assumere quella decisione che sola consente di “rimettere in sesto” il tempo» (pp. 101-102). Che significa, per Marramao, “incardinarsi” nel

presente; rispondere “presente” al proprio tempo? Significa, forse, fare del presente il proprio tema, rappresentare il presente? Certamente no. Nel titolo, è il termine *passione* a essere decisivo e a determinare, piuttosto che la sua rappresentazione, la presenza del presente. La filosofia di Marramao, i suoi concetti e le sue categorie, non si pone come rappresentazione del presente, ma si *ex-pone* a *patire* il proprio tempo. Infatti, ogni parola-chiave del lessico di *La passione del presente* non ha alcuna velleità definitoria né di sintesi dialettica, ma ciascuna è in sé divisa, tagliata, scissa per accogliere – *patire*, ancora una volta – la complessità, la conflittualità, la molteplicità, la plurivocità del presente: Passaggi, Dilemmi, Costellazioni, Confini, Endiadi. Non soltanto, dunque, lemmi declinati al plurale, ma costitutivamente e intimamente plurali, fin dal loro etimo e dalla loro semantica. La loro valenza, inoltre, non è meramente descrittiva, bensì concerne il contenuto stesso delle questioni. Per esempio: tra mondo e Occidente c'è *passaggio*; quella tra globale e locale è una *costellazione*; la coppia ragione-identità è un *dilemma*. A essere praticata è una logica della “sintesi disgiuntiva”, che soggiace al concetto di *universalismo della differenza*, il vertice teorico di *Passaggio a Occidente*: «la mia proposta intende ricostruire l'universale non dall'idea del comune denominatore, ma dal *criterio* della differenza. Il principio ricostruttivo dell'universale può essere dunque inteso solo nei termini di una *sintesi disgiuntiva*: a partire dal presupposto della inalienabile e inappropriabile differenza singolare di ciascuno (e di ciascuna)» (p. 37).

Veniamo adesso a un altro elemento di originalità che, in totale coerenza con l'assunto dell'universalismo della differenza, caratterizza *La passione del presente*. Non soltanto la riflessione filosofica deve coinvolgersi nel presente per comprenderlo, ma è il filosofo stesso a non potersi atteggiare contemplativamente verso il proprio tempo. Se la passione è la tonalità emotiva del presente e se – come si afferma in teoria – ogni identità è intrinsecamente plurale e dunque irriducibile all'unità della rappresentazione e non delegabile alla rappresentanza, la scrittura filosofica stessa diventa un'esperienza (*Er-fahrung*) non riconducibile a un “io autoreferenziale, unitario e omogeneo”, ma scaturisce da un *io narrante*. Se la *narrazione* – che nell'*errare* implicito nell'*Er-fahrung* trova ben più che una semplice assonanza – è una forma di argomentazione più comprensiva rispetto al canone occidentale del razionalismo, allora non può più essere emarginata dalla sfera pubblica. Ciò deve valere anche per la filosofia se vuole accedervi e non rinchiudersi nelle Accademie. L'analisi teoretica che coinvolge il filosofo in prima persona è la cifra stilistica di *La passione del presente* e di una filosofia alla sua altezza. Una filosofia che ha passione del presente non può procrastinare a lungo un atteggiamento nostalgico o deferente nei confronti di quei concetti divenuti impermeabili alle temperie del proprio tempo, che non riescono a *patirlo* e a lasciarsene rinnovare. Tale passione filosofica comporta, pertanto, la messa in pratica della crisi irreversibile della rappresentazione/rappresentanza, uno dei “concetti-cardine” della filosofia e di un pensiero politico che, anche per questo motivo, fatica a “incardinarsi” nel presente. Sulla scorta delle interpretazioni di Benjamin e Melandri, dove la centralità dell'“azione politica” e della “prassi” conduce la filosofia della modernità presso il suo limite estremo e “irrappresentabile”, nell'ultimo lemma Marramao decostruisce e destituisce anche l'ultimo, resistente avamposto della rappresentazione, la Morte: «La Morte perde così la propria carica di *mysterium*, a cui l'incapsulamento teologico o la maschera scenico-rappresentazionale l'aveva confinata, per sciogliersi nelle determinazioni concrete e irripetibili delle morti: di quelle morti di cui ciascuno di noi, nel corso della propria vita, fa dolorosamente e singolarmente esperienza» (p. 255). Anche la morte diventa narrabile, condivisibile, occasione di esperienza e relazione: di certo universale, ma, al contempo, differente per ciascuno e ciascuna.

Dario Gentili

Vallori Rasini, *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci, Roma 2008, pp 185

Nel vasto panorama del dibattito filosofico più recente, l'antropologia filosofica, che pure affonda i suoi natali nel periodo compreso fra le due guerre, sta riscuotendo un interesse sempre più ampio, che trova la sua motivazione nella mai soddisfatta ricerca sulla "natura" dell'uomo. L'Autrice, che da tempo si occupa delle tematiche della disciplina, propone una serie di riflessioni sull'argomento, a partire dal confronto tra le posizioni di tre studiosi che hanno dato il massimo contributo alla fondazione dell'antropologia filosofica: Max Scheler, Arnold Gehlen e Helmuth Plessner. Con una esposizione articolata e puntuale, sia dal punto di vista teoretico che storico-evolutivo, il libro della Rasini mette a confronto i contributi dei tre autori, secondo diverse prospettive problematiche: la posizione dell'uomo tra natura e cultura, l'uomo considerato come organismo unitario, il rapporto tra ambiente animale e ambiente umano, l'unità psico-fisica di corpo e soggetto.

Scheler, Gehlen e Plessner vivono nello stesso contesto storico e culturale profondamente segnato dal confronto di teorie contrastanti, ma accomunate dalla convergenza degli interessi. Da un lato il dibattito ancora vivo intorno alla filosofia della natura, al darwinismo, allo storicismo, dall'altro l'affermarsi della *lebensphilosophie*, della fenomenologia, dell'esistenzialismo, ma anche gli esiti degli studi di biologia e di neuro e psico-fisiologia che vedono in scienziati come Driesch, von Uexküll e von Weizsacker alcuni fra i massimi rappresentanti. Progressivamente viene meno la convinzione illuministica di poter ricondurre ad un unico principio unitario, ordinato da leggi meccanicistiche, sia il mondo inorganico che quello organico. L'Autrice qui procede ad un confronto serrato delle concezioni dei tre pensatori, considerati i massimi rappresentanti della "svolta antropologica".

L'antropologia filosofica nasce dalla necessità di costruire una prospettiva comune dalla quale abbracciare tutto il mondo organico, nei suoi vari livelli, compreso quello umano, per eliminare ogni dualismo che subordini all'interiorità e alla soggettività il corpo e la dimensione fisica del vivente. Eludendo le responsabilità degli antichi, e guardando alla riflessione sull'uomo della filosofia moderna, la suddivisione ontologica cartesiana di "*res extensa*" e "*res cogitans*" ha prodotto conseguenze pesanti da un punto di vista metodologico, poiché, inducendo all'equiparazione di corporeità ed estensione, ha determinato una forma di conoscenza della natura fondata esclusivamente sulla misurabilità, ed ha riservato alle "scienze dello spirito" tutto ciò che attiene al mondo interiore. Ciò ha avuto indubbiamente una grande utilità pratica ed ha consentito grandi progressi in campo scientifico, ma ha scavato definitivamente un abisso tra corpo e anima.

L'obiettivo di Scheler, Gehlen e Plessner è di ricostruire un'immagine dell'essere umano unitaria, esclusivamente filosofica, svincolata da qualsiasi contaminazione teologica e metafisica, tale da restituire valore anche all'immediatezza, alla naturalità e all'universalità che lo accomunano a tutto il "vivente" nel suo complesso. Solo così, partendo dalla sua appartenenza al contesto organico, sarà possibile comprendere la particolarità dell'essere umano, il perché della sua "deviazione" dal biologico, che cosa lo spinge sempre più lontano dalla sua radice naturale.

Gli strumenti dell'indagine sono anche quelli delle scienze biologiche, ma affiancati e diretti da forme più sottili di analisi che si chiamano "*verstehen*" (comprensione), "*erklarung*" (spiegazione), "*erlebnis*" (vissuto), le uniche capaci di rendere conto della duplicità e della complessità dell'uomo che è corpo-natura, e in quanto tale, oggetto di scienza e, insieme e contemporaneamente, "essere che fa se stesso", cioè soggetto di cultura. In tal senso risulta centrale il recupero del "corporeo" e della sensibilità, cioè di quella forma di conoscenza che passa prima di tutto attraverso il rapporto immediato del corpo con l'ambiente e solo secondariamente, sia a livello ontogenetico che filogenetico, attraverso le forme, via via più complesse, della coscienza e dell'autocoscienza. In tale contesto comune, i nostri autori conducono però la loro indagine con metodi diversi e la portano a termine seguendo percorsi originali e, in alcuni casi, del tutto opposti.

Nell'affermare, contro il dualismo cartesiano, l'unitarietà dell'ente uomo, Rasini si riferisce al principio scheleriano di "unità psico-fisica" secondo il quale il "fisiologico" e lo "psichico"

esprimono due punti di vista riferiti ad un unico processo vitale al cui interno si colloca tutto il mondo vivente dalle sue forme più elementari fino alle strutture più complesse. Tuttavia Scheler non può rinunciare all'idea di una peculiarità specifica dell'essere umano che si basa su una nuova contrapposizione tra "Geist" e "Drang". Nel cercare il modo di superare questa scissione l'Autrice si avvicina sia a Gehlen che a Plessner, i quali, fortemente critici riguardo ai tentativi di spiegare l'uomo ricorrendo a categorie extra-umane, si basano soltanto su quei risultati che si possono raggiungere con un metodo rigorosamente empirico. In questo caso l'elemento peculiare di distinzione dell'uomo dal mondo animale è rintracciabile solo sul piano del comportamento: la sua specificità consiste nell'agire, nell'essere un "soggetto che fa", cioè che modifica la natura per sopravvivere. Proprio a causa del suo "essere carente", cioè privo di difese organiche o di forme specifiche di adattamento all'ambiente, l'uomo diviene un "soggetto agente" in continua relazione con il mondo esterno, sul quale deve pesantemente intervenire per dotarsi di quelle risorse che non possiede. Nel porsi "oltre" la natura, sancisce la sua differenza dal mondo animale in quanto essere dotato di un'indole culturale e tecnica. L'uomo risulta così "innaturale", in contrapposizione all'animale, perché il "mondo culturale" che lo caratterizza non è altro che il risultato della modificazione dell'ambiente che egli ha prodotto in funzione delle sue esigenze vitali.

