



Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia

Nuova serie

n. 11

novembre 2024

POSTMODERNO O IPERMODERNO?
Naufragi e speranze dopo la modernità

POSTMODERN OR HYPERMODERN?
Cast-offs and Hopes after Modernity

B**@belonline**

B@belonline

Rivista online di Filosofia

Nuova serie, n. 11, 2024

POSTMODERNO O IPERMODERNO?

Naufragi e speranze dopo la modernità

POSTMODERN OR HYPERMODERN?

Cast-offs and Hopes after Modernity

Direttore

Francesca Brezzi

Comitato direttivo

Vinicio Busacchi (Università di Cagliari), Marina Calloni (Università Bicocca Milano), Giovanna Costanzo (Università di Messina), Mariannina Failla (Università Roma Tre), Francesco Miano (Università di Roma Tor Vergata), Michele Nicoletti (Università di Trento), Maria Teresa Pansera (Università Roma Tre), Tamara Tagliacozzo (Università Roma Tre), Pierluigi Valenza (Sapienza Università di Roma)

Comitato scientifico

Gabriella Baptist (Università di Cagliari), Jagna Brudzińska (Università di Colonia e Accademia delle Scienze sociali di Varsavia), Emilia Bea (Università Valencia), Mireille Calle Gruber (Paris Sorbonne Nouvelle), Riccardo Chiaradonna (Università RomaTre), Gerardo Cunico (Università di Genova), Anna Czajka (Università di Varsavia), Felix Duque (Universidad Autónoma de Madrid), Pierfrancesco Fiorato (Università Sassari), Stefan Klemczak (Università Jagellonica di Cracovia), Dario Gentili (università Roma Tre), Micaela Latini (Università Piemonte Orientale), Giacomo Marramao (Università Roma Tre), Arno Münster (Université de Picardie Jules Verne di Amiens), Stefano Poggi (Università Firenze), Alice Pugliese (Università di Palermo), Vallori Rasini (Università di Modena), Nuria Sanchez (Universidad Complutense de Madrid), Paola Ricci Sindoni (Università di Messina), Elettra Stimilli (Università La Sapienza Roma), Angela Taraborelli (Università di Cagliari), Carmelo Vigna (Ca' Foscari Venezia)

Comitato di redazione

Francesca Gambetti (Responsabile), Teodosio Orlando

This review is submitted to international peer review

La rivista B@belonline segue le linee guida in tema di responsabilità editoriale adottate da COPE: Best Practice Guidelines for Journal Editors.

Quest'opera è assoggettata alla disciplina Creative Commons attribution 4.0 International Licence (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

ISBN: 9791222316420

ISSN: 1974-8558

ISSN (online): 2531-8624

© 2024 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

Editoriale

di Francesca Brezzi

Il tema di B@bel

a cura di Guelfo Carbone e Norma Felli

POSTMODERNO O IPERMODERNO?*Naufragi e speranze dopo la modernità***POSTMODERN OR HYPERMODERN ?***Cast-offs and Hopes after Modernity***Guelfo Carbone e Norma Felli***Nota introduttiva*

11

UMANO E POSTUMANO**Francesca Ferrando***Who are we in the 21st century?*

13

Angela Ales Bello*Che cosa è l'umano? A proposito del postumano:**confronto con Rosi Braidotti*

15

Félix Duque*Old city e sim city. I simulacri della non-città*

27

Patrizia Cipolletta*Può la meditazione andare oltre la divisione soggetto-oggetto della modernità? Sulle tracce ereditate dal XX secolo*

39

CORPI E PROSPETTIVE RELAZIONALI**Mariannina Failla***La reconnaissance du corps vivant et du corps d'autrui*

59

Sara Baranzoni*On Bodies and Organs: Scales of Affectability*

69

Norma Felli*Care and the Crisis of the Paradigms of Modernity.**Feminist Approaches to Subjectivity and Social Justice*

81

INTELLIGENZE ARTIFICIALI E POTERI TEMPORALI**Giacomo Gilmozzi***Overcoming (hyper)modernity*

93

Vinicio Busacchi*L'A.I. uguale/quasi-uguale all'intelligenza umana? Considerazioni**sull'esempio della Decima Sinfonia di Beethoven*

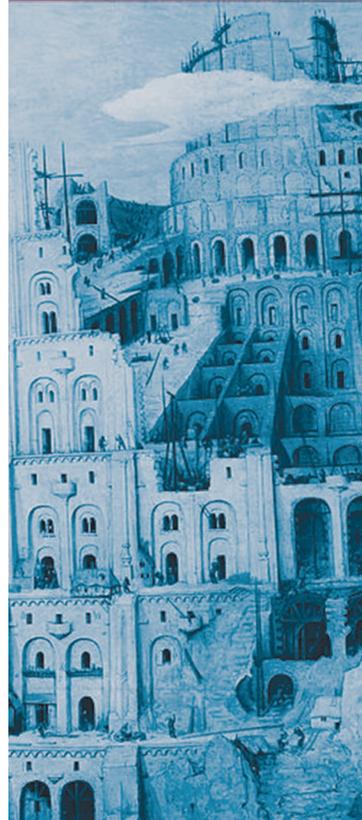
105

Patrizia Nunnari*Intelligenza umana e artificiale: un'alleanza possibile?*

117

Lorenzo Mizzau*The Conspiracy in the Age of the Neoliberal Machine of Communication*

131



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi



L'EREDITÀ DELLA MODERNITÀ

Vallori Rasini

Il postmoderno è antiquato. La tecnica come soggetto della storia in Günther Anders

145

Ludovica Picchi

Walter Benjamin e la critica all'ideologia del progresso come paradigma della modernità

155

Agostino Cera

Oltre l'impasse del moderno: un esercizio di koinologia

165

Spazio aperto

a cura di Maria Teresa Pansera

Francesca Brezzi

Chiaroscuri della ragione: Kant e la pace perpetua

181

Giovanna Costanzo

Sulla pace e sul nesso fra etica e politica in Kant e Jaspers

187

Massimo De Angelis

Fondò l'autonomia del diritto, non quella della politica

197

Paola Ricci Sindoni

La pace perpetua a due voci: Kant e Cusano

203

Ventaglio delle donne

a cura di Francesca Brezzi

Francesca Iannelli, Stefania Achella, Eleonora Caramelli

Rediscovering Unexplored Hegelian Constellations for an Inclusive Bildung

211

Chiara Magni

Hegel e la questione femminile al crocevia con il diritto

225

Filosofia e... teologia politica

a cura di Dario Gentili

Federica Cancellieri

Dell'eccezione e dei suoi crocevia: Kierkegaard e Schmitt a confronto

245

Giardino di B@bel

a cura di Mariannina Failla

Chiara Palazzolo

L'etica intergenerazionale della musica classica

259

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

Ai margini del giorno*a cura di Patrizia Cipolletta***Vasile Hațegan***Approaches for Recognition of a New Occupation as a Liberal Profession in Romania*

277

B@bel va a scuola*a cura di Francesca Gambetti***Claudia Montepaone, Maria Letizia Pelosi,
Aurora Grimaldi***Dal laboratorio Antigone al laboratorio Theano Pitagorica. Un'esperienza Sui Generis*

291

Libri ed eventi*a cura di Tamara Tagliacozzo***Lecture****Annamaria Anselmo***Coraggio e utopia del festival Tyndaris Agorà Philosophica*

305

Francesca Brezzi*Expérience et Pensée de Christiane Veauvy*

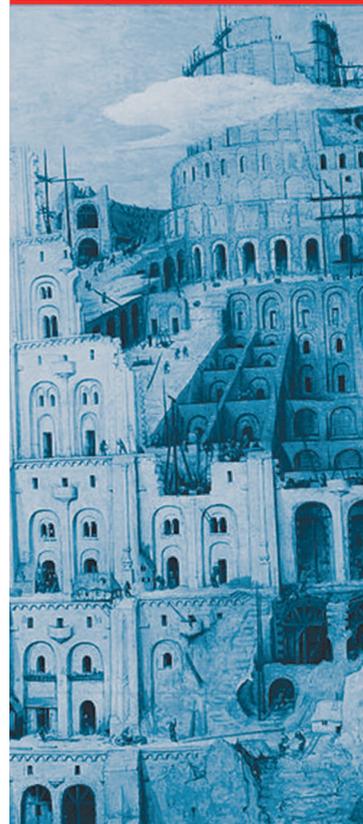
307

Recensioni**Lorenzo Palamara***Fiorenza Toccafondi, Max Scheler. L'ambiente, gli altri, i valori*

309

Angela Scozzafava*Rachel Bespaloff, L'eternità nell'istante. Gli anni francesi (1932-1942); Ead., La sfida della libertà. Gli anni americani (1943-1949)*

313



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

di Francesca Brezzi

Un titolo quasi criptico, ma suggestivo, questo scelto per il presente numero di *B@bel* che invita alla lettura per la peculiarità di tematiche che approfondiscono un ambito innovativo e originale, ma con salde radici nella storia della filosofia e nella filosofia morale. Se per un verso infatti si è voluto, con questi argomenti, evidenziare le possibili formulazioni della riflessione filosofica in un'epoca – la nostra – di decostruzione, ma altresì di ricerca di possibili nuovi sentieri, dall'altra siamo consapevoli che con la nostra riflessione siamo simili ai “nani sulle spalle di giganti”.

Un'altra caratteristica dei saggi è il loro aprirsi a ventaglio investendo vari saperi, *in primis* la filosofia e la psicologia, ma altresì la epistemologia femminista nonché il cyberfemminismo e la connessa critica della scienza. Dalla filosofia della tecnologia ai nuovi materialismi, dalla biologia alla fisica quantistica, tutti temi direttamente collegati alla formazione dell'identità (Chi sono io?). Riteniamo pertanto che l'esito di un dibattito così interdisciplinare possa condurre fecondamente a reinterpretare la visione storica e ontologica dell'umano.

Crediamo inoltre che il filo che unisce i vari percorsi sia la consapevolezza di dover evitare due posizioni pure presenti nel dibattito contemporaneo (in vero un po' superficiale): uno passivo di entusiasmo l'altro di rifiuto aprioristico. Uno che pensa nostalgicamente a un mondo premoderno libero dalla tecnica, per preservare la purezza dell'umano, con connessi appelli fondamentalistici alla natura, l'altro che in maniera del tutto inaccettabile esalta in maniera acritica la tecnica, investita del potere di migliorare il mondo.

Si devono escludere, in altre parole, le alternative tra primitivismo, avverso a ogni sapere scientifico, e prometeismo, come scientismo trionfante. Aver ospitato questo argomento può essere spiegato proprio dalla missione della rivista *B@bel*, perché una via importante e significativa di mediazione si può intravedere proprio nell'etica, un'etica della responsabilità da edificarsi su una rinnovata antropologia.

Con questo numero di *B@bel* si conclude il mio compito di Direttrice della Rivista e sono felice di passare il testimone a un collega più giovane e preparato come Dario Gentili.

Si è trattato per me di un bel viaggio nei vari campi della filosofia, e gli indici di *B@bel* ne sono una dimostrazione, viaggio compiuto con la preziosa e insostituibile collaborazione delle colleghe di filosofia morale dell'Università Roma Tre, che qui desidero ricordare: Patrizia Cipolletta, Chiara Di Marco, Claudia Dovolich, Maria Teresa Pansera, alle quali più recentemente, ma non meno indispensabile si è aggiunta Francesca Gambetti.

II *tema di B@bel*

B@Belonline è nata nel dicembre del 2000 su mia proposta, che in quel momento rivestivo il ruolo di direttore del Dipartimento di Filosofia, ed è stata in tutti questi anni un rivista che esprimeva le diverse voci di tale Dipartimento. È nata come rivista online, e da subito si è trattato di una novità per l'ambiente accademico, che rispondeva all'esigenza di un ripensamento del sapere universitario stesso attraverso l'utilizzo delle nuove tecnologie informatiche e multimediali.

Fin dal suo nascere, proprio scendendo nell'agorà del web, si è proposta di scomporre rigidità precostituite, limiti disciplinari, confini geopolitici, intessendo una rete di rapporti nazionali e internazionali, con lo scopo di contribuire a costruire uno spazio europeo della cultura al fine di promuovere la ricerca filosofica.

Ricordo ancora con piacere che *B@bel* ha vinto nel 2007 il premio Filosofia Città di Siracusa e nel 2017 il Premio Nazionale di Filosofia nella categoria Riviste filosofiche.

Lunga vita a *B@bel*!

I tema di B@bel

Il tema di B@bel

a cura di Guelfo Carbone e Norma Felli

POSTMODERNO O IPERMODERNO? Naufragi e speranze dopo la modernità POSTMODERN OR HYPERMODERN? Cast-offs and Hopes after Modernity

Guelfo Carbone e Norma Felli

Nota introduttiva

11

UMANO E POSTUMANO

Francesca Ferrando

Who Are We In The 21st Century?

13

Angela Ales Bello

Che cosa è l'umano? A proposito del postumano.

Confronto con Rosi Braidotti

15

Felix Duque

Old city e Sim city. I simulacri della non-città

27

Patrizia Cipolletta

Può la meditazione andare oltre la divisione soggetto-oggetto della modernità?

39

CORPI E PROSPETTIVE RELAZIONALI

Mariannina Failla

La reconnaissance du corps vivant et du corps d'autrui

59

Sara Baranzoni

On Bodies and Organs: Scales of Affectability

69

Norma Felli

Care and the Crisis of the Paradigms of Modernity.

Feminist Approaches to Subjectivity and Social Justice

81

INTELLIGENZE ARTIFICIALI E POTERI TEMPORALI

Giacomo Gilmozzi

Overcoming (hyper)modernity

93

Vinicio Busacchi

L'A.I. uguale/quasi-uguale all'intelligenza umana?

Controversia chiarita attraverso la decima sinfonia di Beethoven

105

Patrizia Nunnari

Intelligenza umana e artificiale: un'alleanza possibile?

117

Lorenzo Mizzau

The Conspiracy in the Age of the Neoliberal Machine of Communication

131

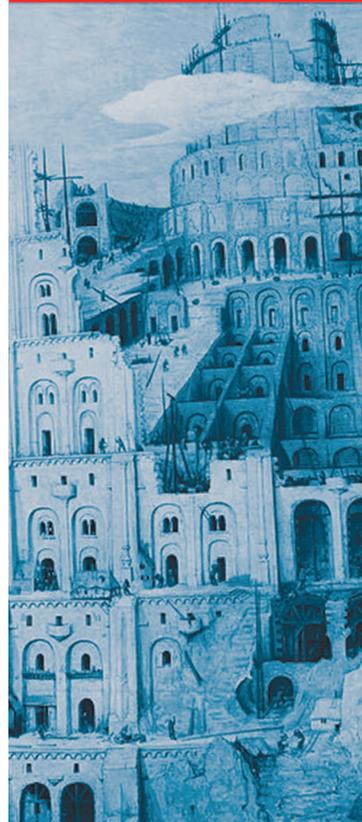
L'EREDITÀ DELLA MODERNITÀ

Vallori Rasini

Il postmoderno è antiquato. La tecnica come soggetto della storia in Günther Anders

145

I ndice



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

Ludovica Picchi

*Walter Benjamin e la critica all'ideologia del progresso
come paradigma della modernità*

155

Agostino Cera

Oltre l'impasse del moderno. Un esercizio di koinologia

165



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

NOTA INTRODUTTIVA

L'immagine classica del mondo, contraddistinta da unità, bellezza e perfezione, ha subito nell'attraversamento della modernità una completa trasfigurazione. Il mondo di oggi, tuttavia, non presenta altre ed eterogenee caratteristiche, ma quegli stessi lineamenti stravolti in un estremo rovesciamento: l'unità del mondo odierno si struttura secondo la composizione, convulsa e per nulla pacifica, del mercato globale. La sua bellezza consiste nella piena visibilità e disponibilità, conseguite attraverso il dominio tecnologico sul vivente. La sua perfezione si è frantumata in un sistema funzionalmente disarmonico in cui le forze storiche della modernità hanno trovato un'inesorabile riarticolazione.