Nel cercare di definire l'uomo come organismo Rasini si riferisce agli studi della *Lebensphilosophie* e della corrente vitalista in biologia per giungere infine, con Plessner, alla definizione del vivente e dei caratteri specifici della natura umana. Per fare ciò è necessario anzitutto definire i caratteri peculiari del "vivente" rispetto all'inorganico, e verificarli poi nell'essere umano. Tra di essi è quello di "posizionalità" ad apparire determinante: il corpo organico, di fronte all'ambiente e agli altri individui viventi, mostra la sua "autonomia" in quanto non si limita a stare "in" un luogo, ma "ha" un luogo, si relaziona con esso e ne riceve in senso inverso la risposta. A questo punto occorre distinguere tra loro le varie tipologie del vivente che corrispondono ai tre regni della natura: la forma organica "aperta", propria dell'organismo vegetale, inserito nell'ambiente immediatamente, cioè senza la mediazione di un "centro unificatore", è caratterizzata appunto dalla sua "apertura" al mondo esterno, nel quale si radica staticamente e dal quale il proprio ciclo vitale dipende interamente; la forma organica "chiusa", propria degli animali e dell'uomo, è caratterizzata dalla relativa indipendenza dall'ambiente grazie alle sue funzioni sensorie e motorie, che fanno capo ad un organo centrale, per cui l'organismo "sente" e "agisce". Si può dire che il corpo, organizzato e guidato da un centro, è insieme "in sé" come corpo (come sistema di organi, *Körper*) e "fuori di sé" (come corporeità gestita, *Leib*). Solo nell'uomo però il principio posizionale si presenta nella sua forma più alta, quella della riflessione e dell'autocoscienza che gli consente di "sapere" di essere un "io". Il nucleo centrale della sua organizzazione, guida del proprio sistema vitale, divenuto esso stesso oggetto di conoscenza, contraddistingue la posizionalità dell'essere umano come "eccentrica" rispetto al resto del mondo animale.

Vallori Rasini, nell'analizzare le riflessioni dei fondatori della svolta antropologica, approfondisce in modo particolare le varie e complesse prospettive dalle quali essi guardano al fondamentale rapporto tra uomo e corpo. Soprattutto in riferimento ad elementi quali la sensibilità, la percezione e l'espressione vengono sottolineate le differenti modalità con cui esse si presentano negli animali e nell'uomo. Dopo aver rintracciato le premesse della rivalutazione della corporeità in autori quali Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche, l'A. sottolinea come la soggettività, in quanto specificità qualitativa del vivente, non confliga con essa. Sebbene, nelle sue forme più alte, rappresenti il carattere più proprio dell'essere umano, la coscienza si estende a tutto il regno della vita, in quanto esprime l'insieme delle modalità con cui gli esseri viventi interagiscono con l'ambiente e rispondono ad esso in maniera autonoma, creativa, spontanea e imprevedibile. La soggettività si esprime però nei molteplici gradi "posizionali" dei viventi e solo in quello più elevato si determinano le condizioni per una totale oggettivazione della realtà, compresa quella corporea. Nell'uomo la coscienza diventa autocoscienza (di cui il linguaggio è parte integrante), ma la sua origine si colloca nell'ambito del comportamento senso-motorio e nel contesto delle operazioni pre-intellettive di "esonero"

produttivo con cui l'uomo si è progressivamente liberato delle sue necessità naturali. È nella sua capacità di operare delle scelte che l'essere umano manifesta la vera "differenza qualitativa" dal mondo animale, cioè nella sua "libertà" di progettare e modificare il proprio mondo. Libertà che Scheler definisce "spirituale", Gehlen "libertà d'azione" e Plessner riconosce come "paradossale", perché l'uomo, nonostante il suo essere "oltre" la natura, rimane comunque "natura".

Al termine del suo lavoro la Rasini conclude in maniera inquietante: «se la medesima libertà che induce o potenzia l'errore, l'insicurezza, il rischio costituisce di fatto la più autentica delle sue possibilità, l'uomo si scopre l'essere che solo nel paradosso più estremo può (e deve) condurre la propria esistenza» (p. 170)

Simonetta Madussi

... ed eventi

Paul Ricœur. L'eredità di un maestro
(Cagliari 22 ottobre 2007)

In occasione della pubblicazione del volume di Francesca Brezzi, *Introduzione a Ricœur* (Laterza, Bari 2006) si è tenuta all'Università degli Studi di Cagliari una giornata di studio sul pensiero del filosofo francese. Presente l'Autrice Vanna Gessa Kurotschka ha introdotto e condotto la discussione – animata dagli interventi di Gabriella Baptist e Anna Maria Nieddu – rilevando, anzitutto il fatto che, come vuole la prestigiosa collana di Laterza, il volume ripercorre criticamente la produzione filosofica complessiva del grande filosofo francese, un filosofo che nella biografia intellettuale di Francesca Brezzi ha giocato un ruolo molto particolare. L'A. ha, infatti, incontrato Ricœur all'inizio del suo percorso filosofico e a tale incontro è rimasta fedele. Si tratta di una forma di fedeltà particolare che non ha certo impedito a Brezzi di dedicare la sua attenzione ad altri produttivi rapporti filosofici. Paul Ricœur ha però rappresentato quasi lo sfondo, l'ambiente emotivo e intellettuale nel quale *molto altro* è stato ospitato criticamente. Soprattutto il femminismo: una passione per il pensiero delle donne per sviluppare la quale Ricœur non poteva essere sufficiente, è però forse quella che, se ben compresa nei suoi specifici caratteri, ci fa capire meglio la modalità con la quale il contatto con Ricœur è stato centrale per la filosofia di Francesca Brezzi. La sua filosofia femminista è infatti profondamente radicata in un pensiero che si è lasciato dietro le spalle una forma riduzionista di mentalismo e, non superficialmente ma attraverso la fatica del concetto, riflette su un soggetto che include il corpo, il segno, il linguaggio, gli altri, la natura e le culture. È questo soggetto ricco di memoria identitaria ma non privo di una fondamentale tensione morale, un soggetto dunque profondamente ricœuriano, a rappresentare lo sfondo filosofico della filosofia femminista di Francesca Brezzi, di quella filosofia femminista che rappresenta a mio avviso l'apporto più originale e significativo del suo lavoro. Nella sua preziosa *Introduzione* con generosità, ha ripreso in mano il suo autore e, facendo uso di tutta la sua intelligenza critica e interpretativa, ce lo racconta in un saggio che vale la pena di essere letto non solo da chi deve prepararsi ad un primo approccio ai testi di Ricœur ma anche da chi vuole riflettere filosoficamente sull'attualità e fecondità di quella particolare ermeneutica fenomenologica che ci ha lasciato in eredità.

Vanna Gessa Kurotschka

L'impossibile poetica della volontà e l'orizzonte di una riflessione senza assoluto. Un filo conduttore nel pensiero di Paul Ricœur

Già solo per motivi biografici si dovrà affermare che quello di Paul Ricœur è stato un itinerario di pensiero che ha attraversato con generosità e passione il Novecento: come è noto, egli ha vissuto in prima persona le tragedie e i drammi degli ultimi cent'anni, per esempio è stato orfano della prima guerra mondiale, prigioniero della seconda, partecipe e possiamo dire anche vittima degli scontri sociali e politici del secondo dopoguerra, sempre sulla trincea di un pensiero che si è confrontato con le urgenze del presente e che alla loro brutalità ha sempre contrapposto i fili infaticabili della riflessione. Ma Ricœur è ormai unanimemente riconosciuto come un classico del Novecento innanzitutto perché ha padroneggiato con disinvoltura e acume i grandi riferimenti del pensiero occidentale, basti solo qualche nome: Aristotele, Descartes, Kant, Hegel. Nella sua *Introduzione a Ricœur* Francesca Brezzi ricorda come Ricœur stesso abbia talvolta descritto se stesso scherzosamente come un filosofo kantiano post-hegeliano, ma potremmo aggiungere che egli è da intendere anche come un aristotelico postkantiano, se pensiamo a *Sé come un altro*, o come un cartesiano postromantico, se pensiamo alla *Filosofia della volontà*. Al di là del suo radicamento nella tradizione, Ricœur è un classico del Novecento anche e soprattutto perché si è collocato con originalità e rigore nel cuore del pensiero contemporaneo europeo, padroneggiato nella sua eredità fenomenologica, esistenzialista, ermeneutica, ma anche analitica. Talvolta questo enciclopedismo di riferimenti e rimandi è stato addirittura rimproverato all'autore, considerato un eclettico, per così dire un fantasista della storia del pensiero e della discussione in corso, ripresentate in mosaici ed affreschi di grande suggestione, ma di architettura malcerta, come qualche critico ha sostenuto. Il merito del libro di Francesca Brezzi sta invece proprio nell'aver mostrato, pur nella sobrietà e nella stringatezza di un'introduzione, imposta dalla collocazione editoriale, la coerenza profonda dell'itinerario ricœuriano, potremmo dire la "sistematicità" della sua proposta teorica – e lo diremmo un po' più a cuor leggero se questo termine non fosse carico di valenze idealiste un po' deteriori, ma in fondo anche Ricœur, nonostante un suo celebre paragrafo di *Tempo e racconto* inviti a "rinunciare a Hegel", è stato certamente anche un buon seguace ed acutissimo interlocutore della filosofia classica tedesca. Il contributo più significativo di questa *Introduzione* è, mi sembra, nell'aver fornito fili conduttori non solo per orientarsi nella bibliografia e nella critica, ma anche e soprattutto per muoversi in una produzione filosofica di cui si mostra la profonda organicità e l'interna coerenza.

«Il simbolo dà a pensare»: questo assunto ricœuriano – talvolta riportato nell'originale francese: « le symbole donne à penser » – compare ad intervalli regolari nel testo di Francesca Brezzi a contraddistinguere fasi diverse del suo pensiero (pp. 7, 27, 38, 40, 46, 50, 79, 87). Che si tratti dell'attenzione per la grande letteratura, del problema del sentimento e della sofferenza, che si tratti del linguaggio e del senso, dell'immaginario e della narrazione, ma anche della decisione etica, del confronto tragico con il male, della memoria, del dono e del perdono, del riconoscimento, il simbolo ritorna come uno sprone che pungola il pensiero. Si tratta appunto del confronto del pensiero con il suo limite, con ciò che non è tale, perché è altro, è mito, per esempio, oppure *pathos*, o anche insensatezza, brutalità, destino. È lo scontro e il confronto sempre ripetuto della filosofia con la non filosofia, tema classico di tutto il Novecento, ma argomento sempre molto frequentato soprattutto dalla sua componente fenomenologica, penso naturalmente innanzitutto alle ultime lezioni al Collège de France di Merleau-Ponty su *Filosofia e non filosofia*, ma anche a tutte le analisi husserliane e heideggeriane sul preriflessivo, sul precategoriale, sull'antepredicativo.