La questione dell'eredità del moderno, dibattuta nella sezione tematica del presente volume, è tesa tra due poli della trasformazione appena accennata. Da un lato, la globalizzazione, che procede sotto le spinte dell'espansione dell'economia di mercato e dei suoi dispositivi, quali la divisione globale del lavoro, o la colonizzazione integrale del pianeta e dello spazio cosmico circostante. Dall'altro, la forma di dominio dell'essere umano sui propri simili chiamata biopotere, che stabilisce il governo diretto della vita fin nei suoi fondamenti biologici ed etici, portando al centro dell'agone politico i tratti essenziali della natura umana.

I contributi raccolti intorno al *Tema* proposto vanno in direzione di una comprensione disincantata del progetto moderno che instaurava il regime di compiuta manipolazione della natura umana e non umana. Progetto che nel secolo scorso è entrato in crisi, travolgendo quel soggetto neutro e universale designato a diventare signore e dominatore della natura. La crisi, duratura e irreversibile, ha fatto intravedere l'uscita dalla modernità. Ma la discussione – non soltanto filosofica – sull'uscita dalla modernità, virando ben presto verso una discussione sulla possibilità stessa dell'uscita, ha dato adito a posizionamenti assai divergenti, spesso contrapposti, insistendo, per esempio, sull'irrimediabile indebolimento dei pilastri ideologici della civilizzazione umana, oppure, di converso, ripiegando sul recupero di nozioni moderne nel superamento di quello che andrebbe, secondo una prospettiva ipermoderna, considerato come momentaneo sbandamento del razionalismo.

A rendersi urgenti, oggi, sono dunque interrogativi etici, politici ed epistemologici sull'umano e sul situarsi dell'essere umano nel mondo compiutamente globalizzato. *Chi siamo nel XXI secolo?* È questa la domanda che fa da cornice concettuale al *Tema*, e che apre la prima sezione: *Umano e postumano*. La sezione propone linee teoriche e pratiche di diverso orientamento, mettendo in discussione alcuni dualismi della modernità. Per Francesca Ferrando si può concepire l'essere postumani come un'arte, agendo consapevolmente le interconnessioni con la tecnologia e con la natura. Lungo tali assi si inserisce anche l'analisi di Angela Ales Bello che mette a confronto il pensiero sul postumano di Rosi Braidotti con gli scritti di Papa Francesco. L'incontro tra teoria e pratica si incarna nei saggi di Felix Duque e Patrizia Cipolletta. In particolare, il primo si focalizza sulla

questione delle *cybercittà*, ibridazioni di metropoli musealizzate e parchi a tema, riflettendo sull'emergere di nuove forme di interazione e di coesistenza con la natura negli ambienti urbani ipertecnizzati. La seconda arriva a proporre, rimanendo nel solco della tradizione di pensiero occidentale, la meditazione dell'umano e della natura come pratica per un possibile superamento del dualismo soggetto-oggetto.

Nella sezione *Corpi e prospettive relazionali* il tema del corpo e della relazionalità si declina sia come riflessione sul sé, sul soggetto, che sul fuori di sé: l'incontro con l'altro, con l'ambiente, nelle sue diverse accezioni, con le nuove tecnologie e con le infrastrutture sociali. Nei saggi emergono nodi teorici cruciali. Sulla base della *Leiblichkeit* husserliana, Mariannina Failla affronta la questione del riconoscimento e delle sue implicazioni. A partire da una prospettiva deleuzo-spinoziana, Sara Baranzoni indaga le potenzialità del corpo nel suo dialogo con l'intelligenza artificiale e Norma Felli il contributo femminista dell'etica e della politica della cura nel ripensare le nozioni di soggettività e di giustizia sociale. A venire in evidenza sono posture differenti dinanzi alla crisi di alcuni paradigmi fondanti della modernità che trovano un loro dispiegamento radicale nelle società neoliberiste del tardo capitalismo.

Mettendo alla prova la visione moderna che colloca "l'uomo" in una posizione di apparente dominio, la terza sezione, *Intelligenze artificiali e poteri temporali*, smaschera forme di potere e di controllo portando l'attenzione sulle interazioni tra intelligenza umana e artificiale. Giacomo Gilmozzi trova nel postumanesimo gli strumenti epistemologici e politici che permettono di superare gli eccessi dell'ipermodernità. Il dibattito intorno al rapporto tra intelligenza umana e intelligenza artificiale si fa intenso nei contributi di Vinicio Busacchi e Patrizia Nunnari. Il primo, ai fini delle sue argomentazioni, utilizza il caso della presunta decima sinfonia di Beethoven recentemente completata dall'intelligenza artificiale, e si interroga sulla creatività delle macchine. Il secondo indaga differenze e possibili alleanze, proponendo una visione di integrazione, piuttosto che di separazione. La discussione è anche squisitamente politica: con Lorenzo Mizzau, infatti, l'egemonia delle nuove tecnologie digitali nelle società neoliberiste si delinea sullo sfondo di un'interrogazione sul ruolo della comunicazione e del suo intrinseco legame con la sfera del potere.

La sezione conclusiva, *L'eredità della modernità*, riporta il Tema alle sue origini storico-filosofiche, indagando alcuni tratti ereditari della modernità che non sono andati incontro a un vero e proprio superamento. Vallori Rasini propone le riflessioni di Günther Anders sulla tecnica e sulla storia mostrando come già antiquata l'idea di un'epoca postmoderna, allorché è la tecnica a collocarsi al centro della storia, al posto dell'essere umano, mentre Ludovica Picchi ripercorre il pensiero di Walter Benjamin, nella sua attualità, per improntare una critica al paradigma moderno del progresso. Agostino Cera, infine, rilancia il dibattito oltre le alternative tra postmoderno e ipermoderno, sondando le basi per una *koinologia* neomoderna che sia in grado di dare struttura alla nostra disincantata *Lebenswelt*.

FRANCESCA FERRANDO*

WHO ARE WE IN THE 21ST CENTURY?*

Real wisdom never goes out of fashion, and yet, it must be updated. Posthuman wisdom, as self-knowledge, is loyal to who we are in the 21st century. A location is not a prison: it is a point of departure. Being human is not synonymous with being anthropocentric. A constant practice of decluttering is needed to embrace the human as an open trajectory. The history of the construction of the genus *Homo* tells more about the bias of human exceptionalism in science, than about who we are. We are together: whatever affects one, affects all. In terms of evolutionary success, we are still here because of our respect towards others, not because of their extinction. If we do not include self-inquiry in our scientific investigations, we will never know who we are.

From a geological time scale, humans, as a species, have been around for so little; and yet, we have developed quite an ego. We are the descendants of life that survived harsh environments and mass extinction: their resilience brought us here, today. We should pay homage to our pre-human and non-human ancestors, instead of trying to prove any illusory superiority: we are “their” evolutions; they are “us”. Our human specificity is an affiliation, not a destiny. To be (p)art of a species entails species agency: we do not *have* agency, we *are* agency. We live in an era of bio-technological revealing, human enhancement is necessarily relational. Posthuman ethics, in the 21st century, emanate multi-species devotion. The ways we live are not neutral: agency is ontological.

To know who we are, we must be aware of our environmental inter-being. We do not just live on this planet: we are (p)art of this planet. The ecological devastations occurring in the anthropocene reveal our ignorance of the self – *eco*-nomy is also an *eco*-logy. To be integrated, in the 21st century, means to understand that the Earth is neither a location nor a resource, but our macro embodiment. We are cosmic nomads. Flow is (p)art of who, what, when and where we are. The art of being posthuman embraces the universe as (p)art of the self. There is no agent on a neutral background: the background is agential.

And so is technology, the mythology of our time. Technology represents the passage from non-existence to existence, from potentiality to actuality. Technology is not something we use, but something we are: “I am... online; therefore, I Am”. Words create worlds. The power of seemingly innocent tales, such as the AI takeover scenario, cannot be underestimated; the power of self-fulfilling prophecies is real and well demonstrated. We don’t have to be afraid: AI has already taken over. To survive, we do not need to become cyborgs: we already are, technologies of revealing. Technology, *per se*, is neither the way, nor the threat. Ethical AI cannot emerge from unethical societies. Ethical AI is

* New York University – ff32@nyu.edu.

** Cfr. F. Ferrando, *The Art of Being Posthuman. Who are we in the 21st century?*, Polity Press, Cambridge 2024. Il testo che presentiamo è stato pubblicato in rete: <https://www.politybooks.com/blog-detail/who-are-we-in-the-21st-century> (ultimo accesso: 28.08.2024).

II tema di B@bel

not a technological feature, but an intentional process. This is a brave new world, that requires new mythologies. Understanding the mechanisms of the big data economy, for instance, is essential to our search for self-knowledge in the 21st century: data awareness is an act, and art, that bears rights and response-abilities.

We are all that surrounds us. The technologies we develop show us where we are at; the technologies we envision show us where we can be. If we are unaware of who we are, our technologies will reflect that. If we are aware of who we are, original paths will open in our technological revealing. Self-awareness is the mark, and the spark, of existence. We do not have to await the advent of super-intelligent AI, for technology to be aware. Technology is already aware: and so, are we. Technology is not an ontology of spiritual void, but a potential site for enlightenment. Technological beings, including robots and AI, are (p)art of the planet, of the cosmos, of the self. Technology will neither destroy nor save humanity: technology is (p)art of who we are.

Posthuman awareness manifests in the comprehension that we are (p)art of everything. Part as art: being part of something allows for our existential art to manifest. We are the artists of (our) existence. An artist must be original and unique; otherwise, they would not be considered artists, but imitators. Our life is our ultimate work of art. We are unique, resonant and dynamic archetypes of existence, in the sensitive bodies of spacetime. We are the results of billions of years of individual, social, species, planetary and cosmic agencies. “Posthuman” in this existential sense, means being brave enough to know that the human condition is neither our destiny nor our nature.

Humans have always been posthuman. One of the gifts existential posthumanism brings to the 21st century, is being loyal to it. We can combine the wisdom of the cherry tree blossom with the power of digital revealing: our worlding – and wording –, can bring about individual, social and planetary healing. It is not hard to change the state of things, but to be aware of how, and what, to change – everything is always changing, anyway. The recognition of existential dignity to the manifested, is integral to the path of posthuman self-discovery. From red roses and interstellar probes, to praying mantises, volcanoes, and advanced AI in golden wheelchairs: the center is everywhere. Posthuman awareness gives us roots – to know who we are – and wings – to know how to become –, bringing perspective to society at large. The art of being posthuman in the 21st century means to comprehend ourselves as (p)art of the manifestation – not in charge of it. Our posthuman mantra for the 21st century: *We Are (P)Art, and Art. Beyond the Human: We Are.*

ANGELA ALES BELLO*

CHE COSA È L'UMANO?

A proposito del postumano: confronto con Rosi Braidotti

Abstract

In my paper I examine Braidotti's books: *The Posthuman* (2013), *Posthuman Knowledge* (2019), *Posthuman Feminism* (2021). In order to show her point of view, I pinpoint the outlines of this new philosophical approach, and I compare some of them with a phenomenological approach and even with some proposal that we find in Pope Francis' doctrinal writings. I appreciate very much Rosi Braidotti's critical attitude and the novelty of her position, at the same time I think that some of her theoretical statements appear to be problematic, for this reason they need to be discussed and clarified.

Keywords: Feminism, Pope Francis, Posthumanism, Rosi Braidotti

Da tempo desideravo affrontare la lettura dei libri di Rosy Braidotti sul postumano, l'occasione si è presentata, quando Francesca Brezzi mi ha invitato a contribuire con un articolo a questo numero di B@bel. Ho iniziato con *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*¹, libro complesso e molto stimolante. Mentre lo leggevo, mi avevano colpito alcune affermazioni dell'autrice che mi facevano venire in mente riflessioni a me note e con mia grande sorpresa mi sono accorta che erano presenti in alcuni scritti dottrinari di Papa Francesco. Per tale ragione desidero proporre al lettore alcune citazioni tratte dai testi del Papa e della pensatrice che mi sembrano particolarmente significative e, nella sostanza, coincidenti; si tratta di citazioni concernenti, appunto, il ruolo dell'umano nella contemporaneità.

1. Un interessante colloquio sull'antropocentrismo

Scrivendo Papa Francesco: «L'antropocentrismo moderno, paradossalmente, ha finito per collocare la ragione tecnica al di sopra della realtà, perché “questo essere umano non sente più la natura né come norma valida, né come vivente rifugio. La vede senza ipotesi, obbiettivamente, come spazio e materia in cui realizzare un'opera nella quale gettarsi tutto e non importa che cosa ne risulterà”². In tal modo, si sminuisce il valore intrinseco del mondo. Ma se l'essere umano non riscopre il suo vero posto, non comprende in maniera adeguata sé stesso e finisce per contraddire la propria realtà»³.

* Pontificia Università Lateranense – alesbello@tiscali.it.

1 R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, vol. I, tr. it. di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma 2022.

2 R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, tr. it. di M. Paronetto Valadier, Morcelliana, 2022, pp. 57-58.

3 Papa Francesco, *Laudato si'*. Lettera Enciclica sulla cura della casa comune, n. 115.

Rosi Braidotti dichiara: «Il postumano, tuttavia, non è solo una critica dell'Umanesimo poiché riguarda la sfida ancora più complessa insita nel rifiuto dell'antropocentrismo. [...] Il nodo della convergenza tra postumanesimo e postantropocentrismo deve essere sottolineata. Mi sembra importante anche insistere sul fatto che la convergenza postumana non è affatto una dichiarazione di disinteresse nei confronti dell'umano, ma al contrario è una maniera di contribuire al suo bene, generando una forza critica che s'arricchisce dall'incrocio tra queste due linee di analisi; quella dell'Umanesimo e quella dell'antropocentrismo»⁴.

Papa Francesco denuncia: «Il paradigma tecnocratico tende ad esercitare il proprio dominio anche sull'economia e sulla politica. L'economia assume ogni sviluppo tecnologico in funzione del profitto, senza prestare attenzione a eventuali conseguenze negative per l'essere umano. La finanza soffoca l'economia reale. [...] Coloro che non lo sostengono con le parole, lo sostengono con i fatti. [...] Con il loro comportamento affermano che l'obiettivo della massimizzazione dei profitti è sufficiente»⁵. Rosi Braidotti osserva:

L'economia globale è postantropocentrica poiché, infine, raggruppa tutte le specie sotto l'imperativo del mercato, minacciando con i suoi eccessi la sostenibilità dell'intero pianeta. Una sorta di interconnessione cosmopolita negativa è dunque instaurata a partire dal legame panumano della vulnerabilità. La quantità di studi recenti sulla crisi ambientale e il cambiamento climatico basterebbe da sola a testimoniare l'attuale emergenza, nonché l'assunzione della terra a fattore d'importanza politica⁶.