Gli inizi di Ricœur sono esplicitamente fenomenologici e Brezzi non può che sottolinearlo, naturalmente si tratta di quella fenomenologia che in Francia fin dall'inizio è tinta anche dell'"eresia" heideggeriana, come dimostrano senza ombra di dubbio gli altri fenomenologi francesi con i quali Ricœur dialoga e si confronta, da Levinas fino a Derrida. Gli inizi di Ricœur sono fenomenologici anche perché la sua carriera intellettuale è segnata fin dal principio dalla traduzione e commento

delle *Idee* di Husserl, che pubblicherà nel 1950 con una magistrale introduzione. È notoriamente la seconda grande traduzione husserliana che segna profondamente la cultura filosofica francese (la prima era stata quella delle *Meditazioni cartesiane*, alla quale aveva lavorato anche il giovane Levinas), una traduzione con una sua storia travagliata e, potremmo dire, poetica: Ricœur l'aveva iniziata un po' rocambolescamente, scrivendola sui margini della sua copia personale nell'originale tedesco, non essendoci carta a disposizione, nel periodo di prigionia in Germania durante la seconda guerra mondiale! Era stato in Pomerania in vari campi per ufficiali, qui aveva condiviso studi e riflessioni con Mikel Dufrenne, altro filosofo/fenomenologo francese, con cui poi scriverà a quattro mani un libro su Jaspers, qui aveva sperimentato la funzione terapeutica della grande letteratura e dei vertici del pensiero, che gli permettevano di non confondere la barbarie sperimentata nel presente con lo splendore della cultura tedesca, sempre molto ammirata.

Ma oltre alla traduzione di Husserl, gli inizi di Ricœur sono fenomenologici anche nel contenuto teorico della sua prima grande opera originale, che esce nel 1950, contemporaneamente alla versione francese delle *Idee*, ed è la sua *Filosofia della volontà. Il volontario e l'involontario*: una fenomenologia della volontà che declinava la tradizione fenomenologica non tanto nel senso di un'epistemologia o di una gnoseologia (come in fondo ancora era il testo husserliano di cui si era occupato), ma nel senso di una filosofia pratica attenta al problema dell'agire e che partiva dall'assunto della fragilità e fallibilità di un soggetto finito e sofferente, sì, ma anche "capace" – anche questo era un tema eminentemente fenomenologico, di quello Husserl più tardo che piacerà sempre più alla cultura del dopoguerra. *L'homme capable* ricœuriano è naturalmente una traduzione ed un'reinterpretazione creativa di quello *ich kann* che Husserl tematizza a partire dalla seconda metà degli anni Dieci, ma con forza e vigore soprattutto negli anni Venti e Trenta (penso per esempio alle sue lezioni di etica degli anni 1920-'24) e che è la cifra di un potere, ma anche di un'impotenza, di una capacità, ma anche di un radicamento inevitabile nella situazione, dell'imperativo e del compito idealizzante dell'*immer wieder*, sempre di nuovo, ma anche del limite imposto dalla finitezza del *non plus ultra*. Sostituire il cartesiano o kantiano "io penso" con un "io voglio/io vorrei" (io decido, acconsento, in tutte le loro declinazioni e impasse), sostituire il cartesiano o kantiano "io penso" con un "io sono/non sono capace" significa già "emendare" Husserl (perlomeno quello Husserl che esalta il puro ego trascendentale) affrontando per esempio con Marcel il campo emozionale del sentimento e del patire, significa proporre una riflessione teorica con esplicite connotazioni di filosofia pratica, affinché sia possibile, come sottolinea icasticamente Brezzi, riflettere efficacemente e agire pensosamente (p. 14). Porre il problema del volontario e dell'involontario significa comunque restare nel solco della riflessione fenomenologica più tarda, ma ancora classicamente delineata e impegnata a distinguere e mescolare tra loro l'attivo e il passivo, il costituente e il costituito, il soggetto trascendentale, sì, ma insieme anche oggettivamente dato, la spontaneità e la recettività, la libertà e la natura, la possibilità e la necessità, per i quali sta il celebre esempio husserliano nelle *Idee II* della mano toccante e toccata, che dai secondi anni Dieci arriverà nella sua fortuna filosofica, attraverso la *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty della metà degli anni Quaranta, fino alle mani di Derrida e di Nancy degli anni Ottanta e Novanta. Fin dalle prime riflessioni sul dualismo di volontario e involontario Ricœur scopre nel soggetto, come sottolinea l'A., una «dicotomia vissuta», un «conflitto drammatico e concreto dell'individuo, *cogito* lacerato in cui l'involontario si presenta come una potenza ostile, una natura invincibile, una necessità incosciente» (p. 21).

Il secondo volume della *Filosofia della volontà* seguirà, come è noto, dieci anni dopo, nel 1960, nella sua doppia articolazione dedicata a *L'uomo fallibile* e a *La simbolica del male*. Qui l'indagine sui simboli e sui miti è intesa a delineare la sproporzione e il vincolo tra la situazione e il compito, il finito e l'infinito, laddove il simbolo è quella cerniera che tiene insieme il più eccelso e il più basso, l'ontologia e la storia, il divino e l'umano, la creazione e la caduta. In queste riflessioni sull'uomo non solo potenziale e capace, ma anche fallibile e colpevole, Ricœur affronta e interpreta quei miti che in varie tradizioni culturali e religiose hanno spiegato la fragilità umana: il mito della creazione dal caos, il mito della colpa di Adamo, il mito dell'anima esiliata. Ma perché il

mito ci interroga anche se parla il suo linguaggio figurato e non concettuale? Perché il simbolo dà a pensare? «Il simbolo offre un *da pensare* quale dono di significanza, di fronte a cui il filosofo può iniziare una interpretazione fondatrice e una penetrazione intellettuale, cioè una promozione di senso, che rispetta l'enigma originale narrato nel simbolo. Lo stimolo a questa impresa – secondo Ricœur – deriva, a monte, da Husserl e dal concetto di *Sprachlichkeit* dell'esperienza del mondo, grazie a cui il simbolo vive nella dimensione della parola e si intreccia con la filosofia, e, a valle, dalla speranza di ricreare il linguaggio, in quanto, al di là del deserto della critica, si deve essere di nuovo interpellati, ma ciò non sarebbe possibile se il simbolo fosse radicalmente estraneo al discorso razionale. Venendo poi alla seconda parte dell'aforisma – quello che il simbolo dà deve essere pensato –, si manifesta il compito attivo del pensatore che, quasi istruito dai simboli, deve poi promuoverne e liberarne il significato “nella piena responsabilità di un pensiero autonomo” [...]; se tutto è stato detto in forma enigmatica, tutto deve sempre ricominciare nello spessore del pensiero» (p. 28). Perciò il simbolo è riserva di significati, moltiplicatore di sensi, polisemia possibile di interpretazioni che rende possibile e alimenta le feste del pensiero confrontandolo con i suoi limiti e le sue frontiere, rispetto alle quali pure si deve esercitare l'ascetismo e la disciplina della riflessione, affinché l'oscuro, intrigante e suggestivo non diventi alibi per oscurità e fraintendimenti.

Si sa che il progetto ricœuriano di una filosofia e fenomenologia della volontà doveva concludersi, potremmo dire: “sistematicamente”, con una “poetica della volontà”, in realtà mai realizzata, ma forse rimasta implicita in molte opere successive, come una specie di vena carsica rimasta sottesa e periodicamente riaffiorante in contesti diversi. In proposito Brezzi argomenta: «La *Poetica*, infatti, non può presentarsi come un ultimo volume, una *summa*, dopo il rifiuto di ogni scienza dell'assoluto; il senso stesso del termine, “poetica”, è oggi cambiato, o meglio forse è tornato ad essere quello iniziale, che il filosofo dice di aver mutuato da Jaspers: nei suoi progetti si trattava di una fede filosofica accordata a una ragione secolarizzata, ma allora egli era preso tra i due fuochi, il paradosso di Jaspers e il mistero di Marcel. L'itinerario snodatosi successivamente, reso inquieto dalle sfide della colpevolezza, del male e della sofferenza, impediva un approccio diretto per pensare la riconciliazione. La *Poetica* come sistematizzazione, pertanto, è abbandonata a favore di essa come orizzonte, prospettiva escatologica, sfondo mobile sul quale si è sviluppata tutta l'ulteriore ricerca: ricordando il filosofare dopo Kierkegaard, si può comprendere come il programma ricœuriano non abbia le caratteristiche della sconfitta, ma sia la cifra del viaggio che il soggetto compie nell'età ermeneutica della ragione. Pensiero finito di un essere finito che non rinuncia al filosofare, ma anzi fa di una riflessione senza assoluto la sua personale “poetica”; comprensione del soggetto e intelligenza della Trascendenza convergono in una speculazione intorno ai limiti dell'uomo, in una ragione, si può aggiungere, che percorre la via della creatività – *poièsis* – quale Ricœur si accinge a delineare nelle opere degli anni Ottanta-Novanta (*La metafora viva, Tempo e racconto, Sé come un altro*)» (p. 70).

L'impossibile poetica della volontà, esito e prospettiva di una riflessione senza assoluto, pur volta all'intelligenza della trascendenza come orizzonte vagheggiato e mai raggiunto, diventa consapevolezza dei limiti, elaborati nella metafora, nel racconto, nella narrazione della propria stessa identità. Sono i tre grandi ambiti ai quali lavorerà Ricœur e in cui di nuovo il senso stesso dell'umano sarà visto nell'unione di ideale e immaginario, *ordo intelligibilis* e *ordo sensibilis*, intenzionalità e affezione, spontaneità attiva e passività recettiva, suggelli della fragilità umana, ma anche possibili campi di eccellenza. Anche la metafora, cui saranno dedicate le celebri riflessioni de *La metafora viva* è, come il simbolo che dà a pensare, come il mito, sovrabbondanza di senso, cammino sulle sponde tra il *logos* e il suo altro, il che permette peraltro le peripezie del pensiero nonostante ogni precarietà, frammentazione, incompiutezza. Il cammino intrapreso con lo studio dei simboli e dei miti prosegue così mirando al possibile recupero dell'ontologia attraverso l'ermeneutica e la filosofia del linguaggio, gli studi sulla metafora viva diventano allora una specie di cerniera in cui lo slancio dell'immaginazione, grazie ad una sua messa a distanza, si pone al servizio del lavoro del concetto, permettendo, nel libero gioco delle possibilità, di sperimentare idee, valori, ipotesi di

mondo, utopie.

La funzione narrativa indagata nella grandiosa silloge su *Tempo e racconto* prosegue a sua volta l'indagine sul "da pensare" del simbolico e riformula il grande tema dell'esperienza secondo le modalità del racconto (mi sembra davvero felice, oltre che assolutamente pertinente, la descrizione di *Tempo e racconto* da parte di Francesca Brezzi come «crogiuolo alchemico», p. 88, in cui convergono elementi niente affatto disparati, ma tenuti insieme da una solidissima impostazione, quali l'interesse per lo strutturalismo, l'epistemologia della conoscenza storica, la filosofia anglosassone del linguaggio, l'esegesi biblica e giuridica). Nei tre corposi volumi la configurazione e la rfigurazione dell'esperienza e del mondo attraverso la conversazione, la registrazione storica degli eventi e il racconto confermano e anticipano quella presentazione del soggetto come lettore ed autore di sé che in fondo era presente sin dall'uomo capace dei primi anni Cinquanta e che troverà il suo coronamento nel grande testo degli anni Novanta: *Sé come un altro*.

Anche in questo capolavoro della maturità ricœuriana un ruolo significativo è svolto dalla funzione del raccontare per tratteggiare l'identità (anche narrativa) del sé. Il doloroso intermezzo su Antigone dedicato al figlio suicida può essere considerato come un interludio poetico, laddove non si tratta certo delle belle illusioni ed inganni di una letteratura decorativa, ma della riflessione sulla tragicità ineliminabile nella storia collettiva e individuale, riflessione resa possibile di nuovo ascoltando una voce diversa dalla filosofia, confrontando la filosofia con la non filosofia per dire l'esperienza limite, aporetica, dell'impotenza di fronte al dolore e al male.

Anche nei successivi scritti di Ricœur il nesso tra pensiero e immaginazione, tra filosofia e non-filosofia, tra concetto e simbolo resta attivo e all'opera. Ne *La memoria, la storia, l'oblio* il narrare altrimenti, il raccontare degli altri, lo scambio delle memorie mettono ancora in campo la questione del racconto e del balsamico rfigurare l'esperienza condivisa dal punto di vista della sofferenza dell'altro e del naufragio dei vinti. L'irrealizzata poetica della volontà riaffiora anche nella dimensione "poetica" nel dono, possibile controaltare di una cultura utilitaristica, individualista, omologante, da rilanciare nella sua valenza etico-politica, come avviene nel saggio sul tema del perdono o negli ultimissimi percorsi del riconoscimento e della riconoscenza.

Si potrà forse sostenere che l'irrealizzata (e forse irrealizzabile!) poetica della volontà ha teso in qualche modo l'arco della produzione ricœuriana, alimentandola continuamente di interrogativi e spunti? Si dovrà assumere che la varietà dei temi e dei problemi, l'enciclopedismo dei rimandi, l'erudizione dei riferimenti era sempre volta a rispondere a quell'unica domanda intermittente sul "simbolo che dà da pensare", sul non filosofico che incalza il pensiero, sull'ulteriore cui comunque non arriviamo? Questo è, mi sembra, un suggerimento prezioso che viene dall'*Introduzione a Ricœur* di Francesca Brezzi, che ci invita a rileggere questo nostro maestro nel suo tormentato e fruttuoso confrontarsi con quelle questioni impossibili che costantemente alimentano il pensiero di tutti i tempi e che ci rendono amabile e amato Ricœur come un classico del nostro tempo.

Gabriella Baptist

Paul Ricœur filosofo della complessità

Il particolare rapporto di Paul Ricœur con l'Italia è attestato dalla presenza nel nostro paese di una fitta rete di allievi diretti, fatto che rappresenta, nella ricezione di un filosofo, un evento non consueto e tutt'altro che scontato. Ancora oggi – in una situazione nella quale può dirsi colmato anche quell'iniziale ritardo che ha caratterizzato il generale muoversi dell'attenzione degli studiosi europei, e di quelli francesi nello specifico – il grande lascito di Ricœur discendente dalle intense relazioni intellettuali con gli studiosi della sua opera filosofica fa sì che la vigile e partecipata ricezione italiana emerga per quantità e qualità. All'interno di un quadro come quello ora rapidamente tratteggiato, bene si inserisce la puntuale ed efficace sintesi dell'opera del maestro francese che

Francesca Brezzi offre al pubblico in questa *Introduzione a Ricœur*.

Autrice, nel 1969, per i tipi de il Mulino, di *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricœur*, Brezzi ha per prima aperto, sul piano internazionale, il dibattito filosofico su un pensatore i cui scritti avevano visto la luce all'inizio degli anni Cinquanta, senza raccogliere nell'immediato la meritata risonanza. Ma credo di poter dire che per la studiosa italiana Paul Ricœur non abbia rappresentato soltanto una fonte di ispirazione filosofica, bensì una presenza umana e un maestro nel senso più autentico della parola. E non è un caso che Francesca Brezzi abbia, a sua volta, orientato la formazione di allieve e allievi lungo le vie maestre aperte dal pensiero ricœuriano. Voglio ricordare qui almeno Daniella Iannotta che, nell'arco dell'ultimo decennio, ha tradotto e presentato in Italia un numero cospicuo di opere di grande rilievo del filosofo francese. Possiamo quindi attestare, attraverso queste rapide notazioni preliminari, l'avvio di un "percorso italiano" nella critica ricœuriana di cui Brezzi è stata sensibile promotrice e che oggi vanta risultanze eccellenti sul piano filosofico e storiografico, tali da collocare la letteratura critica espressa dal nostro paese in una riconosciuta posizione di supremazia, come a loro volta attestano anche le risultanze dell'intensa collaborazione intrattenuta con Ricœur da Domenico Jervolino, dell'Università di Napoli.

La peculiarità della ricezione italiana di Ricœur trattiene, dunque, una componente non accessoria, di cui è bene avvalersi anche nell'interpretazione del filosofo. Con riguardo a queste problematiche, il lettore che voglia avere una più ampia e articolata rappresentazione della fortuna del pensiero ricœuriano, può rivolgersi alla preziosa *Storia della critica* presente in questa *Introduzione a Ricœur* (pp. 141-170). Una sezione che rappresenta uno strumento indispensabile per chiunque voglia accostarsi al pensiero del filosofo per approfondirne aspetti particolari. Uno strumento come questo è oggi ancor più indicativo se si pensa che la fama di Ricœur appare ormai indiscussa anche oltreoceano, all'interno, cioè, di territori filosofici che per un lungo periodo non si sono certo rivelati agevoli per la filosofia europea. È noto, invece, come, soprattutto dopo la cosiddetta svolta "post-analitica", Ricœur sia tra i filosofi più studiati, apprezzati e discussi anche negli Stati Uniti d'America, un altro paese, insieme all'Italia, con il quale il filosofo francese ha intrattenuto un rapporto particolarmente intenso e dove ha insegnato per un decennio dopo l'esperienza di Nanterre. E per dare rapidamente indicazione di questi nuovi referenti, cito qui Charles Larmore fra i nostri contemporanei, che dell'ermeneutica del sé ricœuriana propone un'interessante ripresa e un'estensione in *Les pratiques du moi*, del 2004. Ma sarebbe altrettanto interessante considerare gli intrecci tra alcune risultanze del pensiero ricœuriano relative alla questione della relazionalità a sé del soggetto morale con tutta quella tradizione di pensiero che precede e prepara la svolta di cui si è detto. Ci si potrebbe domandare, insomma, se il rapporto di Ricœur con la filosofia analitica statunitense – un rapporto di "presa di distanza" così rispettoso da tradursi in rigoroso impegno preliminare di acquisizione di competenza – esaurisca il suo rapporto con la filosofia americana. Si tratta di un contatto non superficiale di cui, a mio giudizio, gioverebbe mettere in luce articolazioni e intrecci, non sempre così direttamente manifesti, eppure ben presenti, come attestano le consonanze di pensiero con Martha Nussbaum o Michael Walzer, opportunamente messe in evidenza anche da Brezzi.

Entrando più direttamente nel merito dell'interpretazione dell'A. circa le peculiarità dell'approccio ermeneutico ricœuriano, occorre richiamarsi a quella forma «restauratrice», e pertanto "costruttiva" e avversa al nichilismo, opportunamente e tempestivamente indicata nel sottotitolo del libro di Brezzi del 1969, secondo una lettura che induce a porre il filosofare ricœuriano sotto l'egida della "complessità".

Nelle migliaia di pagine che compongono la sua opera, Ricœur, senza mai ricercare sintesi semplificatrici, mostra come la complessità coincida col fenomeno stesso del vivente, che è un vivente-pensante-significante, secondo un paradigma dell'umano che rivela l'insufficienza di un approccio al problema uomo di tipo meramente scientifico o, in generale, riduttivistico. Si pensi, per esempio, alle tesi espresse nel 1998, nel libro-intervista con il neuroscienziato Changeux su *La*

nature et la règle. È noto come, nell'occasione, accentuando la valenza «normativista» dell'agire e del pensare umani il filosofo francese apra alla molteplicità delle *dimensioni di senso* dell'azione, come attesta l'estensione della sua poliedrica ricerca alle diverse branche della filosofia, del diritto, della psicoanalisi e delle scienze sociali, ma anche della semiotica, della linguistica, della storia e della letteratura. Dopo aver abbracciato una prospettiva di ricerca metodicamente orientata al domandare socratico, ciò che caratterizza in modo qualificante "le sintesi" di volta in volta offerte alla riflessione dai diversi processi della conoscenza umana diviene, paradossalmente, proprio la loro provvisorietà e precarietà. Credo dunque che a buon diritto Francesca Brezzi, ponendo fin dal principio in evidenza la "triplice radice" del pensiero ricœuriano (fenomenologia-filosofia/e dell'esistenza-ermeneutica) intenda specificamente fare leva sugli elementi della complessità, dell'intreccio e della provvisorietà, quali momenti chiave di una "ragione ermeneutica" che, pur rifuggendo con vigore il nichilismo – e, anzi, proprio per questa ragione – *fa del riconoscimento della propria debolezza un autentico punto di forza*. La collocazione di Ricœur nel panorama filosofico novecentesco che ne scaturisce appare ben calibrata; il filosofo francese viene caratterizzato da Brezzi come un «autorevole» personaggio che opera: «nella linea dei filosofi post-heideggeriani che con originalità hanno continuato a pensare l'identità e la differenza», lungo un itinerario volto a seguire: «il filo rappresentato dalla ricostruzione del sé e focalizzando il vagabondare inquieto, lungo e accidentato del soggetto stesso alla ricerca dei segni e delle cifre del suo senso» (p. 3).

È proprio questo il «filo» che conduce diritti alla questione cruciale dell'identità personale, articolatamente trattata nello scritto capitale del 1990, *Soi-même comme un autre*, ma meticolosamente preparata da un'intensa e avvertita, pluridecennale, stagione di studi dedicati al problema della volontà e al suo rapporto con l'involontario e il pulsionale. Emerge la figura di Ricœur filosofo della vicenda umana: una vicenda irrimediabilmente segnata dalla colpa; di Ricœur interprete della fallibilità della ragione, che discende dalla sua radicale aporeticità; della vulnerabilità, che in lui diventa – con Kierkegaard e "dopo" Kierkegaard – puntuale determinazione antropologica della contingenza. Si delinea la vicenda di un filosofo che, dopo aver percorso una prima parte del suo cammino avendo come compagni di strada filosofi di ispirazione cristiana, sensibili interpreti delle complesse vicende della filosofia francese di impronta riflessivista, come Jean Nabert, o esistenzialista e «personalista», come Gabriel Marcel e Emmanuel Mounier, in *De l'interprétation*, non esita ad attuare una accorta e scrupolosa lettura delle opere dei «maestri del sospetto», Nietzsche, Marx, Freud, senza tuttavia cadere nella trappola tesa da troppo nette oggettivizzazioni delle dinamiche dei processi psichici o dalle radicalizzazioni della "logica" che ne discende, che è, appunto, una logica di *diffidenza* totale, e *totalizzante*, e pertanto «nichilistica». La ricercata ontologia dell'umano passa, così, attraverso una faticosa ricostruzione della nozione della soggettività in termini di relazionalità con l'altro, lungo tracciati che portano Ricœur a rinnovare l'incontro con Husserl e Lévinas non senza, però, un certo – pur meditato e rispettoso – distacco da entrambi.