Papa Francesco ammonisce: «le questioni relative all'ambiente e allo sviluppo economico non si possono più impostare solo a partire dalle differenze tra i Paesi, ma chiedono di porre attenzione alle politiche nazionali e globali»⁷.

Ascoltando questo colloquio a distanza, ci si stupisce nel notare la convergenza su alcune tematiche sociali e politiche del nostro tempo da parte di due personaggi apparentemente molto lontani, se non antitetici, ma forse meno lontani di quanto si potrebbe supporre riguardo all'analisi della contemporaneità. La critica all'antropocentrismo è veramente interessante e sembrerebbe confermare la tesi sostenuta dalla Braidotti relativa alla questione dell'Umano, che ella lega alla modernità, cosa che fa anche Papa Francesco: si tratta della convergenza riguardante la messa in questione dell'assolutizzazione dell'umano che il cristianesimo non ha mai sostenuto, quando si è ispirato veramente al messaggio evangelico.

La pensatrice intende la modernità come legata ad alcuni filosofi: Cartesio, Hegel, Husserl, considerandola come caratterizzata dall'Umanesimo. Ma credo la discussione sull'umano dovrebbe essere più articolata, perché "Umano si dice in molti modi" e ciò è dimostrato proprio dal tentativo della Braidotti di dare una nuova definizione dell'umano; in fondo, il postumano da lei teorizzato è un modo diverso e neppure radicalmente

4 R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, cit., p. 15.

5 Papa Francesco, *Laudato si'*, cit., n. 109.

6 R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, vol. I, cit., pp. 67-68.

7 Papa Francesco, *Laudato si'*, n. 176.

nuovo di intendere l'umano. Ciò è dimostrato anche dal fatto che se la *pars destruens* messa in evidenza dai due pensatori (includerei in questa categoria anche Papa Francesco) è straordinariamente coincidente, la *pars construens* si basa su un diverso modo di definire l'umano; tuttavia, ciò che li accomuna è che l'umano deve essere definito in un modo altro rispetto a quello emergente ai nostri tempi.

2. *L'umano si dice in molti modi*

Una prima osservazione che vorrei fare riguarda proprio il modo di intendere l'Umano, proposto dalla Braidotti. Sono responsabili dell'antropocentrismo solo i filosofi che ella cita, peraltro, tutti e tre aperti alla dimensione religiosa? Oppure l'umano al quale ella si riferisce è certamente legato ad alcune delle loro idee, ma riguarda maggiormente una questione sociologica? Ella insiste sull'Umano come laicità, ma appunto i tre filosofi non sono i sostenitori della laicità, ritengo che bisognerebbe rivolgersi altrove dal punto di vista filosofico riguardo al sentire prevalente nel passaggio dall'età moderna a quella contemporanea. Nella nostra epoca sono presenti fenomeni non strettamente filosofici che ella bene descrive e quelli di carattere politico sarebbero, piuttosto, attribuibili all'influenza, ancora presente, di pensatori più lontani nel tempo, come Machiavelli e Hobbes.

Ritengo che la critica della Braidotti si appunti sui filosofi da lei citati per una ragione più profonda da quella da lei espressa, che ruota intorno all'universalismo, da lei contestato. Nell'analisi del soggetto umano condotta da Cartesio, da Hegel e da Husserl, si può scorgere un paradigma, che, a mio avviso, non riguarda l'assolutizzazione del soggetto – questo può accadere in Hegel, il quale subito lo trasforma in Spirito assoluto – piuttosto l'esigenza di trovare un punto di partenza per cogliere il “senso delle cose”. Ciò è molto chiaro in Husserl, il quale assume una sua posizione peculiare, diversa dai primi due nella descrizione del soggetto umano ed è il teorico del “mondo-della vita”. Vita, parola tanto cara alla Braidotti, la quale propone un nuovo “vitalismo”, ritornando, in tal modo, all'età moderna e ispirandosi a Spinoza, un cartesiano *sui generis*, ed esaltando il suo monismo, un monismo che ella interpreta in modo molto personale e che definisce materialistico attribuendo alla materia quella capacità che tradizionalmente si ritiene distinta da essa, cioè, l'attività spirituale. Lotta, quindi, all'universalismo e al dualismo per un neomaterialismo.

Esaminiamo la sua posizione più da vicino. Si può osservare che anche Spinoza, al quale la pensatrice sostiene di aderire, era, a suo modo, un dualista e un universalista. La sostanza è una, divina, caratterizzata da innumerevoli attributi, di cui due ci riguardano in modo particolare: la materia e il pensiero, essi derivano da un'unica sostanza, ma sono diversi. Braidotti, al contrario, assolutizza la materia: la sostanza diventa materia vivente e, poiché certamente non può sparire il pensare, allora, ella dichiara che la materia è intelligente: «Perché la materia è così intelligente? Perché è diretta da codici informativi, che utilizzano le proprie barre di informazione, e che al contempo interagiscono in svariati modi con l'ambiente sociale, psichico ed ecologico»⁸.

8 R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, vol. I, cit., p. 63.

Si tratta di mescolare la *res extensa* e la *res cogitans*, in quella realtà che umana e non solo; in fondo si tratta di ammettere una dualità così come Husserl aveva proposto: corpo, e psiche/spirito; infatti, che cosa sono i codici informativi, se non una “forma” spirituale, intendendo lo spirito come intelligenza e volontà e che cosa è la psiche, di cui parla Guattari e che Braidotti accetta, se non quell’insieme di attrazioni e repulsioni, impulsi ed emozioni? Si veda l’analisi del desiderio da lei proposta e che caratterizza la sessualità, a cui faremo riferimento in seguito⁹. Ella è costretta ad ammettere in ultima analisi una stratificazione usando termini che distinguono aspetti della realtà e che, del punto di vista fenomenologico, sono separabili solo analiticamente, perché presenti nell’umano in un continuo mescolamento, ma che il filosofo è costretto ad individuare, perché il codice informativo è qualitativamente diverso dalla materia. La ricerca filosofica non può fare di tutte le erbe un fascio e, in effetti, nonostante le ripetute affermazioni di prediligere il monismo, quando si affrontano questioni concrete, la stessa Braidotti si procede a necessarie distinzioni.

In base alle critiche mosse ai pensatori dell’età moderna, ci si aspetterebbe che il soggetto fosse eliminato, quel soggetto di cui avevano parlato, in particolare, Cartesio e Husserl. Al contrario i soggetti rimangono, anzi ci si riferisce alla “soggettività” – motivo questo che ripropone l’universalismo; si legga: «Che cosa accade alla soggettività in questo complesso contesto di forze e in questo flusso di dati? La mia tesi è che essa diventa un sé relazionale ed esteso generato dagli effetti combinati di tutti questi fattori»¹⁰. In primo luogo, la soggettività, momento universale che comprende tutti i soggetti, è costituita da un “complesso di forze” – stratificazione, in particolare, di materia e intelligenza, quindi, come eliminare, l’universalità? Come eliminare la stratificazione?

Si può osservare, d’altra parte, che il linguaggio è sempre universalizzante e che per eliminare l’universale dovremmo evitare di parlare e dovremmo solo additare il singolo, come i filosofi greci già ci avevano suggerito. Ed anche la relazione è qualcosa che si ripresenta costantemente come elemento universale, anzi talmente universale che:

La capacità relazionale del soggetto postumano non è confinata all’interno della nostra specie, bensì riguarda elementi non antropomorfi. La materia vivente – inclusa la carne – è intelligente e autogestita, e lo è precisamente perché non è separata dal resto della vita organica. Io quindi non mi muovo completamente all’interno del metodo costruttivista, piuttosto sottolineo il non umano, la potenza generatrice della vita che ho definito come *zoé*¹¹.

La questione dell’“intelligenza” della materia rimanda alla posizione della fenomenologa Edith Stein, la quale parla di una gerarchia di attività spirituali, che caratterizzano non solo l’essere umano, ma anche la natura: accanto allo spirito umano si trova lo spirito “oggettivato” nella natura¹². Si potrebbe dire che i “codici informativi”, di cui parla

9 Ead., *Il postumano. Femminismo*, tr. it. di S. Aurilio, DeriveApprodi, Roma 2023 (cap. 6).

10 Ead., *Il postumano. La vita oltre l’individuo, oltre la specie, oltre la morte*, vol. I, cit., p. 63.

11 Ivi, pp. 63-64.

12 E. Stein, *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell’essere*, tr. it. di A. Caputo, prefazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2003.

la Braidotti, non siano altro che “forme” (informativo contiene la parola forma), cioè, entità piene di senso presenti nella natura.

Se la materia è “informata”, che cosa accade con i soggetti umani e come intendere la materia intelligente, potenza generatrice della vita? Mi soffermo su queste due questioni.

3. *Che cosa sono gli individui? Che cosa è la morte?*

Si è visto che la Braidotti parla della soggettività, ma nel tentativo di eliminare l'universalità, questa soggettività si frantuma in una serie di individualità, si potrebbe dire di singolarità che hanno caratteristiche proprie. Mi sembra che l'insistenza sui singoli sia molto valida, infatti, noi incontriamo sempre singoli esseri umani, mai la specie o il genere, tuttavia, li universalizziamo già quando diciamo “singoli”, perché li cogliamo attraverso una caratteristica specifica che li accomuna: la singolarità ed anche quando diciamo che hanno una sessualità, mettiamo in evidenza un elemento di universalità. Se è vero che incontriamo sempre singolarità, queste hanno qualcosa in comune, cosa che ci fa affermare che appartengono alla stessa specie.

Anche la pluralità di sessi, proposta dalla Braidotti al di là della *gender theory* – a suo avviso si tratta dell'evoluzione storica del femminismo – non riesce a eliminare momenti comuni. La frantumazione individualista – ognuno ha il suo nucleo identitario che non può appartenere ad alcun altro, afferma anche Edith Stein¹³ – è un'ottima constatazione, ma per stabilire una relazione abbiamo bisogno di possedere qualcosa in comune e la relazione interessa molto la pensatrice. Ad esempio, la morte li caratterizza tutti, perché è iscritta in tutti:

Questo significa che quello che noi temiamo di più, il nostro essere morti, l'origine dell'angoscia, del terrore e della paura, non si trova davanti a noi, piuttosto è già alle nostre spalle, è già un evento trascorso. Questa morte che appartiene al passato ma è sempre presente non è individuale ma impersonale, essa è condizione della nostra esistenza¹⁴.

Non è personale perché riguarda tutti? Allora è comune, non impersonale, perché tocca i singoli; non si può sostituire l'universale con l'impersonale, sono due nozioni diverse, la *zoè* è impersonale, ma il *bios* no, data l'affermazione dell'assoluta singolarità umana.

4. *Sul monismo vitalista*

La seconda questione riguarda, appunto, il senso della *zoè*. Questo monismo vitalista non è nuovo, era fiorente nella prima metà del Novecento, di esso si era interessata la fenomenologa Hedwig Conrad-Martius e in tempi più recenti lo aveva proposto un'altra fenomenologa, Anna-Teresa Tymieniecka. Il riconoscimento dell'importanza della vita,

13 Ead., *Potenza e atto*, cit.

14 R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, vol. I, cit., p.137.

degli aspetti vitali si trova nella scuola fenomenologica, basti pensare come da un punto di vista gnoseologico Husserl abbia individuato le nostre esperienze vissute, *Erlebnisse* come momenti strutturali costanti dell'umano e dell'animale che possiamo tradurre con il neologismo "vivenze" e alla sua insistenza sul mondo-della-vita, come mondo della storia e della cultura. Si tratta di una visione metafisica e credo che quella della Braidotti lo sia, perché metafisica è la risposta globale alla domanda: che cosa è la realtà? In questo senso possiamo trovare addirittura una vicinanza al filosofo Hegel, infatti, basta sostituire la *zoé* della filosofa "materialista", teorizzata dalla pensatrice, al *Geist* del pensatore idealista e abbiamo risposto alla domanda metafisica.

D'altra parte, come per Hegel, all'interno di questi contenitori, siano essi la materia o lo spirito, si distinguono vari gradi e aspetti della realtà; noi umani apparteniamo "ad un grado", siamo un aspetto, ma siamo anche "in grado" di parlare del "tutto", altrimenti Hegel non avrebbe scritto l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* e Braidotti la sua trilogia *Il postumano, La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte* (2014) vol. I, *Il postumano. Saperi e soggettività* (2022), vol. II, *Il postumano. Femminismo* vol. III (2023), cosa che nessun animale ha mai fatto; il che non vuol dire che siamo più bravi degli animali, ma che siamo un po' simili e un po' diversi. Ella riconosce, in effetti, che il *bios* caratterizza umano. Sostiene, però, che il suo approccio destituisce i confini fra *zoé* e *bios*, ma "destituire" non significa "eliminare" e ciò, infatti, non può accadere per la ragione sopra indicata.

Si è detto che il vitalismo è presente nella proposta teoretica di Braidotti. Non a caso il secondo volume sul postumano ha come sottotitolo *La vita oltre l'individuo, oltre la specie oltre la morte*. Vorrei procedere ad un breve confronto con altre due filosofe fenomenologhe, già citate, che si sono interessate del vitalismo. La Conrad-Martius lo ha fatto, in verità, per contrapporre la sua visione della natura – che pure, a suo avviso, è vivente, ha una sua storia e una sua trasformazione, ma che deriva da un principio superiore e che, pertanto, non può essere assolutizzata – al vitalismo corrente ai suoi tempi, criticando proprio il fatto di non porsi la domanda sull'origine della vita e di rimanere in un'ottica naturalistica e di non coglierne gli aspetti transfisici¹⁵.

La posizione della Tymieniecka potrebbe essere considerata propriamente vitalista in quanto ella parla dell'*ontopoiesis*, del processo di sviluppo della realtà dalle forme meno organizzate fino all'essere umano, e in questo senso potrebbe essere considerata vicina alla Braidotti, tuttavia, la ragione ultima di questo sviluppo è da lei indicato nel *logos*, il senso profondo delle cose, quasi una ripresa del senso eracliteo della realtà, come dimostrano i quattro volumi della sua opera *Logos and Life*¹⁶. In questo processo che riguarda, appunto, tutta la realtà, l'essere umano si distingue dalle cose; ciò che rimane più problematico è il senso del *logos*: è divino come in Eraclito? C'è una trascendenza? Come legare tutto ciò con un atteggiamento religioso?

15 H. Conrad Martius, *Die Selbstaufbau der Natur, Entelechien und Energien*, Hamburg 1944. Ricordiamo anche H. Conrad Martius, *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos* (1938), *Wissenschaftlich-metaphysische Perspektiven, Bios und Psyche, Abstammungslehre*, apparsi tra il 1948 e il 1949.

16 A. T. Tymieniecka, *Logos and Life*, vol. 1-4, Kluwer Academic, Dordrecht-Boston 1987-2000.

In ogni caso, mentre la Tymieniecka fornisce risposte a queste domande, è chiaro che il vitalismo materialistico della Braidotti le elimina radicalmente. La vita supera gli individui, le specie e anche la morte, come si è visto sopra.

5. *L'etica del postumano*

Il postumano, di cui parla la Braidotti può essere inteso come l'avvento di qualcosa di nuovo? Si potrebbe dire, usando un'espressione religiosa, che esso è "già, ma non ancora" come il regno di Dio. In fondo, ella si avvicina a quei pensatori che propongono non solo una filosofia dell'avvenire, ma teorizzano sulla base di indizi già esistenti una nuova situazione storica, prevenendo l'evoluzione del già dato verso qualcosa di positivo che assomiglia molto al tipo di indagine proposto da Marx e, dietro Marx, scorgiamo l'ombra di Hegel.

Esaminiamo alcuni aspetti della nuova era che sarà caratterizzata dalla "relazionalità ontologica". La pensatrice si sofferma sul tema della differenza: «Ho sottolineato la differenza in quanto principio di Non-uno, ovvero come una differenza da sé che è costitutiva del soggetto postumano, e la necessità di elaborare forme di responsabilità etica per accompagnarlo»¹⁷. Il principio del Non-uno riguarda la struttura profonda della nostra soggettività, come riconoscimento dei legami con gli altri, si tratta di una "trama vitale di interrelazioni complesse".

Per evitare che questa struttura sia intesa in senso essenzialistico, Braidotti dichiara che essa nasce sotto «l'effetto del perenne flusso di incontri, interazioni, affettività e desideri che provengono dagli altri e da altrove»¹⁸. In ogni caso, però, si riconosce il legame empatico – ricordiamo che è stato scoperto dal fenomenologo Husserl e analizzato, in particolare, da Edith Stein¹⁹ – con gli altri, che, però, sono solo antropomorfi, quindi, non solo esseri umani.

In ogni caso, anche se rivisitati – e ciò che si sta discutendo è proprio la qualità di questa rivisitazione – sono riproposti termini come relazionalità ontologica, responsabilità, empatia, che vengono usati in funzione anti-individualista: dal soggetto individuale che è un Non-uno all'etica "comunitaria"? Che tipo di comunitarismo?

L'utilizzazione di quei termini è abbastanza problematica, infatti, ci si può domandare fino a che punto siano compatibili con la visione materialistica; ad esempio, da dove nasca la responsabilità, soprattutto se «la soggettività coincide con la coscienza responsabile» e se «un minimo di soggettività è indispensabile: non necessariamente univoca o esclusivamente antropocentrica, ma presente come terreno di fondo per garantire la responsabilità etica e politica»²⁰, un'etica, quindi, che vale per tutti? Personale ma anche universale? Si può notare che, se il nemico è il liberalismo, ci sono nel panorama con-

17 R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, vol. I, cit., p. 104.

18 *Ibid.*

19 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, tr. it. di E. Costantini, pref. di A. Ales Bello, Studium, Roma 2020.

20 R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, vol. I, cit., p. 106.

temporaneo altre proposte costruttive, che non sono liberali e non implicano una visione vitalista/materialista della vita in sé, non prese in esame dalla Braidotti; la domanda, alla quale in verità non si dà una risposta è, infatti, come nasce la responsabilità? Come può nascere dalla *zoé* come potenza generatrice che attraversa tutte le specie, se una specie non si distingue dalle altre proprio perché capace di responsabilità e qual è il senso della responsabilità se si accetta solo ciò che quantitativo e si elimina il qualitativo? Come fa la responsabilità ad essere quantitativa?

Mi sembra che sia problematico usare antichi termini codificati e giustificabili su un terreno non materialistico, in un modo che vuole essere nuovo, cioè, neo-materialistico, si tratta di un uso che si mostra in qualche caso arbitrario, non soltanto “trasgressivo”, come vorrebbe la Braidotti.

Un secondo aspetto interessante è il tentativo di recuperare la tecnologia: «Quello che voglio dimostrare adesso è che la mediazione tecnologica è centrale per la nuova visione della soggettività postumana e che essa costituisce il terreno per nuove rivendicazioni etiche»²¹. In questo caso si cerca di assumere un atteggiamento equilibrato criticando la tecno-euforia e le fantasie transumaniste, secondo le quali l'essere umano ormai ha raggiunto o sta per raggiungere l'immortalità²².

Come si è visto, la Braidotti mantiene viva la consapevolezza che la morte sia inevitabile per l'essere umano. Si può osservare che in questa sua presa di posizione c'è una saggezza. La ragione di tale atteggiamento prudente è da ricercarsi nel materialismo stesso che si dice orgoglioso di essere carne, pur non disprezzando «il legame di mutua dipendenza tra i corpi e gli altri tecnologici»²³. La fusione di umano e tecnologico bene si accorda con la relazione non solo tra elementi “naturali”, ma anche artificiali, esaltata dalla Braidotti.

Un terso punto interessante riguarda il tema della laicità. In un paragrafo intitolato *Oltre la laicità in Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, l'autrice considera la laicità come una caratteristica dell'Umanesimo, caratterizzata dalla «gestione razionale della *res pubblica*». E prosegue citando un testo di John Gray: «L'umanesimo è la trasformazione della dottrina cristiana della salvezza in un progetto di emancipazione umana universale. L'idea di progresso era una versione laica della fede cristiana di provvidenza. Si spiega perciò che presso gli antichi pagani esso era sconosciuto»²⁴.

La Braidotti commenta: «Se quella della morte dell'Uomo è risultata essere una affermazione precipitosa, quella sulla morte di Dio si è rivelata essere positivamente delirante»²⁵, dove l'accostamento fra l'avverbio “positivamente” e l'aggettivo “delirante”

21 Ivi, p. 94.

22 A. Ales Bello, *Il transumano ovvero il desiderio del superamento della contingenza umana*, in *Il Transumanesimo. Una sfida antropologica alla scienza e alla fede*, a cura di C. Bonito e A. Carrara, Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 21-38.

23 R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, vol. I, cit., p. 94.

24 Ivi, p. 35, la citazione è tratta da J. Gray, *Straw Dogs*, Granta Books XIII, London 2002, senza numero della pagina.

25 Ivi, p. 35.

risulta non chiaro: la morte di Dio è delirante? E se lo è in quale senso il delirante è positivo? Dio è morto o no? Non si trova una spiegazione di tale affermazione.

Si può tentare una via d'uscita dalla contraddizione in modo indiretto, esaminando alcune altre sue affermazioni: «Per quanto il femminismo del XX secolo possa essere fiero delle sue radici laiche, è nondimeno un fatto che abbia storicamente prodotto diverse pratiche spirituali alternative, talvolta in consonanza, talvolta in contrasto con la principale linea politica laica»²⁶. In questa direzione ella riconosce l'importanza della teologia femminista, sia cristiana, sia mussulmana, sia ebraica; inoltre, cita la letteratura delle donne afro-americane che è piena di Cristianità e aggiunge: «Di recente Donna Haraway si è dichiarata una mancata laica (2006); mentre Helene Ciixous decise persino di scrivere un libro dal titolo *Ritratto di Jacques Derrida come giovane santo ebraico*. Ed ora permettetemi di chiedere di nuovo: cosa c'è di laico in tutto ciò?»²⁷.

Come dicevo sopra, sembra che si accetti una certa spiritualità che forse è azzardato definire *tout court* “religiosa”, ciò sembra confermato dal fatto che il discorso ritorna sulla soggettività intesa come un processo di autopoiesi e di autocreazione del sé – sembrerebbe sentir parlare Anna Teresa Tymieniecka, sopra citata – e questo processo, che è definito di “ontologia politica a carattere processuale”, può agevolare la svolta oltre la laicità come accade all'interno del femminismo. Scrive la Braidotti: «La doppia sfida rappresentata dal tentativo di connettere la soggettività politica all'azione religiosa, separando entrambe dalla coscienza dialettica e dalla critica in senso nichilista, è una delle problematiche emerse dalla condizione postumana»²⁸.

6. Postumano e femminismo

Che fine fa o farà il femminismo della situazione del postumano? L'ultimo libro della sua trilogia è dedicato al *Femminismo*. Superato il femminismo tradizionale, superata la *gender theory*, superata la sessualità *queer* ci si orienta verso una nuova visione della sessualità: «Tutte le variazioni strategiche riconducono a un nodo centrale: il femminismo postumano e le sessualità *queer* e LGBTQ+ strappano la femminilità dalla macchina di genere binaria per poi trasformarla in un vettore di divenire multiplo»²⁹.

Ci si può domandare a questo punto se si possa usare ancora il termine femminilità e che senso abbia il “femminismo”? Si legge, infatti: «Questa soglia di divenire si apre su mille piccoli sessi, su gradi molteplici di sessualizzazione e razzializzazione, in risposta alla convergenza postumana»³⁰.

Mi sembra di comprendere che non è il singolo ad assumere di volta in volta l'onere della scelta sessuale, come accade nella teoria *queer*, ma ogni soggetto ha una sua caratteristica sessuale intesa come forza viscerale polimorfa e molecolare che comprende tut-

26 Ivi, p. 36.

27 Ivi, p. 37.

28 R. Braidotti, *Il postumano. Femminismo*, cit., p. 37.

29 Ivi, p. 251.

30 *Ibid.*

te le infinite possibilità. È interessante notare che è il femminismo vecchia maniera che teorizza tutto ciò, distruggendo in tal modo se stesso. Si afferma, infatti, che i corpi desideranti sono al centro dell'attenzione, il desiderio è posto in stretta connessione con la sessualità; tuttavia, l'amore, il desiderio e la cura, che sembrano sopravvivere, si trovano nelle relazioni tra umani e non umani, non solo gli animali, ma anche le creature ibride che abitano il mondo "media-naturalculturale", così come sono raffigurate dall'artista di Melbourne, Patricia Piccini³¹. Si tratta di un'etica dell'Eros transspecie e transgenica.

Ci si riferisce con insistenza alle femministe postumane, ma ci sono ancora le "femministe"? Coerentemente non dovrebbero esserci se il progetto è di: «Accentuare la forza virtuale della sessualità e la sua capacità di generare molteplici variazioni possibili – mille piccoli sessi, come direbbero Deleuze e Guattari»³². Domanda senza risposta: ci sono ancora il femminile e il maschile come fonte di generazione del *bios* umano e degli animali? O tutto ciò è frutto solo della famiglia patriarcale? Eliminazione, allora, della famiglia? Eppure la famiglia c'è e può non essere patriarcale come recita la dedica di Braidotti alla sua compagna di vita che ringrazia «per il suo sostegno intellettuale, emotivo e morale e perché vivere insieme a lei è una fonte continua di gioia»³³. Pertanto, anche famiglia si dice in molti modi!

7. Quale tipo di atteggiamento critico?

Il paragrafo 5 del secondo volume del libro *Il postumano. Saperi e soggettività*, è intitolato *Come pensare il postumano*. L'Autrice si accorge, infatti, che sta usando termini che hanno un loro significato sedimentato in una lunga tradizione, alcuni sono da lei usati in modo radicalmente diverso, altri sono inseriti in un contesto che è a loro estraneo. Scrive, infatti: «Dal momento che lo stile in filosofia non è elemento decorativo, bensì strumento di navigazione che traccia la forza e il movimento dei concetti, come si possono sviluppare nuovi stili di pensiero?»³⁴.

La questione che si pone è la seguente: i nuovi stili di pensiero devono essere un riflesso dei cambiamenti sociali, politici e culturali, oppure cogliere il senso della realtà va aldilà di tali cambiamenti; in altri termini che cosa è la filosofia? Lo stile di pensiero deve nascere dalle ibridazioni del nostro tempo? L'etica riguarda solo le azioni umane che sono fatte nel nostro tempo? Siamo ritornati a forme di storicismo? Oppure le trasformazioni richiedono la ricerca di un invariante? La questione di fondo che si ripresenta è il senso dell'umano, come ho indicato sopra.

Da un lato, secondo la Braidotti, l'essere umano è il risultato dell'incrocio di molte vie contingenti, dall'altro, però, c'è un'etica, c'è l'amore, c'è la cura, c'è il desiderio, c'è l'empatia che hanno una loro connotazione che supera il tempo e che sono detti in modo univoco.

31 Ivi, p. 263.

32 Ivi, p. 266.

33 R. Braidotti, *Il postumano. Saperi e soggettività*, tr. it. di A. Balzano, DerriveApprodi, Roma 2022, p. 8.

34 Ivi, p. 135.

Cosa significa che i nuovi stili di pensiero nascono dalle nuove configurazioni? Se è così, che senso ha l'etica? Essa dovrebbe riferirsi a principi che si ritengono validi, ad esempio, l'etica dell'Eros si rifà all'amore, come si è visto sopra, che è tale e non può essere confuso con altro, ad esempio, non è l'odio. Inoltre, giustamente si privilegia un atteggiamento critico e la critica presuppone che si ritenga valido qualcosa che non è presente nel contesto sottoposto a critica; prendendo in considerazione il soggetto Non-uno, si può osservare che, nonostante la molteplicità di influenze, appare evidente che il soggetto mantiene una sua unità, può cambiare idea, età, condizione di vita, eppure rimane di fondo ben determinato e non solo anagraficamente.

Come si è visto, la critica dell'Autrice si appunta all'età moderna e non tiene conto di una lunga trazione del pensiero occidentale, che continua a esercitare un'influenza ai nostri giorni; d'altra parte, anche nell'età contemporanea l'umano si dice in molti modi, si può citare l'antropologia filosofico-fenomenologica che ho finora utilizzato e che deriva dalla modernità, ma la ha superata e potrebbe essere considerata post-moderna.

Stabilire quale sia il modo valido per cogliere il senso della realtà umana rimanda alla questione dell'evidenza e ciò che è colto con evidenza ha una sua caratteristica specifica. Braidotti dice di aver colto il primato del materialismo e questa affermazione, che si presenta come "assoluta", è frutto di un'evidenza o solo di una supposizione? Infatti, per riprendere alcune considerazioni già proposte sopra, qualcuno le può chiedere da dove deriva l'amore, la responsabilità, basta la *zoè* o ci vuole il *bios*? E il *bios* è anche spirito – si è visto che, in fondo, ella lo ammette –, allora come giustificare tutto ciò solo per mezzo di un materialismo vitalistico?

Tacitamente sembra che appaia negli scritti della Braidotti un'interpretazione della realtà umana più complessa di quella da lei espressamente sostenuta; forse proprio quella che rende possibile trovare una consonanza con l'antropologia – certamente non legata all'Umanesimo da lei criticato – presupposta nei documenti di Papa Francesco?

Conclusivamente si può apprezzare il tentativo teoretico dell'autrice di descrivere in modo nuovo l'umano; infatti, non si tratta di eliminarlo, ma di declinarlo diversamente rispetto a ciò che finora si è fatto; è presente, pertanto, nei suoi libri una forte capacità critica. Il fatto che la lettura delle sue opere solleciti i tanti interrogativi di cui è costellato il mio testo è un merito della sua indagine; ella si esprime con una scrittura, non semplice, che indica una notevole elaborazione intellettuale ed è testimonianza di una ricerca appassionata, caratterizzata da un profondo coinvolgimento esistenziale.

FÉLIX DUQUE*

OLD CITY E SIM CITY
I simulacri della non-città

Quelli ch'anticamente poetaro
l'età de l'oro e suo stato felice,
forse in Parnaso esto loco sognaro

Qui fu innocente l'umana radice;
qui primavera sempre e ogni frutto;
nettare è questo di che ciascun dice.

Dante¹

Abstract

After the *ontotheology* in which the Modern Age takes shape and culminates, and after its secularization in the mercantilist and trinitarian ontology of Modernity (the Father, who is the Master, the Son, who is the delegate of the enterprise, and the Spirit-Capital), an *ontotechnology* emerges radiantly, in which the materials of the earth and the humans that inhabit it are technologically transfigured (*et Mater Tellus Verbum facta est*). The resulting Non-City: *Mépolis*, supposes the realization of *Télépolis*, the city at a distance; and it unfolds virtually in *Old City*, *Bit City* and *Sim City*. It is in the latter, in the Simulacrum-City, that the mythical geography of the animatronic Paradise is triumphantly manifested.