Questa, dunque, la via maestra da percorrere secondo i modi e le prospettive propri dell'«età ermeneutica della ragione». Un'età di scelte problematiche e di responsabilità, che, come è noto, imbrocca una *via lunga*, ben distinta da quella che lo stesso filosofo definisce «la via breve» percorsa dall'ontologia heideggeriana, e che orienta l'appassionata, oltre che rigorosa, analisi della molteplice varietà di approcci alla realtà umana. Una *ricerca infinita* che, nel 1969, conduce Ricœur a teorizzare nella forma del *conflitto di interpretazioni* le linee portanti delle dinamiche che si intrecciano nella concreta esperienza esistenziale e storica dell'uomo.

Mi è sembrato utile ripercorrere, sia pure rapidamente, questo tracciato per accostarmi a un punto che, a mio giudizio, contraddistingue la lettura di Ricœur di Francesca Brezzi individuandone un senso non trascurabile nella caratterizzazione filosofico-morale e *radicalmente* antropologica.

«Il filo rappresentato dalla ricostruzione del sé» sembra, infatti, condurre a meta proprio nell'opera capitale del 1990 sul tema dell'identità narrativa. Come Brezzi rileva – perseguendo una linea interpretativa che mi sembra privilegiare una certa *ritornante continuità* del pensiero del filosofo –

in questo scritto cruciale si sedimenta una prima «ricapitolazione» di quella «antropologia morale sulla quale Ricœur già si interrogava fin dagli anni cinquanta» (p. 94). Si tratta, tuttavia, di una tappa «non conclusiva» all'interno di un cammino deliberatamente e programmaticamente pensato come «interminabile», e sempre «perfezionabile» nella costante ripresa del domandare metodico concettualizzato come responsabile impegno etico: la filosofia penetra nella vita, scopre i sensi della vita e dà senso alla vita. *Soi-même comme un autre* segna, pertanto, un arresto momentaneo che anche gli studiosi di Ricœur sembravano attendere, desiderosi di cogliere i primi frutti del percorso teoretico innescato dalla critica all' «io» del *cogito* cartesiano. E i risultati, come è noto, non sono stati di poco conto. Proprio in questo scritto, Ricœur contrappone alla nozione cartesiana di soggetto un'idea ben più «complessa» della soggettività: una soggettività intensamente coinvolta nel contesto esistenziale e morale, ben esprimibile, a livello linguistico, con il *sé riflessivo*. L'«ipse» viene a designare proprio quell'identità soggettiva che si mantiene in maniera precaria attraverso confronti e conflitti identitari con tutto ciò che è altro rispetto al se stesso, pur abitando le medesime stanze della coscienza. Ed è proprio questa forma di identità, più fragile e «vulnerabile», che costituisce la soggettività umana colta nel suo vario, concreto esercizio. In luogo della formulazione di un'astratta filosofia dell'io, Ricœur, attraverso l'analisi del sé, e senza decostruzioni nichilistiche, giunge alle soglie di una ontologia, enucleando, come egli stesso scrive: «frammenti stratificati di filosofia pratica».

Anche alla luce di queste sommarie indicazioni trova attestazione la consistenza della linea interpretativa che guida la lettura di Brezzi dell'opera ricœuriana; quella, cioè, di una radicata impronta morale del pensiero complessivo del filosofo francese, e non solo di quello dell'«ultimo Ricœur» dove l'impronta etico-sociale e quella in senso lato politica appaiono esplicite e palesi; di quel Ricœur, per intenderci, che pensosamente negli ultimi anni di vita si interroga sul «giusto» e sul «legale», sullo «scacco della giustizia penale» e sullo «scandalo intellettuale» di un'idea mercificata della pena, sul senso «etico» della memoria e dell'oblio, sul perdono, sul riconoscimento. È presente, al fondo della speculazione ricœuriana, un'istanza guida di carattere etico che deliberatamente colora, per così dire, le direttrici e le risultanze fondamentali di un'attenta e rigorosa disamina del tema del soggetto, della sua identità, della sua difficile «autenticità». Un'«autenticità» che, in palese polemica con Heidegger, rappresenta un impegno etico e una *conquista* più che una *gratuita scoperta*. Lo sviluppo del pensiero ricœuriano si raccoglie così intorno a quel filo di cui si è detto, e che nella pluralità di temi e problematiche affrontati ne indica la sostanziale unitarietà di intenti: un'unitarietà che si compone – come abbiamo detto – di ritornanti approfondimenti.

Devo dire che condivido l'ipotesi storiografica di fondo di questo libro e ritengo che una lettura attenta ed esaustiva dell'opera ricœuriana conduca l'interprete precisamente in quella direzione. Ritengo anche che si tratti di una lettura che trattiene un'interpretazione «forte» del messaggio ricœuriano, che può essere ed è stato letto anche in molti altri modi, talvolta frammentari.

Con estrema sintesi, introduco rapidamente una terza e ultima indicazione sul libro di Brezzi, guardando più da vicino agli sviluppi dei diretti interessi filosofici dell'Autrice. Usando una formula di massima, l'etica di Ricœur e – se vale l'osservazione precedente – il senso intero della sua filosofia possono venire rintracciati nella ricerca di un'«etica della buona e giusta relazionalità con l'altro». Si tratta, cioè, di un approccio che pone la *relazione stessa* al centro della riflessione, cosciente di non poterne cogliere separatamente gli estremi, l'io e l'alterità, se non in forma astratta o formalistica. Appare così di non scarsa rilevanza per gli interpreti di Ricœur il fatto che in quello stesso 1990 nel quale il filosofo pubblicò a Parigi *Soi-même comme un autre*, a Tubinga vide la luce, in veste di piccolo libro, *Liebe und Gerechtigkeit*, un breve e intenso saggio dedicato ai temi dell'«amore» e della «giustizia» e alla loro relazionalità. Questo scritto, che rappresenta una sorta di attestazione circa i modi e le possibilità dell'amore cristiano, chiama direttamente in causa i compiti di teologia e filosofia. A quest'ultima, nell'esercizio del «giudizio in situazione», Ricœur riconosce la capacità di instaurare e favorire un certo equilibrio, anche se instabile, tra due termini apparentemente contrapposti e inconciliabili quali appaiono quelli di «amore» e «giustizia».

I due scritti di Ricœur sono strettamente collegati, come attesta proprio il rinvio al concetto di «giudizio in situazione» elaborato nella “piccola etica” ricœuriana di *Soi-même comme un autre* e, del resto, proprio quest’ultima opera è riconosciuta come un capolavoro, e per alcuni come “il” capolavoro di Ricœur. Eppure è difficile dire in assoluto quale dei due scritti abbia ottenuto migliore e più meritata fortuna tra gli studiosi. Pur senza voler qui azzardare ipotesi “risolutorie”, personalmente sono convinta che una lettura di *Soi-même comme un autre* che prescindendo totalmente dai temi trattati in *Liebe und Gerechtigkeit* rischi di soppesare il senso e le finalità delle problematiche connesse alla ricœuriana «ricostruzione del sé» servendosi di una bilancia senza ago. Credo, infatti, che tanto le questioni sulla giustizia poste da Ricœur nella “piccola etica” – e poi riprese nei due tomi su *Le juste*, rispettivamente del 1995 e del 2001 – quanto il problema circa la possibilità di un *transito* tra “amore” e “giustizia” argomentato da Ricœur nella conferenza del 1990 nei termini di una *esigentissima* “logica del dono”, rappresentino, nel lungo come nel breve periodo, un costante banco di prova al quale l’intero tracciato ermeneutico ricœuriano va riportato. Sotto questa angolatura critica, *Amore e giustizia* appare, così, il luogo di analisi privilegiato di una “difficile” relazione, postulata sulla base della sofferta esigenza umana di una giustizia “non violenta”. Una forma di giustizia *tutta ancora da costruire*: un compito della filosofia morale «perfettamente ragionevole, benché difficile e interminabile» (p. 45).

Al fondo della ripresa del tema ricœuriano della «giustizia non violenta» opera il rinvio a una giustizia «ricostruttiva» dei fili del tessuto sociale lacerati dalle azioni delittuose; questa appare la sola forma di giustizia capace di opporsi alla violenza del mondo, a quella del singolo, all’azione «senza pensiero» cui rinvia la riflessione di Hannah Arendt. E, non ultima, è presente la connotazione dell’etica in termini di «*philia*», secondo tutta la ricchezza semantica che il termine trattiene nella cultura filosofica e letteraria del mondo antico e relativamente alla quale vale, infine, andare alle dirette risultanze della personale ricerca di una sensibile lettrice di Ricœur quale Francesca Brezzi.

Anna Maria Nieddu

I generi della scrittura filosofica **(Montecompatri 6-8 settembre 2007)**

Una spiegazione contemporanea del dissolvimento subito dalla categoria di soggetto è da attribuirsi all’elemento antropologico del linguaggio, inteso non solo come *prodotto* delle capacità logico-rappresentative dell’uomo, ma anche come l’insieme di molteplici espressioni della scrittura che acquistano autonomia e guidano le condizioni del suo cambiamento. L’infinita ricchezza di prospettive, presenti nella produzione filosofico-letteraria, rende attuale l’affermazione del protagonista dell’*Iperione* di Hölderlin che declama: «Senza poesia non sarebbero [gli Ateniesi] mai stati un popolo filosofico!», «Che rapporto c’è – rispose quegli – tra la fredda sublimità di questa scienza e la poesia?» «La poesia è l’alfa e l’omega di questa scienza». (*Iperione*, libro I, 1797). Oltre a superare le barriere di genere fra filosofia, scienza e poesia, alcune tendenze dell’estetica contemporanea considerano superflua la presenza degli autori accanto ai loro testi e nociva la pretesa che la soggettività intervenga all’interno di creazioni di pensiero autonome; su questa direttrice può allinearsi il concetto derridiano di *écriture*, in base al quale, nel rimandare ad un testo dove scompare la distinzione fra mondo vero e finzione, si dissolve l’idea che, nello scrivere, il soggetto sovrano possa organizzare il mondo. Lontano dall’autore, il pensiero filosofico valorizza tutte le più alte manifestazioni nei vari generi di scrittura in cui si è espresso, annullando insieme la distanza che lo separava nel passato dalle altre forme letterarie. A partire da Anassimandro, la filosofia sceglie la poesia per affascinare chi la ascolta, fino all’apparire dei *Minima moralia* di Th.W. Adorno o alla pubblicazione del libro di Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß* (1987),

che coniugano una grande lezione di filosofia con testi chiaramente letterari. Solo se il testo cattura con il suo stile e affascina il lettore avrà la forza di percorrere il tempo e di attrarre l'attenzione. Lo stile, quindi, diventa più importante del *logos* stesso, in Nietzsche come in Derrida, che sottolinea come quello dello stile, è il problema della scrittura, un'operazione "spronante" più forte di qualsiasi contenuto, tesi o senso.