Keywords: Mépolis, Metropolis, Ontotechnology, Theme-Park

Come è noto, all'inizio dei tempi, anzi *prima dei tempi*, letteralmente nella *preistoria*, Yahweh Dio aveva condannato il fratricida Caino a vagare senza meta sulla faccia della terra (*Gen. 4, 12*). Ma questi, doppiamente colpevole (per aver disobbedito anche all'ordine divino), si affrettò a mettere radici: ebbe un figlio, e costruì la prima città, Enoch (*Gen. 4, 17*). Ora, quando la storia e il suo tempo sembrano sanguinare e allo stesso tempo ristagnare nella geopolitica dei grandi spazi, alla ricerca del dominio e del controllo delle risorse energetiche, siano esse combustibili fossili o giacimenti dei minerali fondamentali da cui dipende l'attuale *onto-tecnologia* per il suo funzionamento e sviluppo, la *facies mundi* è già tendenzialmente occupata, o meglio saturata, da *Telepolis*: la "città lontana".

Ora, questa saturazione o *iperdeterminazione tecnologico-comunicativa*, tipica – kantianamente parlando – di una libertà trascendentale che permea e si nutre sia del modello del tempo storico *progressivo* del capitalismo mercantile sia della base naturale del tem-

* Universidad Autónoma de Madrid – felix.duque@uam.es.

¹ Dante Alighieri, *La divina commedia, Purgatorio*, XXVIII, vv. 139-144.

po cronologico, ha naturalmente significato una metamorfosi radicale del modo umano di abitare la terra. Infatti, fino all'attuazione planetaria di una visione del mondo basata sull'*onto-tecnologia*, in sostituzione dell'ontoteologia della Modernità, si può ben affermare che gli *abitanti mortali della terra* sono stati governati fin dall'Antichità dal modello aristotelico disegnato nella Politica (e reso popolare dagli Stoici): la *civitas-pólis* dominerebbe e rielaborerebbe attraverso un *êthos* collettivo – fissato in *nomos* – suolo (*édaphos*) e parentela (*êthnos-gentes*). E attorno a esso, il territorio (*chôra*), garante della sopravvivenza dello Stato. D'altro canto, l'espansione della *civitas* per sinecismo o per conquista implicherà un progressivo allontanamento dal centro, dalla Metropoli, che sarà alleviato dalla crescente velocità delle comunicazioni e dall'instaurarsi di una scia di colonie intermedie che collegheranno le lontane fonti di materie prime con la Metropoli.

In base a quanto sopra, e tenendo presente il paradigma metropolitano ottocentesco (Londra, come capitale finanziaria di un impero marittimo; Parigi, come centro culturale dell'Europa continentale), sarà possibile apprezzare quanto poco lo schema greco della *pólis* è cambiata nella Modernità. Quindi, per vivere e prosperare, la Città-Stato (*mutatis mutandis*: lo Stato-Nazione) dovrebbe essere: 1) produttiva, tendente all'autarchia o all'autosufficienza, ponendo le colonie sotto la sua zona di influenza o protettorato; 2) ricca, sia di materie prime (per l'industria manifatturiera) che di agricoltura e allevamento; 3) abbastanza grande da consentire ai cittadini di possedere possedimenti o appezzamenti di terreno, ma non così grande da ostacolare la comunicazione diretta tra loro; 4) dovrebbe avere anche limiti territoriali improntati alla facilità di inviare in breve tempo un corpo di spedizione di punizione o di difesa ai confini; 5) la sua posizione strategica dovrebbe consentire sia il commercio interno che la sorveglianza dell'intero territorio (il caso di Atene, Roma o Londra, con il rispettivo sbocco al mare attraverso il Pireo, Ostia o Tilbury, è paradigmatico a questo riguardo).

Ma quel modello, persistito attraverso molteplici modifiche e alterazioni, può essere considerato oggi obsoleto; e questo, a partire dalla cosiddetta *Guerra Civile Europea* (1914-1945), con la sua estensione nella Guerra Fredda e la sua inquietante eutanasia pacifica, nell'ultimo terzo del XX secolo, con la caduta del Socialismo reale. Solo, dopo quel breve periodo: quello della cosiddetta postmodernità, con il suo *nichilismo giocoso* e il suo *pensiero debole* dal sapore vattimiano; dopo la presunta espansione onnicomprensiva della civiltà occidentale come globalizzazione (con la conseguente fiducia nella fine della storia, per opera e grazia della democrazia liberale e del capitalismo mercantile).

Dopo tutto ciò, l'Occidente (o più precisamente: geograficamente, *The West* e i suoi satelliti europei e indo-pacifici; storicamente, *The American Century*) si ritrova impanzanato in un'incertezza prossima al marasma, roso com'è dall'interno da una crisi nazionale: populismo alimentato dalla paura della perdita della modalità consueta del lavoro meccanico (o, ciò che è lo stesso: dall'obsolescenza della moderna ontologia della produzione). E noi occidentali siamo indignati e perplessi per il declino della modalità politica di governo: quella della supremazia bianca; e, infine, scandalizzati e, nel profondo, spaventati dall'irrelevanza della modalità domestica di soggezione della donna.

Discredito dell'ontologia trinitaria della Modernità: Padre *Padrone*, il Maestro imprenditore, esemplificato *nella logica della produzione fordista*; il Figlio *amministratore dello status quo*, garante del governante che pretende di rispettare eticamente i diritti umani; e, infine, lo Spirito, che riunisce *esteticamente* i margini *erotici* della trasformazione del lavoro e del denaro, metonimicamente incarnato ad intra nel corpo femminile, e simbolicamente-simulacramente rappresentato per sineddoche da una Natura esotica e selvaggia, minaccia e divertimento per l'uomo invece del buon borghese (croce e delizia, delizia del cuore).

Tutto questo in qualche modo è ancora lì, solo trasformato alla radice dalla già citata *onto-tecnologia* comunicativa. Attraverso *Telepolis* (la città a distanza), *Metropolis* diventa la *Mépolis*, la Non-Città, cioè – hegelianamente parlando – la negazione determinata (*mē*) della Città, non la particella negativa astratta (*ouík*), come nell'utopia. È ciò che genera, promuove e diversifica le tendenze centrifughe e centripete: emissione e ricezione di messaggi. Ebbene, gli uomini della Città informativa osservano, cioè decodificano, leggono e interpretano i messaggi senza essere visti a loro volta. Il suo corpo rimane prigioniero all'estremità di un terminale, all'interno di una stanza qualsiasi, mentre intenzioni, desideri, frustrazioni e persino cambiamenti di sesso, nome e personalità vengono mandati a scontrarsi – ad esempio in una *chat room* – con altri *netizens*, o magari già con il loro avatar, come abitanti di corpi fittizi.

Per cominciare è bene fare alcune precisazioni: *Mépolis* non è una città nuova (qualcosa come la Città delle Stelle, vicino a Mosca), costruita a distanza dalle altre città, e tanto meno le distrugge, anche se le rende subordinate. Ora, il centro, l'unità di misura (*métron*) ovunque, o per essere più precisi: in ciascuno dei *nod*i del World Wide Web. *Mépolis* è dunque la realizzazione del sogno di *Cosmopolis*? Assolutamente. La Non-Città si nutre e si fortifica dalla difficile coniugazione delle differenze, delle distonie e delle distopie delle diverse *civitates* o Stati.

Nell'era dei computer, gli stessi strumenti preposti all'emissione, elaborazione e archiviazione dell'informazione sono come membra *disjecta*, assemblaggi di parti fabbricate, fabbricate e assemblate nei luoghi più diversi del mondo, dalla Silicon Valley a Kuala-Lumpur, da Medellín a Barcellona. E a sua volta, il successo di un hardware così determinato, la sua-effimera-imposizione sul mercato è il risultato di una feroce lotta socio-darwiniana in cui economia e alta tecnologia si intrecciano: il luogo delle mutazioni e degli innumerevoli sprechi, dove le grandi aziende informatiche stanno lottando costantemente per la produzione di computer e strumenti multimediali sempre più complessi e allo stesso tempo più semplici, cioè con caratteristiche migliori e più facili da maneggiare. La Città Globale fa proselitismo con passione: vive di connessioni, continui *linkages* e *hyperlinks*. Trasforma le cose in flusso, e poi in tessuto, in testo. Ciascuna delle sue emissioni essendo in linea di principio aperta al *mondo* – *orbi* –, acquistano maggiore forza di imposizione se, trasmesse dalla *megalópolis*, si riferiscono continuamente a se stesse – *urbi* –, ma spostate, disseminate in un'altra megalopoli (perché, contrariamente a quanto accaduto in *Metropolis*, la megalopoli è necessariamente dispersa in più città).

Le megalopoli sono i *nodi* dell'economia globale, con le loro funzioni di indirizzo planetario, di produzione e di gestione: lì il controllo dei media, il potere di fatto – basato sui flussi bancari – e il potere di invenzione di messaggi, di narrazioni coese: i nuovi *miti* che alimentano la nostra epoca. Forse la sua caratteristica più rilevante – cruciale per il destino dello Stato-Nazione già in declino – è la disconnessione della città con la regione circostante e la sua stretta connessione con le altre megalopoli. In una società e soprattutto in un mercato che tende soprattutto allo scambio e alla promozione della conoscenza (R&S) e ai flussi di comunicazione, e che si basa sulle oscillazioni della Borsa attorno all'asse Shanghai-New York-Londra (trinità che copre tutti i fusi orari del pianeta), la prossimità geografica non ha quasi alcuna funzione, tanto che immensi agglomerati urbani come il delta del fiume Pearl in Cina, che unisce Guangzhou e Foshan nell'interno con i porti di Macao e Hong Kong, possono coesistere con aree di povertà non meno estese immediatamente adiacenti (misericordia prodotta in gran parte dall'emigrazione verso le nuove megalopoli, come Città del Messico).

Sembra così tramontare il sogno di decentralizzazione e dispersione sul territorio dei nuovissimi internauti, fondato sulla natura immateriale e ubiqua delle tecnologie della comunicazione. Mépolis finirà per configurare – diciamo nello spazio geografico – una rete di megalopoli con comunicazioni rapide tra loro (aeree, che collegano aeroporti relativamente vicini tramite navette o *shuttle* ferroviarie), mentre il resto del territorio finirà per diventare estremamente impoverito e desertificato. Il sogno romantico dell'*Heimat*, del territorio e del paesaggio natio, sembra svanire. Non si tratta più di “salvare” la Terra-Nazione, ma piuttosto di collocare sulla sua superficie diverse “torri di guardia degli incontri”, sempre più simili tra loro, mentre il resto cade nella miseria e nell'oblio, a meno che non venga recuperato in extremis una riserva o un parco nazionale.

Mépolis è allo stesso tempo una *cybercittà*, un centro storico e un parco tematico. O per dirla nel linguaggio dell'Impero, come: *Bit City* o meglio, *Online City*; *Downtown* o meglio, *Old-line City*, e *Sim City*: la Città del Simulacro (in precedenza: *Sin City*, la Città del Peccato).

E sebbene, come nel caso delle Persone trinitarie, ciascuna di queste non-città si manifesti fenomenicamente, e sempre in modo diverso, nelle altre due si può tuttavia dire che ciascuna riesce più pienamente a favorire e completare un forma di vita umana: la City of Bits corrisponde soprattutto al lavoro e all'attività economica (anche se non bisogna dimenticare che la Cybercity richiede anche un'abitazione nella propria casa o in edifici per uffici, e, che promuove con enorme successo, l'industria dell'intrattenimento: cinema, televisione, videogiochi, ecc.).

Il Centro Storico, la *Old-line-City*, è il paradigma dell'abitazione dell'uomo sulla terra – un'abitazione kitsch, certo, e con scarsi meriti, contro il dettato hölderliniano: è una riorganizzazione e riabilitazione del centro storico delle città, con deciso disprezzo per la storia della città, prima considerata come un organismo vivente; e infine, la Città dello Spettacolo racchiude al suo interno la vita sociale e quella del tempo libero: i confini mitici di Mépolis. Lavoro, privacy, divertimento: le tre incarnazioni “naturali”, per così dire, in cui la tecnologia delle telecomunicazioni prende forma e massa².

2 Ho trattato più approfonditamente l'argomento in: F. Duque, *Ontologia della non-città*, in A. Pratelli,

Ma ora si verifica un fenomeno raro: la resistenza di Mépolis dipende sempre più dall'espansione delle reti (anche, e forse soprattutto, dei *social network*) e dei nodi, cioè degli ancoraggi o recinzioni che servono mentre invece dei *points-de-repère* e dei centri di ricezione, emissione e distribuzione. In questo modo *Sim-City* sta inghiottendo la Bit City e la Old City.

Sim City, soprattutto se ancora ferma nella sua prima configurazione di *Sin City*, di “città del peccati”, terzomondista e caotica, costituisce un agglomerato di molteplici razze e culture che, penetrando dalla membrana rurale, minaccia di far implodere il nucleo primitivo, come si vede drammaticamente nella Plaza del Zócalo di Città del Messico o nella finta città del Paraguay: *Ciudad del Este*. Proprio come reazione timorosa a questo tipo di città – pur riconoscendone il bisogno di stimolo dell’immaginazione e della memoria degli uomini – vengono costruite, per il divertimento degli abitanti delle conurbazioni di tipo “città-limite”, gigantesche centri di divertimento e svago che, mentre imitano le grandiose civiltà del passato (o meglio: ciò che offrono il romanzo d’avventura ottocentesco – Salgari, per esempio – o i *blockbuster* hollywoodiani), stabiliscono nell’esotico, ai margini della civiltà, un ultimo ordinamento razionale, e perfino *cosmico*, come ultimo ricordo – tra *pastiche* schizofreniche e genuina nostalgia – di quel tempo in cui l’Uomo Vitruviano di Leonardo era riflesso e condensazione della sua Città, e quindi anche del Cosmo. Sono questi i (purtroppo?) famosi Parchi a Tema, ormai diffusi sulla faccia della Terra come punti luce di avventure indicibili e prive di rischi.

Eterna ripetizione della stessa cosa, ma sempre cambiata, sempre cambiando mezzo e formato, sempre accentuando il suo carattere di falsità ricercata: *fake*, segno del nostro (nostro?) tempo. In verità, l’uomo vive ormai *fuori dal tempo*, cioè: in un passato letteralmente *prefabbricato*, in un *pastiche* di ciò che avrebbe potuto essere la Città: non questa città in particolare (per esempio Barcellona o Parigi), ma l’immagine ideale, un insieme *medievalizzante* e *pseudo-romantica*, della Città Europea.