Pur suggestionato dalle ipotesi derridiane, Habermas segue le indicazioni di Jauss, quando sottolinea il rischio di una deriva idealista nascosto nell'isolare il testo dai processi di produzione e di ricezione. Forse non è sbagliato pensare che la decostruzione del filosofo francese sia stata superata da Calvino quando, in *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, si domanda « Come scriverei bene se non ci fossi!... Se fossi solo una mano, ...Chi muoverebbe questa mano?», confessando di essere mosso dall'intento di produrre un testo che non dipenda da lui, ma che funzioni piuttosto come frammento di un testo universale. L'eclissarsi del soggetto per Habermas, che interpreta Calvino in questa direzione, non deve far dimenticare che la finzione non è lo scopo, ma il fondamento dei processi comunicativi ed è quindi collocata alla base dell'agire sociale come presupposto della comunicazione. Preminenza del testo, scrittura come retorica, problemi di stile: sono tutte questioni rivolte a realizzare quel fine che, riecheggiando il monito di Galilei, Blumenberg chiama «leggibilità del mondo». Secondo questa prospettiva, le svariate forme che assume la scrittura filosofica possono essere a buon titolo riconosciute come "figlie" di Theuth, figlie attorno alle quali, possiamo dire, hanno discusso, in quest'incontro, filosofi e studiosi di diversa formazione.

A un'attenta analisi antropologica, la società contemporanea rivela come in ogni evento relazionale entri in gioco la comunicazione accompagnata da tutte le manifestazioni emotive che suscita l'incontro fra l'io e l'altro. E anche se lo scambio comunicativo presenta varianti di carattere locale o regionale «Il berlinese non sa conversare. Talora si vedono due persone che parlano insieme, ma non è conversazione, si recitano l'un l'altro il proprio monologo» (Kurt Tuchlosky, *Berlino, Berlino*, 1919) esso non sfugge ai bisogni immediati che emergono dalle situazioni e dalle circostanze storico-sociali del momento. Oggi, afferma Michele Abrusci, si dà molto peso alla comunicazione realizzata attraverso il dibattito, esattamente come all'epoca di Aristotele. L'opinione pubblica, diffidando delle proposte provenienti dal dibattito politico, si lancia in animate discussioni su tematiche di portata globale, nell'ingenua presunzione di trovare soluzioni a problemi che si presentano alla ribalta di una società divisa, che osserva le grandi questioni storiche da punti di vista diversi. La possibilità dell'intesa razionale emerge quindi come ancora di stivaggio legata ad un uso condiviso di proposizioni logiche. La logica, infatti, riesce là dove il regionalismo e l'individualismo, caratteristico dell'opinione del dibattito spontaneo, non favoriscono la comprensione e la comunicazione, poiché si pone a fondamento di ciò che, dice Abrusci, è comune alle diverse branche delle conoscenze e fornisce alla scienza una lettura universale dei suoi principi. La logica si fonda sulle proposizioni che danno vita a ciò che viene asserto o respinto, per cui anche nella scienza si dà un dibattito generato dalla dualità dei punti di vista. La proposizione che fonda la logica ha anche bisogno della prova, che deve essere correlata all'uso a cui essa è finalizzata. In tal modo dimostrazione e refutazione sono attività in cui entrano le proposizioni della logica. Al di là del valore semantico, le proposizioni si possono comporre in modo positivo quando si pone qualcosa, o in modo negativo quando si contraddice qualcosa d'altro. Ne può conseguire una dimostrazione che risulta essere ciò che consente di confermare una proposizione e di respingerne un'altra se essa è negativa. La proposizione "Se A, allora B" prevede un processo che permette di realizzare il controllo sia delle premesse che della conclusione, per cui si può giungere alla sintesi che la logica, in particolare nel suo valore dimostrativo, è paragonabile ad una struttura geometrica. L'applicazione di questa disciplina consente di approdare alle definizioni che possono avere la doppia funzione di "costruire concetti" o di "descrivere qualcosa". Nell'800 si diffonde l'idea che la dimostrazione può affermare anche con dimostrazioni indirette che supportino l'idea della "non contraddittorietà". Qualcosa è dimostrabile quando la sua esistenza non è contraddittoria: concessione aperta alle infinite possibilità offerte dall'esperienza i cui orizzonti si profilavano, per

la prima volta nella storia, inaspettatamente vasti.

Testimonianza di un analogo stupore per le nuove prospettive apertesi davanti all'uomo era stata offerta in epoca rinascimentale, esordisce Germana Ernst, dalla scrittura filosofica che, nel meraviglioso concerto delle sue soluzioni linguistiche e letterarie ha però ricordato all'uomo i limiti del suo essere rapportato al mondo «animal grande e perfetto». Gli esseri umani, «vermi imperfetti, vil famiglia» vivono protetti dal grande corpo della terra, e, «superba gente» devono saper valutare «quanto ogn'ente vale» (Cfr. T. Campanella, *Poesie, Del mondo e sue parti*). Così Campanella, con le sue poesie filosofiche, si rivolge ai contemporanei per ricordare loro il rispetto che devono alla natura. L'attualità dei temi e la profondità dell'introspezione emergono da tutti i sonetti e le canzoni del poeta-filosofo, che esprime il comune bisogno di esorcizzare la morte ed anticipa l'universo effimero del gossip: «sforzati i savi a viver come gli stolti usavan per schifar la morte», e ancora «vissero sol col senno a chiuse porte, in pubblico applaudendo in fatti e nome all'altrui voglie» (Cfr. Id., *Senno senza forza de' savi delle genti antiche essere soggetto alla forza de' pazzi*). E ancora la maschera umana viene descritta dal poeta quando definisce opinione volgare incoronare gli uomini di poco senno in qualità di «regi, sacerdoti, eroi e gli peggior tra noi principi finti contra i veri armati» (Id., *Che gli uomini seguono più il caso che la ragione nel governo politico, e poco imitan la natura*). L'umanità si dipinge a colori, insegna Campanella, e passa attraverso il tempo rivestendosi di tutte le sfumature cromatiche; ai tempi moderni si addice il nero: «al secol nostro abito negro» e, profetizzando la tragedia del '600 italiano, «notturno, rio, infernal, traditoresco, d'ignoranze e paure orrido ed egro». (Id., *Sopra i colori delle vesti*) La varietà dei colori presenti in natura lascia trapelare la certezza che la ruota del tempo condurrà gli uomini a «candidi ricami»: dunque si tornerà al bianco, così come, nella canzone al sole il poeta, dopo aver descritto la terra puntellata di gelo, «perché di tutti più, al buio, gelato tremo?.. Le gelide vene ascose.. gelando, gli augelli», la immagina, alla fine dell'inverno, riscaldata dalla luce calda della primavera, il sole di Dio «fonte di tutte luci» (Id., *Al sole, nella primavera, per desio di caldo*). Quindi il primato della natura è segno dell'epifania di Dio, che si manifesta in essa, corpo organico, vivente e sensibile, dove il tutto e le parti sono perfettamente coesi, tanto da divenire modello per la comunità della *Città del sole*.

La natura non colloca gli uomini in gerarchia, bensì li organizza secondo uno *status* di eguaglianza che essi purtroppo tradiscono, preferendo alla nobiltà dell'intelletto il popolo «bestia varia e grossa, ch'ignora le sue forze» (Id., *Della plebe*). L'istituzione più consona alla natura rimane quindi la Repubblica, nella quale emerge chi «pria d'ogni virtù si vesta, provata al sole» (Id., *Non è re chi ha regno, ma chi sa reggere*). Il ritmo del verso, la rima baciata, l'essenzialità del contenuto, la semplicità della struttura poetica nel suo complesso favoriscono il messaggio filosofico e suggellano la saggezza di un uomo che ha sfidato leggi e convenzioni per rivolgersi ai suoi contemporanei e migliorarli.

Sull'esempio di Erasmo, avendo come amica della sua ribellione all'autorità l'utopia, Campanella sfida gli aristotelici, falsi sapienti che fondano il loro sapere solo sui libri, trascurando il mondo delle cose e l'universo della vita. La deriva di Aristotele, dovuta al millenario ripetersi del suo pensiero ad opera di commentatori poco attenti alle pratiche antiche del commento – ricorda Riccardo Chiaradonna – richiama l'attenzione proprio sui commentatori dei primi secoli, per i quali filosofare significava chiosare i testi più autorevoli, in linea con l'insegnamento dello Stagirita, per il quale i *pragmateia* erano produzioni con finalità scientifiche. Il ritrovamento e la riedizione delle opere di Aristotele sono stati accompagnati, a partire dal loro ordinatore, Andronico di Rodi, da commenti contraddistinti da accurate e attente riflessioni. I testi più studiati sono stati le *Categorie* e il *De Interpretatione*, forse per la loro brevità, spiega Chiaradonna, o per le caratteristiche della chiarezza e della essenzialità che li hanno resi paradigmatici. Nel terzo secolo d.C. Lo stesso Plotino intendeva fare filosofia leggendo e spiegando Platone e Aristotele insieme ai commenti che accompagnavano i loro libri. Spesso il riferimento ai grandi maestri del pensiero filosofico trasformava il testo in parafrasi, in una nuova scrittura accompagnata da commento o da una proposta di questioni, cioè di problemi ricavati dalla riflessione esemplare dei maestri. In questa pratica si è cimentato – ricorda

Chiaradonna – Alessandro di Afrodisia che, confrontando il concetto di *ousia* presente nelle *Categorie* con quello indicato nella *Fisica*, mette in luce le contraddizioni aristoteliche a proposito della sostanza, che in tante occasioni ha assunto accezioni e significati diversi. I commentatori, conclude Chiaradonna, che hanno unito esegesi filosofica e analisi concettuale, giungono fino al Medioevo, quando si arricchiscono del contributo di Avicenna, Averroè e Tommaso.

L'eredità antica, ancorata ai cardini della filosofia classica, spiega Eugenio Canone viene ripresa nel Rinascimento da Giordano Bruno, che la trasfigura in mille forme, nella girandola variopinta di idee, miti e immagini dei suoi scritti filosofici. In Bruno il genere di scrittura più adatto a ricostruire una plausibile conversazione fra personaggi veri e mitologici, capaci di declinare le sue idee, emerge il dialogo, all'interno del quale, oltre alla personale contestazione dei principi e delle tradizioni convenzionali, permane sempre forte l'anelito inesauribile dell'uomo verso l'Infinito. La scrittura di Bruno allude continuamente ad altro, sostiene Canone, perché l'uomo osserva la natura e desidera trascenderne la finitezza; egli vive lo scarto che esiste fra desiderio e realtà, ma, mentre guarda al presente, è attratto dall'Infinito che traspare in tutte le forme della vita. L'emozione per l'Essere senza confini si riversa in una produzione filosofica la cui forma letteraria genera piacere in chi la incontra, perché la parola, per Bruno, deve coinvolgere l'anima e suscitare passione. La filosofia diventa quindi "arte", veicolo di libertà interiore, capace di infondere coraggio nell'affrontare le persecuzioni, ma anche selettiva verso il pubblico, che si raccoglie attorno al filosofo non per generare una setta, ma piuttosto per mantenere in vita le migliori concezioni del mondo. A chi gli chiede se bisogna conoscere tutte le filosofie il Nolano risponde affermativamente, perché la conoscenza deriva dal dialogo fra tanti interlocutori, all'interno di un convito che celebra il conflitto fra le idee, fra quelle degli altri, ma anche fra le proprie, pur sempre in vista di una ricerca autentica del principio migliore. L'immaginazione aiuta nel ritrovare la verità che non è mai una sola, ma è il rimedio giusto per ogni occasione, è la verità legata ad ogni piega dell'anima, è la scienza liberata dai suoi stracci «non è sorte di scienza che non v'abbia di suoi stracci». Ma gli interlocutori del dialogo devono ricordare che esso è "istoriale"; è racconto, narrazione di storie, dove gli infiniti elementi accessori del discorso nascondono sempre ragioni importanti: «Considerate ancora che non v'è parola ociosa» (*La cena de le Ceneri, Premiale epistola*). Nel dialogo entra in gioco la memoria che recupera l'universo culturale umano e fa sì che la vicissitudine diventi occasione morale: «Tu Speranza non far ch'io mi prometta cosa per quanto viva, ma per quanto ben viva». (*Spaccio de la bestia trionfante, dial. II, terza parte*).