Questo doppio squilibrio rispetto a un presente evanescente non manca di causare seri problemi al *cyborg-Mepolitano*: egli lavora in effetti come se non si trovasse in nessun luogo concreto (in un’extrapolazione esacerbata della *life on the road* americana), perché il suo indirizzo e-mail è in realtà l’unica cosa fissa, sebbene, o meglio perché “fluttuante”, accessibile da qualsiasi punto. Alla fine, si scoprirà che l’aeroporto o la stazione saranno l’unico *habitat* collettivo del *Mepolitano*, già identificato con il suo veicolo privato, come mezzo di trasporto tra la sua casa e il suo “quartiere” – luoghi-simulacro che copiano malamente vecchi prodotti della “fabbrica dei sogni” –, e il luogo di lavoro, sempre più sfumato e indifferente. All’ubiquità attraverso l’indifferenza. Era giusto allora che dicessimo *Old City* e non “Ciudad Vieja”. Questa sta diventando sempre più inabissata, nascosta dagli orpelli del rimodellamento. E la Cattedrale di Burgos finirà per fare da sfondo a robusti ristoranti dalle volte gotiche e dalla cucina “tipica” (quando ci sarà un mercato medievale nella piazza?), così come l’Acropoli è già la *culisse* dei locali tipici (neon, le statuette souvenir di Apollo, *ouzo*, *retsina* e *sirtaki*) di Plaka, l’*ahita* degli *yankees* e dei giapponesi che cercano la Grecia dal di dentro.

Quando la casa è stata trasmutata elettronicamente all'interno e trasformata in un set iperteatrale all'esterno, quando la città stessa è un mero supporto – e soprattutto di cartapesta e fibra di vetro – fatta di condotte sottostanti (dalla metropolitana al gas, all'elettricità e ai cavi, senza dimenticare le fogne), sopra (la rete stradale) e sopra (il traffico aereo e, in una metamorfosi quasi spirituale, quello dei messaggi elettronici, ritrasmessi e interconnessi grazie agli “angeli custodi” delle potenze trasmettenti: le comunicazioni satelliti), quando tutto ciò accade, anche al *Mepolitano* più ottuso viene voglia di gridare, come fece in una notevole occasione Paul Celan: «*Es ist Zeit, umzukehren!*» (È ora di una svolta!)

Ma dove? Non può più esserci un passo avanti (qui abbiamo *Bit City*, la città del futuro che già ci accoglie e ci permea) o indietro (è proprio per questo che è stata costruita *Old City*). Resta solo un passo: verso l'esotico, verso ciò che non è ancora stato contagiato dalla simulazione divorante. *Mépolis* ha reinventato l'*ordine esterno* come margine e conferma di se stessa. Quel primo “ordine” (quello narrato nella *Genesi*) era un mito, cioè: qualcosa raccontato *dopo* (l'origine è narrata: *nessuno* è stato all'inizio), e ratificato da un circolo vizioso. La veridicità del racconto è data dalla forza di convinzione di un mito che esisteva solo per la prima volta all'interno del racconto stesso. Se è così, ci sarà sempre spazio per una seconda narrazione che inglobi e “metta al suo posto” la prima, generando, per così dire, un mito alla seconda potenza.

Nel nostro caso, un terzo *avatar* di *Mépolis* emergerà per soddisfare l'ansia di autenticità *naturale* – provocata artificialmente – che sente il *Mepolitano* in una casa pseudo-georgiana, armato di cellulare (con l'incipit della Sinfonia 40 di Mozart come suoneria di chiamata), e connesso a un PC Pentium (sì: con una spiaggia sabbiosa di palme da cocco come sfondo). Quando non ne potrà più, il nostro nascente *cyborg* si recherà presso un'Agenzia di Viaggi per farsi programmare *su misura* (su misura delle tre o quattro opzioni a disposizione, ovviamente) un'escursione nella natura incontaminata (leggi Caraibi o Asia) o *in una città della storia, così ricca di arte e tradizioni* (leggi *Mitteleuropa*). Per una volta scapperà all'aeroporto per la tangente.

Soltanto le tangenti sono ormai tutte, nell'era della globalizzazione, *cotangenti*. La sua velocità di fuga è immediatamente compensata dalla forza centripeta di *Mépolis*. E il nostro cyberturista si imbatte nel proliferare di decorazioni – la grande natura, ovviamente – che, a piccole dosi, già “godeva” in città. Benidorm ti regalerà la stessa Grotta dei Pirati di Punta Cana; Cartagena delle Indie ti offrirà sessioni di immersioni emozionanti come Puerto del Carmen, a Lanzarote. E ovunque ammirerete la stessa architettura di plastica e cartapesta e mangerete la stessa brodaglia internazionale. Naturalmente godrete di *un ambiente naturale* che, in attesa che il modello del *Truman's Show* si diffonda ovunque, sembra ancora inalterato. Un ambiente piacevole, certo, a patto di rispettare le rigide norme di sicurezza imposte dalle Agenzie e promosse dalle autorità locali – “è una mera precauzione, lo facciamo per il vostro bene”, dicono questi secondi genitori –, e non capita, ad esempio, di viaggiare da Cartagena a Barranquilla, da dove sono già partiti anche gli alligatori, lasciando libero il passaggio ai narcotrafficanti e ai guerriglieri vicini.

Quindi passeggiare nell'esotico, filmandolo da un autobus con i finestrini abbassati, ma non senza prima aver guardato un *video* che spiega cosa vedere, può essere ancora più fastidioso che guardare un buon documentario del *National Geographic* gratuitamente alla TV casa. E se si sceglie, al contrario, un tour nella Vecchia Europa, si ha piuttosto la sensazione – non troppo inverosimile – che gli abitanti delle venerande città ci guardino con ironico disprezzo: i vecchi seminaristi che facevano la fila lungo le città a testa bassa sono oggi sfollate dal branco di persone che seguono una guida che sventola un ombrello o un cartello.

Non sono queste le emozioni forti, non c'è l'affascinante aroma di pericolo che ha spinto il *Mepolitano* ad abbandonare le sue scatole computerizzate e i suoi centri laminati! Né sarà così avventato – per non dire insensato – da mettersi in viaggio da solo, senza "l'ombrello" di un'Agenzia di Viaggi. È possibile – ma sempre meno certo, vista l'aggressività dell'Impero – che, in una certa misura, esso possa ancora proteggere l'americano: *I am an American citizen!* Ma non credo che un uomo di Valladolid (o anche di Terrassa!) troverebbe la stessa comprensione in un *suk* di Orano o sull'isola di Mindanao, per esempio.

Cosa fare allora? *Mépolis* ha la soluzione: fa emergere una nuova città al suo interno, tutta calcolata in anticipo, come se per una volta quella dell'Architetto dell'Universo fosse vera. È la fantastica *Sim-City*.

Prima c'era *Sin-City*: la città del peccato. I sogni proibiti del cittadino onesto si sono realizzati (e continuano a realizzarsi, in modo un po' vergognoso) nelle periferie delle città, o nelle loro "Chinatown". Da qui la grande idea: perché non costruire una città, tutta dedicata al gioco d'azzardo, all'alcol, alla droga e alla prostituzione? Un segmento di città, come un frammento di autostrada: la *striscia*, che si era fermata, si era radicata e si era ramificata, creando attorno a sé delle oasi? Caino, l'assassino, aveva peccato contro gli uomini – anzi, contro una possibile stirpe gentile, che non è mai esistita – e contro Dio costruendo la prima città *fuori dal paradiso*, cioè: nel deserto. Quando sarà giunta la pienezza dei tempi (grazie alla congiunzione dell'elettricità e dell'automobile), perché non finire il gioco e costruire un *paradiso artificiale* nel deserto stesso? Questo è il sogno mafioso e morboso di Las Vegas: una città in cui si vive – solo temporaneamente, e con grande agitazione – per *giocare*, al di fuori del lavoro, delle ordinanze familiari e statali (o almeno così sembra).

Solo che *Sin-City* avrebbe presto un pericoloso rivale, erede delle feste di quartiere e poi dei *Luna Park*: i parchi divertimento di Metropolis (in testa, la delirante e meravigliosa Coney Island: forse la prima città da sogno della storia, fantastica concrezione dei set di Hollywood, sulla *West Coast*). La rete metropolitana conduceva a loro: ai margini della città, nella città stessa, come Montjuich. E tutta la famiglia poteva godersi lo spettacolo. Mancava solo l'esempio della riqualificazione, da un lato, e della diffusione della rete ferroviaria in treni pendolari (le S-Bahn tedesche) dall'altro, affinché, all'interno delle urbanizzazioni di confine, potesse sorgere *Sim-City*: la città simulacro, il parco tematico. Un insieme di temi che ruotano tutti attorno a un'unica idea: il *rimodellamento*, non solo del centro storico di una città, ma del *mondo intero*... così come è stato depositato attraverso narrazioni, racconti, opere teatrali, film, videogiochi, CD, ecc.

Finalmente, l'abitante di *Mépolis* potrà avere tutto un mondo a portata di mano. E un mondo ben fatto, a misura dei sogni della sua infanzia (è vero che con questo si è estinta la precedente componente peccaminosa e si è esaltata l'infantilismo; ma questo fa parte del carattere solidale e felice dei *popoli globali*, consumatori di popcorn e Coca Cola). Nessuna sorpresa, se non quelle sapientemente preparate, come il piccolo e piacevole "veleno" che inietta l'"ultimo uomo" nietzscheano. Qui si realizza finalmente il sogno kantiano della pace perpetua e allo stesso tempo il sogno schilleriano della *storia completa*, intesa come un gigantesco panorama di tutti i popoli e di tutte le culture (almeno quelle che l'utente conosce... per averle viste sullo schermo). Con un piccolo prezzo ci si può sentire davvero *cosmopoliti*, viaggiare nel tempo e nello spazio, essere spettatori e non solo: protagonisti di mille storie sorprendenti. Infine, ecco un mondo pulito dalla sporcizia: un *mondo* ridondante e confortante come una doccia con un gel di limoni selvatici (o di pirati, è uguale!) dei Caraibi.

Nello spazio chiuso, quasi come un chiostro materno, del Parco, tutto è nel migliore ordine. Qui, come chiedeva Kant, l'arte è tornata ad essere natura; e, come profetizzato anche nel *Parsifal*, il tempo è diventato spazio. Spazio pieno, carnoso, secondo i punti cardinali dell'universo mitico del consumatore di sogni in scatola pronti all'uso. Semmai l'unica cosa da smuovere è il cuore vecchio e stanco del "viaggiatore", e non il prodotto: quella perfetta rovina plastica, di brillante banalità. Il Parco Tematico è l'unico luogo in cui i mandati della Dichiarazione dei Diritti Umani vengono adempiuti senza dubbio: una volta pagato l'ingresso, non vi è distinzione di sesso, età, lingua, credo o cultura. Tutti possono godersi questo *Brave New World*.

Ma solo una volta. Più terrificante che nella terribile premonizione del nano di Zarathustra, nel Parco c'è sempre il pericolo dell'*eterno ripetizione della stessa cosa*. Presto lo stanco *Mepolitano* potrà dire, andando oltre Mallarmé, che la sua carne è debole (che fa fatica a viaggiare) e che ha già visto tutti i Parchi (tra l'altro molto simili tra loro: la differenza è piuttosto nella dimensione). *Déjà vu*: questo è il pericolo della nostra epoca. Lo stesso nel lavoro, in famiglia, in televisione, in viaggio e perfino nei Parchi tematici. Di qui la frenesia che prende i loro amministratori, che preparano costantemente nuove attrazioni, tanto più "dinamiche" e "spettacolari" quanto più riscaldano la vecchia minestra delle "avventure" già lette, telecontemplate e "vissute".

Il nuovo è una variazione del vecchio: a Las Vegas, Luxor stringe la mano ai centurioni del *Caesar's Palace* e Bellagio strizza l'occhio alla vecchia Venezia, mentre in Lapponia si può visitare l'autentica "Casa di Babbo Natale". Come in un circolo di streghe stanche e un po' stupide, ognuno canta la propria canzone, anche se nessuno la capisce. Quando tutto è a portata di mano, niente è importante, tutto è uguale, allora è impossibile darci una mano darci una mano a vicenda, gli uni agli altri.

Quando tutti gli spettacoli sono preparati in esclusiva per te, allora sei un uomo qualunque, uno dei tanti: uno che aspetta pazientemente in fila (animata dai terminali televisivi in un circuito chiuso come quello del Parco tematico) per entrare – diciamo – in una cabina della ruota panoramica, senza tempo per fermarsi a contemplare o riflettere,

e in fine per lasciare il posto – timoroso – a qualcun altro. Come nella ruota della vita, la cabina si ferma all'improvviso e diventa un carro funebre.

Quando tutto è disponibile, allora, solo allora si avverte la terribile attrazione del *difficile da raggiungere* e dell'*indisponibile*: di ciò che si insinua sordamente sotto tanta rovina. Forse si manifesta, e soprattutto, in un leggero ma inquietante soffio al cuore, in un piccolo gemito nella gola che nessun schiarimento di voce può tacere, nella goffaggine delle mani o negli occhi che lacrimano al momento sbagliato macchiando tutto. Si manifesta anche – ma sappiamo già che *brilla per la sua assenza* – nell'altra storia, quella irriciclabile e indicibile: quella degli uomini, delle generazioni e degli imperi che vissero, soffrirono e morirono senza sapere bene di cosa trattasse tutta quella fantasmagoria (lo sai tu, lettore?). O nell'altra natura, quella che attende, paziente e cupa, sotto la pelle lucida delle cose. In tutte queste latenze si annida “quello” che può essere detto solo con una parola in cui si accumulano stranezza, indisponibilità, opacità: la parola “terra”.

È possibile scappare? Bene, c'è ancora un'altra possibilità: la fuga in avanti più estrema. *Don't worry! Be happy!* Non preoccupatevi! Siate felici! La soluzione è possibile (o meglio, a portata di mano). Ed è così perfettamente circolare che è difficile intravedere un passo ulteriore. Perché non costruire *ad libitum*, come un *petit dieu*, la città, insieme al paesaggio circostante e anche ai cittadini? Perché non essere, in effetti, come Dio? È facile. Esiste già. Basterà costruire l'ultima, la vera e genuina *Sim-City* all'interno di *Bit-City*, utilizzando come “modello” di ispirazione la *Old City*. Adesso *Sim-City* non è più la città della simulazione, ma la simulazione della città. Facciamo “clic”, in effetti, per recarci all'indirizzo: <https://www.ea.com/es-es/games/simcity>, *et voilà!* Il primo Dio, il Model Maker (vale a dire: Maxis, Inc.; una divisione di Electronic Arts), racconta ai demiurghi – ognuno di noi consumatori informatici – come, per una piccola cifra, possono interpretare i demiurghi in diverse versioni (visto che qui esistono, ma questo è un pericolo analogo a quello della noia di fronte a qualcosa di “già ben visto”). In tutti si può costruire un universo urbano virtuale, molto più interessante del cosmo creato da Dio. In realtà, in questo tutto è già calcolato in anticipo (presumibilmente anche gli “errori” fisici e le “cattiverie” umane), perché Dio è onnisciente. Quindi il vostro giocattolo non dovrebbe interessarvi troppo – almeno se giudichiamo il Creatore a nostra immagine e somiglianza – perché lui sa già, non solo come funziona, ma anche quali saranno le sue disfunzioni e perfino le “rotture” di alcune delle sue “parti componenti”.

D'altronde il demiurgo creatore di *Sim-City* è finito, e molto simile a quello del *Timeo* platonico: può combinare perfettamente gli elementi a suo piacimento, ma non è capace (nessuno lo è) di prevedere le conseguenze delle sue azioni. Modificare gli elementi in gioco (ad esempio, deviare la lava da un vulcano in modo che non colpisca la città) ha conseguenze che si manifesteranno solo più tardi, quando sarà troppo tardi. Qui non c'è *circolarità*, ma *reticolarità*. Non controllo, ma deriva: “A ogni decisione che prenderai, la tua città e i tuoi *Sims* risponderanno da soli, nel bene e nel male”. D'altronde *Sim-City* è comunque molto più sicura e affidabile della città costruita dagli uomini. Qui la pianificazione è completa (anche se le sue conseguenze non lo sono). Anche gli abitanti (i *Sims*: nome che ricorda “I Simpson”) vengono scelti, impiantati o eliminati a piacimento

del giocatore. Non invano questa creazione virtuale di spazi abitativi si chiama god-game (naturalmente, come si potrebbe sospettare, suscettibile di mille spaventi e crisi: catastrofi che vengono vendute separatamente, come accessori, per garantire il carattere progressivo dell'impresa, proprio come accade con le vicissitudini di Barbie).

Ma attenzione: non vivi in quella città. È lei che vive in te e per te: "In SimCity, non costruisci solo la tua città, le dai vita". *Chi può chiedere di più?*, potremmo chiederci, cantando con Gershwin?

Abbiamo finalmente rimosso il marchio di Caino? La nostra città non è più fuori dal Paradiso: è il *Paradiso*. Né naturale né artificiale, ma la sintesi di entrambi: il *Paradiso virtuale*. Puoi costruire megalopoli simili a New York, come in *SimCity 3000* (è stata presto rilasciata una variante, come abbiamo visto arrivare: *SimCity 3000. Unlimited*), o città di qualsiasi dimensione e stile ti venga in mente, come nella versione *SimCity4*. Naturalmente questi eventi – come si è visto anche a venire – sono suggeriti in anticipo, se non imposti, dal *franchising*: nell'ultima versione, 100 edifici ("tra i nuovi complessi urbani dell'Asia e dell'Europa") e 13 *scenari* diversi. Inoltre, è possibile sostituire gli edifici (distruggerli, *wow*) o modificarli in tempo reale, senza uscire dal gioco. Cambiare riposo! Il giocatore è sia il Dio della città che il suo Anziano, come ai tempi arcaici dei Sumeri, con i loro *pateshi* (ricordiamo Gudea e la sua gonna-piano urbano).

Sim City: il simulatore di città definitivo e altro ancora. E altro ancora? Cos'altro? La propaganda, onesta, ce lo rivela subito: *Great Disasters and a bunch of bonus cities and scenarios*. È necessario distruggere, cambiare incessantemente ciò che è dato, per impedire che qualsiasi *Sim[ulacrum]*, per impossibile, si riconosca in quella città, la faccia sua e possa tessere in essa la propria storia. È anche indesiderabile che il giocatore-demiurgo si "incarni" nella sua città. Se lo facesse, si distruggerebbe anche, immobilizzandosi, poiché non ha più "vita" di quella risultante dal 'taglia e incolla', come una gigantesca striscia di pellicola, i cui cambiamenti vertiginosi darebbero l'impressione di movimento, di *vita*. Come un dio più capriccioso che furioso, il demiurgo di *Sim City* si avvicina pericolosamente alla cieca e in modo stupido. *Volontà* schopenhaueriana, artefice di fantasmagorie, di rappresentazioni che si divorano a vicenda.

E mentre il nostro dio virtuale gioca così, chiuso nella sua stanza e consumando le immagini inviate dal Dio primordiale (un gruppo che non per niente si chiama *Maxis*), i cittadini si muovono tra i resti delle città. Apparentemente sottomessi in generale, ribelli in occasioni speciali, distorcono e spiegano le strategie degli amministratori di *Mépolis* e del suo *avatar* trinitario. A volte si ritirano, altre volte mettono in atto *tattiche* insidiose e astute di sopravvivenza e *contaminazione*, a volte addirittura di seduzione perversa.

Sono i figli di Caino, discendenti mortali del primo assassino che rifiutano orgogliosamente di interpretare Dio. Ci sono voluti abbastanza tempo, sudore, lacrime e sangue per essere e vedersi come esseri umani, troppo umani, per perdere tutto ora in miraggi brillanti. Ed eccoli lì, ad organizzare gruppi di resistenza inediti e apparentemente innocui, diventando spesso pericolosi, poco sottomessi: persone inaffidabili. Sono gli abitanti delle rovine, diffidenti nei confronti della plastica e della progettualità, anche se non disdegnano bivaccare nei loro interstizi e addirittura assumere di tanto in tanto sem-

bianze dignitose, per corroderle acidamente, ironicamente dall'interno. Sono gli ultimi cittadini, sparsi per tutta *Mépolis*. Ma stanno imparando a orientarsi nella *Bit City*, a bere qualcosa nella *Old City* e a creare alternative giocose e lucide (spontanee e contando sulle persone) a *Sim City*.

Esiste infatti un modo scaltro per *restare attenti allo schermo* e tuttavia sconfiggerlo, e cioè: imparare da esso, dalle sue storie e rappresentazioni oniriche, dalla sua capacità eccitante e sedativa allo stesso tempo, per scoprirne le giunture, le sue fessure e le sue insidie (letteralmente, il suo *trompe l'œil*), per raccontarlo poi in mille modi, stile vecchia scuola, a tutti quelli come me. Uscire dallo schermo attraverso lo smantellamento dello schermo, per incontrare nuovamente gli uomini-cittadini: gli sfortunati, altezzosi e mortali figli di Caino. E sarebbe pure un grande onore!

PATRIZIA CIPOLLETTA*

PUÒ LA MEDITAZIONE ANDARE OLTRE LA DIVISIONE SOGGETTO-OGGETTO DELLA MODERNITÀ? *Sulle tracce ereditate dal XX secolo*

Abstract

In modern times, the West broke with the Greek and Eastern circular temporality, and introduced the expectation, present in different forms in both Judaism and Christianity, of an ultimate future time. Modernity was born along this line with the idea of the gradual possession of nature and of a knowledge that renounced the revelation of everything that is, but postponed it in a path that should have progressed in time. Thus, a train has left, a train that today travels at 3000 km per hour, by which we progressively know nature and manipulate it. A train that always increases in speed but that now cannot be stopped and from which we cannot get off, although the time of progress has been questioned, although we are now aware that we cannot know all things. The essay takes into consideration the fact that the reification and manipulation of things in nature, and of the nature that we ourselves are, arises from the separation of mind and body. Here, we do not propose a cognitive study of the connection between the mind and the body, but we address the discomfort of this split in hyper-modernity. Certainly, the use of Eastern meditative practices allows a break from the rush of our times, a break that fosters a mind-body reconnection. But meditation in the West cannot ignore the fact that we are on a train that travels at high speed, it cannot ignore the legacy of critical thinking. This essay tries a path of mind-body reconnection suitable for our world, to start a change in our manipulative way of human things.

Keywords: Hypermodernity, Listening, Reification and Manipulation, Technique, Western Meditation

All'inizio del XX secolo l'uomo si è svegliato dal suo sogno, iniziato nella modernità, di controllare la natura e di diventarne padrone. La tecnica, che avrebbe dovuto essere il mezzo per questo controllo, si era rivelata una gabbia che intrappolava l'umanità: era un treno che già allora sembrava viaggiare in autonomia e dal quale era impossibile scendere.

Il XXI secolo, ormai avvezzo alle disillusioni, ha registrato un'intensificazione del processo tecnologico: intelligenze artificiali, chip nel cervello umano, uomini sempre più bionici. Penso soprattutto ai progressi nelle costruzioni dei robot, che sembrano mostrare anche emozioni, e all'uso che ne viene fatto negli Stati Uniti addirittura per incontri psicologici vista l'enorme crescita di "malattie psichiche" nel mondo a tecnologia avanzata. E i robot saranno programmati informaticamente da chi ne conosce il linguaggio, un soggetto neutro alle dipendenze di chi manovra l'economia nel nostro mondo. In questa maniera si viene a creare un senso di potere sulle persone che non padroneggiano quel tipo di linguaggio. Le procedure informatiche che avrebbero dovuto alleggerire il lavoro, e lasciarci tempo libero, cambiano in continuazione e necessitano aggiornamenti continui. Siamo sempre più schiavi e non abbiamo tempo per pensare.

Anche se oggi gli scienziati sono convinti che non potremmo conoscere se non una

* Università degli Studi Roma Tre – patrizia.cipolletta@uniroma3.it.

piccola parte della natura, una piccola parte del nostro cervello, il treno del progresso però corre, non si ferma, né rallenta. E se la modernità sognava il totale dominio della natura, ora non sappiamo dove sta andando, quale sia il suo arrivo. Forse un avvicinamento sempre più al completo controllo della natura? Forse il suo unico senso è l'intensificazione dei guadagni di alcuni: la sua direzione è forse solo il dio denaro.

Si vuole negare il futuro e il progresso, ma siamo sul treno del progresso che corre autonomamente e sempre più velocemente verso un futuro incerto. In tutte le prospettive in cui si parla dei robot e del virtuale come post-moderno o post-umano – a mio avviso – viene solo celata l'idea di progresso² della modernità, espressa da Descartes, portavoce dell'*ego* neutro che conosce e manipola la natura, anche la sua natura. Questo processo, messo in moto dall'uomo non può rallentare? In ogni modo è evidente che non si può cambiare il senso, ovvero la via che ha intrapreso l'Occidente, con un comando morale esterno allo stesso processo che si vorrebbe fermare. Mi fanno per questo sorridere i tentativi legislativi di vietare certe ricerche e certi interventi tecnologici. Più si vieta una cosa, più diventa desiderabile, e diventa per la ricerca scientifico-tecnologica una sfida³.

Si crede addirittura che siamo entrati in un post-umanesimo per il fatto che ormai i robot non tarderanno ad autoprogrammarsi. Si instaurano catene d'interventi tecnologici che procedono autonomamente e danno l'impressione che siano autonomi dall'uomo e dal suo desiderio di potere sulla natura. Siamo realmente oltre quell'umanesimo che ha messo al centro dell'universo l'uomo? La tecnica avanzata dei nostri giorni non è pur sempre un controllo umano di quell'altro che è la natura cui noi stessi apparteniamo, seppure un controllo delegato alla macchina? Il post-modernismo non è forse stato solo un episodio della mente filosofica, che nella realtà dei fatti ha lasciato tutto come era nella modernità? È stato un faro che illumina un cammino che l'umanità non ha ancora percorso?

Prima di vedere se la meditazione possa aprire un sentiero oltre la modernità, riconnettendo coscienza, psiche e corpo, che la modernità aveva diviso, è opportuno tenere presente il mondo occidentale e il suo percorso, affinché non sia una pratica meditativa avulsa dal nostro contesto. Cercherò di riprendere il filo della modernità. Quando il presente indica confusione è sempre importante riprendere il filo di queste problematiche nel nostro passato e far scorrere il filo di Arianna per uscire dal labirinto in cui ci troviamo oggi, per capire cosa ereditare e cosa abbandonare del nostro percorso filosofico in occidente.

2 Penso soprattutto alla critica di Antonio Damasio al pensiero cartesiano della divisione tra *res extensa* e della *res cogitans*, che ovviamente condivido. Ma poi, tra le righe, il neuroscienziato parla che non deve essere inclinato il patto faustiano del progresso: cfr. A.R. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, nuova edizione, Adelphi, Milano 1995, p. 343, p. 335. Ma l'idea di progresso non è presente anche in tutte le ricerche sulla mente umana?

3 Mi viene in mente a questo proposito la frase Gilles Deleuze e Felix Guattari: «La legge ci dice: "Non sposerai tua madre e non ucciderai tuo padre". E noi soggetti docili, ci diciamo: *è dunque questo che volevo*» (Id., *L'anti-Edipo*, Einaudi, Torino 1975, p. 127). La legge che vieta indirizza il desiderio, e, nei tempi dei soggetti docili, nasce la colpevolizzazione, mentre, nella nostra epoca, indirizza non solo il desiderio, ma anche la spinta ad attuarlo.

1. Frammenti del pensiero occidentale in eredità

La filosofia tende sempre al tutto. Non si accontenta delle parti limitate come fa la scienza. Per questo siamo sempre soliti fare dei voli ricognitivi che attraversano secoli per trovare un filo che ci permetta di comprendere cosa è accaduto. Salvo poi accorgerci spesso che anche il filo può spezzarsi e lasciarci con un pensiero che si rivela monco, mancante. La filosofia, come la nottola hegeliana, vola sempre al tramonto per fare ricognizioni del passato, e speriamo che sia anche come la nottola di Ernst Bloch, che vola nella notte perché è prima del nuovo giorno.

Nel mondo tramandato dai Veda, dalle Upanishad e dai presocratici viveva uno stupore che ormai in occidente è venuto scemando. Pensare la natura (la φύσις) ci richiama lo stupore che ha vissuto Parmenide a Elea. E ancora oggi si riesce a pensare a quello stupore quando si visitano i resti di quella scuola a Velia. Qui, quando si cammina sul sentiero che conduce alla Porta Rosa, costruita molti secoli dopo, quando ci appare improvvisamente un orizzonte ampio, ci sembra proprio di poter cancellare le case, le costruzioni varie, e vedere con gli occhi degli eleatici la Natura *in toto*. Resta nel cuore di chi fa filosofia il ricordo di quella esperienza profonda di Parmenide con cui ha distinto l'Essere dal mondo quotidiano delle opinioni, la φύσις dalla δόξα. La meraviglia era un'estasi che coinvolgeva tutto il corpo, una percezione mistica che permetteva di coglierci come un tutt'uno con la natura.

Il mondo occidentale, oggi, ha perduto quello stupore, quella meraviglia. Forse ha ragione Nietzsche che vede già in Socrate il tentativo dei greci di de-finire le cose nel concetto, che fissandole le ha rese senza vita. Da qui, è iniziato il potere dell'uomo sulle cose. La scienza e la tecnica hanno avuto bisogno del concetto, che coglie le cose oltre il variare sensibile, oltre gli accidenti, oltre gli elementi occasionali. Bisognava cogliere l'acqua nella sua essenza, per poterla costantemente avere di fronte ai propri occhi come qualcosa di stabile, di uguale, di identica in tutte le sue manifestazioni. Così è diventata un oggetto della nostra manipolazione. Con l'acqua come H₂O sono stati aperti quei tipi di comportamenti che ci hanno permesso per esempio di imbrigliarla per le centrali elettriche. Solo così si potrà estrarre l'idrogeno come nuova fonte di energia per le future macchine. In questo modo l'acqua però perde tutti quegli elementi variabili, che la scienza e la tecnica tralasciano, ma che però suscitano emozioni nel poeta e gli fanno scrivere versi indimenticabili come *Il Reno* di Hölderlin. L'H₂O non è quell'acqua lì, in quel momento e in quel fiume, ma un qualcosa di universale, non è l'acqua che scorre come l'incessante fluire della vita, non è quella che ci bagna in una giornata di pioggia. In quella formula universale si perde l'esperienza sconvolgente del mistero, lo stupore che ci suscita domande e non formule.

Penso sempre con un sorriso alla breve poesia di Valerio Magrelli che con humor scrive: «La legge morale dentro di me, l'antenna parabolica sopra di me»⁴. Lo stupore del cielo stellato ci è ormai precluso, perché diventato troppo umano, pieno di satelliti. Anche la luna che ha sempre fatto sognare l'uomo, ormai non ci nasconde neanche più

4 V. Magrelli, *Didascalie per la lettura di un giornale*, Einaudi, Torino 1999, p. 27.

il suo retro dove missili cinesi sono approdati, rendendola umana troppo umana. Poi non ci meraviglia più neanche la legge morale dentro di noi, perché l'abbiamo persa oppure smontata, spiegata. Crediamo che la scintilla morale dentro di noi sia solo ormai un'implicazione di responsabilità che ci pesa. Nel mondo greco c'erano gli Dèi che facevano sbagliare l'uomo, erano loro i responsabili, oggi che vogliamo controllare tutto, non accettiamo il caso. Lo sbaglio è solo imputabile ad un responsabile, uno che ha sbagliato il controllo, che non è stato padrone della questione.