La modernità post-illuministica assiste ad "una vocazione sistematica della cultura filosofica tedesca", spiega Elio Matassi, riferendosi al pensiero hegeliano, una vera *der Wille zum Sistem*, che mira a rappresentare lo spirito dell'epoca, la sua religiosità. Già precedentemente, nel 1749, Condillac nel *Trattato dei sistemi* precisava che "sistema" è un ordine delle scienze che tendono a rappresentare l'ordine dato dalla natura, l'unica capace di elaborare dei validi modelli, esemplificati dalle infinite esperienze che l'uomo stesso può fare, in linea con i suoi suggerimenti. Del resto, precisa Matassi, è più probabile che l'idea di circolo chiuso o di struttura rigida l'abbiano dato i commentatori di Hegel nel corso dei decenni successivi, quando forse la parola "sistema" offriva una garanzia a chi interpretava la filosofia come modello unico di lettura del mondo. Più propriamente, Hegel nel binomio *Enciclopedia-Fenomenologia* dà luogo a due forme di sapere ben diverse: la prima di carattere didattico-scientifico, muove dall'oggettività, la seconda, di carattere fenomenologico, dalla soggettività, ma è nella sintesi dei due momenti, quello oggettivo e quello soggettivo, che si esprime la conoscenza assoluta. Ma, se gli autori di riferimento per le acquisizioni delle conoscenze scientifiche del grande filosofo tedesco sono pensatori del calibro di Bichat, Lamarck, Berthollet, Berzelius e Mendeleiev, questi non impediscono di ravvisare nelle conseguenze della dialettica hegeliana rischi di occultamento dei conflitti e di giustificazione degli errori umani. Sulla base di tali sospetti, filosofi come Benjamin, Bloch o Adorno, che Matassi inserisce nell'"ultima generazione romantica", hanno preferito cambiare il genere di scrittura filosofica scegliendo il "saggio" come strumento per comunicare il loro pensiero teorico-concettuale.

Altri intellettuali nel primo '900 hanno preferito una lettura di Hegel più libera dai vincoli di un sistema semplicemente strutturato, come Kojève – ricorda Carla Guetti che nel diffondere le concezioni del filosofo idealista nell'ambito della cultura francese, enfatizza la connotazione asistemica della coscienza infelice; ne *L'imperatore Giuliano e l'arte della scrittura* illustra gli intenti pedagogici della filosofia nell'interpretazione di Giuliano, che, da filosofo stoico, ben lungi dal perseguire unicamente i suoi intenti politici – riportare il paganesimo nell'impero – interpreta l'insegnamento filosofico come *nascondimento della verità*. «Le ironie mascherate, che sfuggono al volgo, permettono precisamente di selezionare gli animi liberi che le capiscono», scrive Kojève, ritenendo giusto nascondere alle masse la verità, per proteggerla e consentire la sua conoscenza solo a coloro che «sono dotati di un'intelligenza superiore» e che, in virtù di questa, sono indotti a cercare, scoprire e perseguire nel cammino della riflessione personale. Anche Giuliano, al di là della sua fedeltà ai canoni pedagogici del pensiero filosofico, si riserva una riflessione personale ed intima, quando entra nella sfera del privato, come nella *Consolazione* che indirizza a se stesso quando si separa dall'amico Salustio: «Adesso devo rimanere solo e rinunciare alla nostra conversazione sincera ed al nostro modo libero di esprimerci».

La scrittura filosofica ha spesso conosciuto un'esperienza intima e personale degli autori, espressa spesso in vere e proprie autobiografie, sottolinea Paolo D'Angelo riflettendo sulla *Biografia*, come genere di scrittura, non meno significativo di testi più complessi per la conoscenza dei filosofi e per la comprensione del loro pensiero. L'elenco è lungo, a partire dal *Discorso sul metodo* di Cartesio che lo stesso autore definisce *Histoire de mon esprit*, passando poi per l'*Aut Aut* di Kierkegaard e l'*Ecce homo* di Nietzsche. Spesso l'autobiografia precede la scoperta della vocazione filosofica, precisa D'Angelo, o accompagna momenti significativi e drammatici dell'esistenza, come nel caso di Stuart Mill che scrive ben due biografie, una precedente la morte del padre ed una scritta dopo questo evento. Colpisce la drammaticità dell'autobiografia composta da Althusser dopo l'assassinio della moglie. La biografia è di frequente legata alla morte di persone care, come nel caso della scomparsa della madre Monica, per Agostino e, sempre per la morte della madre, per Derrida. La morte ispira anche le *Memorie d'oltretomba* di Chateaubriand. Questo genere di scrittura viene interpretato, spiega ancora D'Angelo, in termini meno vincolati alla storia personale, escludendo gli elementi di concretezza che fanno riferimento alla vita pratica per privilegiare riflessioni di carattere intellettuale, come testimonia lo scritto di Croce *Contributo alla critica di me stesso*, che viene aggiornato dallo stesso autore nel 1934 e poi, successivamente, nel '41 e nel '50. Elementi autobiografici sono presenti anche nei *Taccuini di lavoro*, nonché, anche se più indirettamente, nella stessa *Storia d'Italia*, in particolare per quanto riguarda il periodo 1870-1914, vissuto direttamente dall'autore. Diversi sono i ruoli che riveste l'opera autobiografica, come intende anche Derrida, che ritiene l'autobiografia un modo per porre domande a persone che non possono più rispondere, pensiero condiviso anche da Bernard. Infine, D'Angelo cita Roland Barthes per il quale non esiste autobiografia che nella vita improduttiva.

Fatti e idee, mondo e pensiero sono i poli antitetici attorno ai quali si muove la biografia di Rahel Varnhagen composta da Hannah Arendt quando, in uno dei suoi scritti giovanili, cerca di ripercorrere l'esperienza di un'altra donna, un'ebrea vissuta un secolo prima, per riflettere sulla sorte dell'esistenza umana quando si assiste al tramonto dell'intelletto. Come illustra Maria Teresa Pansera nel suo contributo all'approfondimento della scrittura filosofica, Hannah cerca in Rahel conferma all'essere nel mondo non come estranea ad esso ed al suo inesorabile divenire, ma come individuo che nella sua vita breve, ancor più limitata dall'essere donna e per giunta ebrea, offre un esempio per quelle cause che costituiscono un'offesa profonda all'umanità: discriminazione razziale, ingiustizia sociale, povertà e altro. Pansera segue nel suo intervento il lavoro della Arendt che la conduce a enucleare parallelismi e differenze fra le due intellettuali tedesche di origine ebrea. È a Parigi che Arendt incontra Blücher, suo futuro marito, e Benjamin che la aiuteranno a completare l'opera sulla Varnhagen, in particolare il capitolo "Dall'ebraismo non si esce" e l'analisi sui concetti di "paria" e "parvenu". Vissute a distanza di circa un secolo, entrambe le scrittrici

hanno dovuto sfidare il vento dell'odio razziale, aggravato dai problemi di integrazione sociale o culturale: la Varnhagen si è battuta per tutta la vita per il riconoscimento delle sue origini, talvolta ricorrendo al nascondimento della sua identità, in altri momenti sfidando apertamente il pregiudizio e l'emarginazione. Hannah Arendt difende la sua identità superando l'odio e la vendetta, forte della distanza interposta fra le vittime ed i carnefici da quei democratici, ebrei e non, che hanno saputo far vincere i valori umani più alti anche a discapito della paura e della rivalsa. Ma ciò che Rahel scopre solo dopo la rivoluzione di Luglio nel 1830, e cioè la supremazia della lotta contro l'ingiustizia sociale, radice di ogni altra discriminazione, Arendt lo pensa da sempre: orgogliosa della sua natalità, è guidata dall'amore per il mondo, come S. Agostino, e si impone da sola nella sua sorprendente poliedricità con l'audacia e la forza del suo carattere. Così, mentre l'eroina romantica si lacera senza sapersi orientare nelle frustrazioni dell'esperienza, la donna del '900 fa tesoro degli eventi ed affronta la realtà, orgogliosa delle sue radici, consapevole del fatto che le battaglie di Rahel sono battaglie contro se stessa, contro la sua appartenenza, e diventano menzogne «visto che (ella) non può negare semplicemente la propria esistenza». Il libro su R. Varnhagen diventa quindi un vero e proprio laboratorio di riflessione anche sulla lingua: mentre Rahel abbandona l'yiddish per il tedesco, Hannah conserva, al di là del tempo e dei luoghi, la sua lingua madre, il tedesco.

L'importanza della storia, di fronte alla quale non ci sono ripari personali, prosegue Pansera, ispira alla Arendt, l'idea di una storia come narrazione, così come riprenderà in *Vita activa*, per nulla confusa nel distinguere sempre nei suoi scritti la sfera privata da quella pubblica. Gli inediti del periodo 1924-29, raccolti sotto il titolo di *Die Schatten (Le ombre)*, contengono infatti poesie in cui la grande filosofa tedesca svela la sensibilità interiore del suo animo e l'universo privato dei suoi sentimenti, senza preoccuparsi di rispettare i canoni intellettuali che la contraddistinguono nella sfera pubblica. Il fatto di concentrarsi in un ambito privato, precisa Tiziana Caroselli, non impedisce alla Arendt-poetessa, anche quando privilegia sentimenti e sensazioni – «Io contemplo la mia mano, stranamente vicina e tutt'una con me, eppure una cosa diversa. È più di quel che io sono? Ha un senso più alto». (*Persa in se stessa*, autunno-inverno 1924-25) – di vivere la poesia non come semplice interiorità, bensì come condivisione di un pensiero con altri: la sua stessa mano ha un valore più alto di lei. Anche in questo caso l'intelletto non le fa dimenticare la dimensione "altra" cui assurge il nostro stesso corpo. In poesia o in qualunque altra forma si voglia comunicare, per la Arendt è privilegiata, come ella spiega a Günter Gaus in una intervista del 28 ottobre 1964, la lingua materna, unico elemento valido rimastole dell'Europa pre-hitleriana: «Ho sempre rifiutato di perdere, consapevolmente, la lingua materna...Esiste una differenza irriducibile tra la lingua materna e un'altra lingua... In tedesco mi permetto delle cose che non posso permettermi in inglese».

Una discussione sulla lingua in relazione alle proprie origini ed alla propria identità la svolge Derrida, ricorda sempre Caroselli, che lo distingue dalla Arendt per il fatto che lui, di origine magrebina, a causa della dominazione francese è stato costretto ad abbandonare la lingua materna per adottare il francese, la lingua dell'altro. Ne *Il monolinguisimo dell'altro* (1996) Derrida afferma di non avere che una lingua «e non è la mia» – e si chiede se è possibile essere monolingue «io lo sono, no?», e parlare una lingua che non è la propria? Affermazione plausibile quando il proprio paese, come nel caso di Derrida, è franco-magrebino. La lingua spesso coincide con una cittadinanza imposta: chi ti assegna una cittadinanza, ti destina anche una lingua, come se il potere politico potesse sostituire la tua *ipseità*, che è legata alla tua lingua, ma che ti può essere sospesa con essa. E la Legge che detta la lingua ponendosi essa stessa come Lingua, così che «il monolinguisimo imposto dall'altro opera basandosi su questo fondo, mediante una sovranità [...] che tende, in modo reprimibile e irrimediabile, a ridurre le lingue all'Uno».

La contestazione del monopolio linguistico come conseguenza della dominazione coloniale si pone in linea con lo spirito del *pamphlet* politico sartiano e delle sue *pièces* teatrali, poiché l'uomo, come illustra nel suo intervento sul teatro di Sartre Gabriella Farina, è tutto ciò che porta in sé la storia e la cultura passata, e, quindi, anche la lingua. Sartre si cimenta in numerosi generi di

scrittura senza tradire mai il suo essere filosofo, chiarisce Farina, per questo non lo si può liquidare semplicemente come autore di teatro: egli era mosso, fin dagli anni '30, da un grande interesse per il cinema nella convinzione che, sulla scia di letture bergsoniane, esso rappresentasse il paradigma del movimento del pensiero. Dal cinema egli si rivolge al teatro nel quale individua più concrete opportunità di intervento personale, anche se gli sfugge quello che poteva essere lo statuto stesso del teatro, così come era inteso all'epoca, convinto come era della funzione liberatrice, che assumeva la rappresentazione teatrale, di fronte alla staticità dell'essere. Farina spiega che, nel corso degli anni '30, Sartre si trova a dover conciliare la questione delle emozioni e dell'immaginario, generata dall'intenzionalità husserliana, con l'intento di presentare la coscienza nella sua funzione negatrice della solidità dell'essere contingente. Ne *L'immaginazione* e ne *La trascendenza dell'ego* (1936-37) rifiuta l'idea dell'immaginazione come forma di percezione; l'immagine è una forma isolante e irrealizzante in quanto capacità di creare degli analoghi della realtà. L'assenza, la "derealizzazione", la funzione negatrice costituiscono la premessa della libertà, così egli interpreta l'essere della coscienza come un trovarsi fuori di sé, nel mondo, in quanto noi cerchiamo qualcosa di noi stessi solo attraverso gli altri e nelle situazioni comuni che possiamo rappresentare. Lungi dall'essere un teatro "psicologico", o dimostrativo, il teatro sartiano è una rappresentazione di situazioni nelle quali i protagonisti sono, come tutti noi, libertà prese in trappola, costrette a trovarsi ogni giorno una via d'uscita dai vincoli dell'esistenza. Ne deriva una scrittura di contestazione per un teatro di contestazione, che deve coinvolgere emotivamente, senza presentare mai un esito certo, perché sulla scena tutto è possibile, sia le scelte indirizzate all'esercizio della propria libertà, sia gli eventi esterni con i quali tutti devono fare i conti. Il teatro di Sartre, conclude Gabriella Farina, ha come tema centrale la libertà ed è dialettico, nel senso che la verità è continuamente messa in discussione e la condizione umana è sempre paradossale e contraddittoria.

Il lavoro di Claudia Dovolich, nell'intento di proporre un modello di scrittura filosofica contemporaneo, lo affianca ad un'analisi critica della scrittura in quanto tale, a partire dalla *decostruzione del logocentrismo* di Jacques Derrida che, nel radicalizzare un aspetto della fenomenologia husserliana, "sposta l'asse della riflessione sul linguaggio dalla voce alla scrittura, dal significato al significante." L'annosa polemica che vede contrapposta voce e scrittura, sulla scia della riflessione che a partire da Platone pone delle riserve sulla scrittura e pretende di confermare la validità del logos nella parola-verità, viene superata da Derrida che azzarda una rilettura dello stesso Platone (*La farmacia di Platone*, 1968). Egli definisce la scrittura «figlio illegittimo» che «spezza il legame con il padre-logos, colui che con la sua presenza e la sua voce assiste sempre il figlio riconoscente, mentre il segno scritto rivendicando la propria emancipazione si espone al rischio della *disseminazione*». Così come l'ermeneutica prevede una coscienza sempre presente a sé o che comunque raggiunga nel percorso filosofico una consapevolezza di sé, la decostruzione di Derrida «ci pone di fronte ad una pluralità di nomi e di istanze della soggettività...». Non è indispensabile, né opportuno, infatti, che sussista un soggetto ben identificato per comunicare con gli altri o per comprendere dei testi scritti; al contrario l'identità non presupposta è più agile nel seguire una lettura che si possa sempre *sdoppiare*, come del resto è doppio il gesto del leggere e dello scrivere. Non più solo il senso della scrittura è rilevante, ma ancor più il segno materiale, spaziale, esterno, che fonda la scrittura come *traccia*, ultima sembianza del pensiero rappresentativo, offerta ad una soggettività non più definita, bensì «costellazione di istanze diverse, spesso in conflitto tra di loro», una soggettività che sarà «effetto fluttuante di innumerevoli componenti». Diventa più facile, secondo tale prospettiva, individuare le assenze accanto alle presenze e le differenze accanto alle identità, ed identificare, oltre a noi stessi, quell'*altro* che compare, insinuandosi ed affiancando l'identità che si forma. Ne *La scrittura e la differenza* Derrida mostra che nel discorso umano ed in particolare in quello filosofico non si danno segnali immediati, ma messaggi *ritardati* di un pensiero che giunge alla coscienza con uno scarto temporale di riflessione, perché il suo rapporto con il mondo è mediato. Il termine *différance*, oltre a modificare un segno della parola, la *a*, indica non tanto una diversità quanto piuttosto un differire nel tempo, una dilazione di ogni intuizione,

percezione o rapporto al presente. Il prodotto della scrittura si polverizza, nell'analisi del filosofo francese, sia nel rimando all'identità di chi la produce, sia nel rinvio a contenuti anche apparentemente scientifici. Ogni produzione linguistica, ogni traccia di scrittura indica un movimento ed un essere dell'uomo che non è mai *in presenza*, ma risulta tangibile solo nelle sue tracce, ovvero negli «*effetti di différance*»: si tratta insomma di una decostruzione non solo di ogni pensiero metafisico, ma anche di ogni schema dialettico e di tutte le antinomie, quali la divisione *sensibile e intelligibile* o quella fra *l'arché* ed il *telos*.

Anche se lo stesso Derrida riconosce di dover molto a Heidegger ed all'“apertura delle domande heideggeriane”, in particolare per quanto si riferisce alla decostruzione dell'ontologia presente in *Essere e tempo*, riconosce preferibilmente la sua filiazione da Nietzsche, che nell'indicare la distruzione delle certezze usa un linguaggio nuovo, per nulla inscritto in un sistema, che evoca infiniti significati senza costringere ad un'unica intesa, e che si risolve in una pluralità di modi e di stili. Come Nietzsche, anche Derrida sente la scrittura filosofica affine alla Letteratura per l'offerta più ampia che rivolge a chi, leggendo, vuole contribuire “alla tessitura del testo”. La rinuncia al pensiero inteso come sistema non si risolve in una rinuncia alla filosofia, ma piuttosto come avvicinamento alla creazione letteraria e, nell'ultimo percorso della sua produzione scritta, soprattutto nella preoccupazione etico-politica, dal momento che la decostruzione si è definitivamente chiarita come “spazio per le decisioni e le responsabilità personali”.

Filosofi come Derrida hanno reso possibile un nuovo accesso alla filosofia, intesa più liberamente come pensiero creativo, come riflessione libera ed esercizio dell'intelletto guidato dal corpo e moderato dalle emozioni, così come avviene nelle esperienze contemporanee di alcuni laboratori di filosofia rivolti anche alle menti più giovani. Una testimonianza di questa attività, rivolta a bambini delle scuole elementari, viene offerta da Nadia Boccara e da Francesca Crisi, che spiegano come si possa costruire un modo di pensare *filosofico* partendo da semplici parole di senso comune. È la parola singola il motore di qualunque narrazione ed il primo tassello di un mosaico relazionale che conduce all'astrazione. L'esperienza del laboratorio ha visto i bambini entrare in contatto con oggetti comuni: bicchieri, foglie, sassi, fili di rame, miele e frutta, e, successivamente, giocare con essi, gustarne il sapore o prenderne confidenza a livello sensoriale, così da arrivare a conoscerli giocando ed esprimendo emozioni. «Dalle scoperte che i bambini fanno nascono paragoni, e contrasti: *la ragione ordina e collega i fatti forniti dall'esperienza*». Successivamente i bambini ricorrono alla scrittura per narrare le loro emozioni e le esperienze più vive, collegando i pensieri in una narrazione che crea un continuo, un pensiero motivato e costruito: la narrazione è la parola che ha “preso corpo” e che diventa viva, capace di relazione. Ad un oggetto si attribuiscono proprietà che si associano successivamente anche ad esseri viventi, animali, piante o addirittura all'uomo, come la fragilità, la durata, il bisogno di cura e di nutrimento; sorge in tal modo l'abitudine a paragonare, a generalizzare o a distinguere, che non sono altro che le basi del pensiero astratto nel suo sorgere dall'esperienza attiva e personale. Nell'esperienza di ritorno, quando ormai le parole sono associate a pensieri ed emozioni sedimentate dalla pratica, alla parola sarà possibile abbinare un'immagine, sia essa reale che fantastica capace di fissare le conoscenze e di applicarle al pensiero produttivo o al sogno, ugualmente importanti nello sviluppo delle attitudini creative dell'uomo. La frequentazione della parola e delle emozioni che essa evoca genera confidenza con la scrittura e familiarità con la lettura, allontanandone la noia ed il peso, così spesso associati ad essa. Divenendo adulto il bambino vorrà condividere ancora con gli altri la gioia di ascoltare e di narrare le proprie storie e quelle comuni. L'esperienza del mettersi in gioco, del vivere il pensiero associato alle emozioni, del condividere tratti di strada in comune possono diventare una buona premessa della pratica morale, quando, anche presupponendo l'anelito all'infinito suggerito dalla ragione, si ricorre all'intelletto per comprendere i limiti, per riconoscere le esigenze degli altri ed individuare le scelte conseguenti.

Anna Stoppa