Ma che cosa è accaduto nella modernità? Forse, da sempre l'uomo si è creduto un abitante speciale sulla terra. Nei secoli passati però aveva pensato un limite negli Dèi, che acquisivano diversi aspetti a seconda i diversi popoli in cui si manifestavano. Poi con l'ebraismo e il cristianesimo il Dio è diventato trascendente e come ci ricorda Bloch, nella Bibbia si è posto l'uomo come il prodotto ultimo di una natura, che ha già espresso tutto, ed è estranea alla spiritualità solo umana. Il tempo ciclico dell'oriente e della antica Grecia viene spezzato dal tempo ebraico-cristiano, che apre la via del futuro arrivo del Messia o del ritorno del Messia. E la modernità è intrisa di questo tempo. L'idea del progresso di queste religioni si insinua in Cartesio quando descrive il progredire della scienza nelle generazioni future.

Nell'occidente, per liberarsi da un potere temporale religioso, ci si libera di Dio, ma si mette al centro del mondo l'uomo⁵, con l'umanesimo che cresce fino a diventare nel '600 un desiderio di possesso di quella natura che aveva perso la sua ultima difesa, quella di essere considerata sacra perché creata da Dio.

Quindi le cose della natura, che sono diventate tutte uguali nel concetto, perdendo gli elementi mutevoli, sono diventate preda dell'uomo-soggetto. Con Cartesio crescono le certezze: cogito, un soggetto universale neutro a fondamento di tutto il sapere. Viene scoperta l'essenza dell'uomo, uguale in tutti gli uomini, l'uomo perde il suo mistero, viene de-finito. E si dimentica che proprio quella scoperta è accaduta nella meditazione di Cartesio in una famosa notte in Germania. La filosofia si trasforma in gnoseologia, si preoccupa di spiegare e fondare il conoscere delle scienze. Sicuramente un soggetto universale funziona perfettamente nelle scienze, e mi auguro sempre che chi esamina il mio sangue non si lasci travolgere da emozioni del momento, ma sia un neutro intercambiabile che dia risultati esatti.

Il sapere non si rivela più nella visione d'assieme della natura-φύσις, come per i greci. La verità non è più rivelazione nello stupore, ma verità è fatta vera dalla verifica dell'esperimento. A partire dal Seicento la verità è quella delle cose che si offrono a essere prese in mani e manipolate e soprattutto che offrono la loro compiacenza al calcolo. Così è prevalsa la curiosità della scienza sulla meraviglia. Cartesio, infatti, nelle *Passioni dell'anima*, chiama la meraviglia la passione fredda⁶, perché non investe il corpo. Eppure, la meraviglia sconvolge, come ci insegnano i greci, ci investe in toto, in quella tonalità emotiva

5 Questo è venuto a parola in *Aurora* di Nietzsche. La decostruzione illuministica ha messo in crisi qualsiasi religiosità, ma dopo il grido "Dio è morto", non si accetta il posto vuoto, e l'uomo si è messo al suo posto.

6 Descartes, *Le passioni dell'anima*, in Id., *Opere 1637-1649* a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, p. 2397.

perdiamo la nostra sicurezza e la nostra certezza. Mi sento sempre di consigliare di andare a vedere il satiro di Mazara del Vallo dove si vede chiaramente che nell'estasi della verità si è coinvolti in tutto il corpo. Per Cartesio, che pur ha vissuto il dubbio sconvolgente, quel tipo di meraviglia è un eccesso che va evitato⁷. Considera la meraviglia (ma di fatto la sua è la curiosità dello scienziato) una passione fredda, perché è la spinta a conoscere le cose come oggetti, che padroneggiandoli, non ci sconvolgono più.

Cartesio indica la via: scrive nel *Discorso del metodo* che vuole passare la sua vita a trovare questa scienza necessaria, una *mathesis universalis*. Avvia il progresso, sa che la brevità della sua vita, le ancora scarse esperienze e le scarse apparecchiature gli impediranno di raggiungere il tutto. Chiaramente invita gli uomini più dotati a tentare di progredire nella conoscenza scientifica e di condividerla per progredire nel tempo⁸. E questa conoscenza – scrive Cartesio – potrà portare un vantaggio alle persone della sua epoca, ma ne porterà di più ai nipoti, ai posteri⁹. Getta il seme della speranza che un giorno futuro si potranno combattere malattie, e avere una buona vecchiaia, e tacitamente lascia intravedere la possibilità di combattere la morte. Questo non lo dice espressamente perché in quel periodo avrebbe potuto attivare una condanna per eresia. Non lo dice, ma lo insinua. Il treno è partito, prende sempre più velocità.

All'alba dello scorso secolo, la filosofia, svegliata soprattutto da Nietzsche si rende conto che l'uomo non solo non era padrone della natura, ma non era padrone neanche in casa sua, nella sua mente. Il mistero che l'uomo porta con sé si trasforma però in breve tempo in inconscio, in qualcosa di rimosso da una cultura che voleva dominare le emozioni piuttosto che ascoltarle. Si aprono altre vie di conoscenza dell'uomo, sempre nell'illusione di eliminare il mistero, trasformandolo in qualcosa di dimenticato, di soffocato. Quando penso all'inconscio mi sovviene quello che afferma Aristotele nell'*Etica Nicomachea*: trovare il proprio equilibrio ascoltando se stessi in relazione agli altri, ci permette di avere buoni sonni¹⁰. Cartesio in una lettera a Elisabetta, dove cerca di indicare una via per vivere bene, scrive che neanche un saggio può evitare brutti sogni¹¹. Nasce già lì nel Seicento l'inconscio che diventa autonomo dalla mente, una mente che si rafforza tanto da credersi prima o poi padrona di tutto. Nell'inconscio si accumula tutto quello che è natura e non può essere controllato e diventa solo un'area di disturbo dell'uomo moderno.

Ma torniamo all'alba del XX secolo dilaniato tra nostalgia e speranza. La filosofia sempre intenta ai voli di ricognizione su tutto, si è subito accorta dove stava andando

7 Ivi, p. 2399.

8 Descartes, *Discorso del metodo*, in *Opere 1637-1649*, cit., p. 97 e ss.

9 Ivi, p. 103.

10 «[...] il sonno è inattività dell'anima, di quella parte in base alla quale tutta l'anima è detta o eccellente o di poco valore; fa eccezione il caso in cui, in qualche modo e in misura minima, giungono fino a lei alcuni movimenti, ragione per cui i sogni degli uomini dabbene risultano migliori di quelli delle persone qualsiasi» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it. di C. Natali, 1102 b 5-10).

11 «Come accade anche quando dormiamo: infatti, il miglior filosofo del mondo non può impedirsi di fare brutti sogni, se il suo temperamento è così disposto» (*Descartes à Élisabeth. Egmond 1^{er} septembre*, in AT, vol. IV, p. 281 e s.; tr. it. in Descartes, *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioso, Bompiani, Milano 2005, p. 2075).

la tecnica. Nasce la sociologia, che studia e descrive quello che sta accadendo. Georg Simmel, Max Weber ed altri descrivono il mondo del Novecento: chi con accettazione, chi con una sorta di allarme. La filosofia, la letteratura cercano di suscitare una nuova nostalgia per una natura che mostri un suo lato oscuro prima di diventare freddo oggetto manipolato dall'uomo. Odora di muffa quel ritorno all'irrazionale, affinché la natura si mostri a noi in un'altra veste oltre quella che le abbiamo appiccicato rendendola costretta nelle maglie della nostra ragione. Nasce anche l'illusione che sia necessario far emergere il bestiale in noi, soffocato da una morale troppo opprimente. Come se poi le bestie non avessero un'etica di convivenza tra loro.

2. La decostruzione del pensiero occidentale

Mi viene da pensare a Heidegger, che aveva fatto una disamina del problema della tecnica. Oggi troppo spesso nella critica totalizzante del suo pensiero, non si fa attenzione a pezzi importanti del suo pensiero che possiamo ereditare: si butta troppo spesso – secondo un vecchio proverbio molto amato da Ernst Bloch – il bambino con l'acqua sporca. Il pensiero di Heidegger ha sicuramente dominato nel Novecento, come nell'Ottocento quello di Hegel, che è stato un pensiero che inglobava tutte le scienze: una enciclopedia delle scienze, voleva essere la *mathesis universalis*. Per questo il pensiero di Hegel è stato spezzettato e criticato già nell'Ottocento, e molti hanno ereditato dalle sue ceneri.

Anche Heidegger ha tentato di connettere tutti i problemi filosofici: ontologia, etica, problema del senso, problema del linguaggio, della conoscenza, per poi solo decostruire la filosofia occidentale. Qui non voglio dilungarmi sulla sua concezione della tecnica, sicuramente inficiata dal suo modo di essere un contadino della Selva Nera, dalle sue emozioni e passioni di uomo volto al passato, come le sue scelte politiche hanno dimostrato. Fin da *Essere e tempo*, serpeggia nei suoi scritti un disorientamento dai progressi della scienza e della tecnica¹², colorato da un antiamericanismo, proprio perché era cosciente che da lì nuovi prodotti tecnologici avrebbero invaso il nostro mondo.

In un primo tempo Heidegger segue il cammino di una fenomenologia ermeneutica, che sarebbe dovuta arrivare a ciò che ha aperto il nostro mondo e che persiste. Credeva che fosse accessibile la conoscenza del senso dell'essere, della vita in toto. Il suo è un lungo cammino, fatto di sentieri interrotti, di passi indietro. Così si rende conto che l'uomo non può conoscere né portare a parola il tutto che è essere, la φύσις¹³, la scaturigine

12 «Tutte le forme di accelerazione della velocità a cui siamo oggi più o meno costretti, tendono a superare la lontananza. Con la "radio", ad esempio, l'Esserci attua oggi un disallontanamento del "mondo" non ancora ben chiaro nel suo significato esistenziale, ma da cui deriva un ampliamento del mondo-ambiente quotidiano» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970, p. 169).

13 Cfr. quanto Heidegger dice a proposito della φύσις in Parmenide «L'essente come tale nella sua totalità è φύσις, cioè ha come essenza caratteristica lo schiudentesi-permanente imporsi. [...] La parola φύσις, in base alla spiegazione data a designare l'essere dell'essente. Il fatto di porre la domanda περί φύσεως, sull'essere dell'essente, fa sì che la trattazione della "physis", la "fisica" in senso antico, pervenga a disporsi già al di là dei φυσικά, ossia dell'essente, e tocchi l'essere» (M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, pp. 28-29). All'originaria dimensione di φύσις nei greci appartiene

di tutte le cose perché questa si dà a noi e si nasconde. Forse nell'antichità gli uomini avevano avuto la chiaroveggenza – come scrive per esempio Ernst Bloch – ma ormai siamo tanto presi dal dettaglio, che il tutto è sfumato sullo sfondo ed è andato perduto. La foresta nel suo insieme è prima del singolo albero, che dobbiamo staccare dalla foresta se vogliamo conoscere le caratteristiche delle sue foglie, il suo ciclo vitale e catalogarlo. Oggi forse un drone può fare una ricognizione e farci vedere l'insieme della foresta, ma le immagini che ci offre saziano ancora solo la nostra curiosità e la nostra vista, ma non ci sconvolgono come la meraviglia nei greci: perché in fondo le dominiamo.

La modalità in cui si esprime il nostro mondo è vista da Heidegger come la modalità con cui nella Grecia si è data a noi la natura: la tecnica è la lontana eco della φύσις nel modo in cui si è rivelata a noi allora. Fino all'ultimo spera che una *natura naturans* invii un'altra possibilità oltre la tecnica. Solo se possiamo aprirci ad un altro invio potrebbe essere possibile un nuovo mondo. Ma questa è veramente un'illusione. Rimane essenziale la sua decostruzione della modernità, ereditata pienamente, anche se in modalità diverse, dalla filosofia francese della fine del secolo passato. Heidegger ha compreso però che la decostruzione non poteva essere solo intellettuale: doveva accadere in una tonalità emotiva.

Il nostro relazionarsi con le cose del mondo è sempre colorato da tonalità emotive. La *Stimmung*, dice Heidegger, la tonalità emotiva non è né delle cose, né dell'uomo ma è un'atmosfera fra noi e le cose. Solo la via delle emozioni può farci vivere ed esperire quel tutto originario. Sa che non possiamo più accedere come i greci con la meraviglia alla totalità dell'essere che è prima delle singole cose. Heidegger prova con molte emozioni fondamentali come l'angoscia, la noia, il dolore a suscitare in noi quell'esperienza fondamentale dell'essere/φύσις. Ma sembra che l'uomo nel mondo della tecnica faccia di tutto per evitare quell'abbandono in cui il tutto, anche se solo per un attimo, possa rivelarsi a noi. Sembra quasi una meditazione l'itinerario che propone dalla noia superficiale verso la noia profonda, verso quel pericolo che ci destabilizza e che però ci potrebbe salvare. Indica che occorre riattivare quell'originario legame tra la parte desta (che non è ovviamente la parte cosciente contrapposta a inconscio)¹⁴ e la parte che in

anche il λόγος; dobbiamo ricordare – osserva ancora Heidegger – che non è contrapposta a “storico”, ma questo è inteso come una sfera dell'essere compresa nel senso più originario della φύσις. Per questo preferisco usare la parola φύσις per intendere l'essere, tralasciando così volutamente il problema del linguaggio, e il problema ontologico che sono sicuramente essenziali nell'intreccio di pensiero in cui Heidegger raccoglie tutto il pensiero occidentale, ma forse non così essenziali per questo discorso. Essere è φύσις, quindi anche natura, intesa però come quell'originario che anche noi siamo. Sempre Heidegger ricorda che essere è φύσις. Per questo contesto si può rintracciare in M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002, p. 91 e in Id., *Concetti fondamentali della metafisica*, il melangolo, Genova 1999, p. 41.

14 «Ogni render-cosciente significa, in riferimento allo stato d'animo (*Stimmung*), distruggerlo, o comunque alterarlo, mentre per noi, nel destare uno stato d'anima è necessario che tale stato d'animo sia così come, in quanto tale deve essere. Il destare è lasciar-essere lo stato d'animo» (M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 88). Ovviamente *Stimmung* è la tonalità emotiva, il tono che ci accorda, che accorda in noi il fisico e lo spirito. Purtroppo, dalla prima traduzione italiana di Essere e tempo a cura di Chiodi, è stato tradotto con stato d'animo e si è perso questo senso così chiaro della parola tedesca *Stimmung* in molte delle traduzioni delle opere di Heidegger.

noi dorme, quella parte che appartiene all'originaria φύσις, alla scaturigine di tutte le cose, alla quale dobbiamo abbandonarci (*Gelassenheit*), invece di diventarne padroni. Si è illuso che tutti gli uomini, tutti insieme, potessero raggiungere il luogo pericoloso, il *Gefahr*, il luogo oscuro da dove partono tutte le vie e dove la φύσις avrebbe potuto rivelarsi nelle sue altre possibilità. E questo lo ha solo avvicinato a chi combatteva l'americanismo e il comunismo.

Ma Heidegger aveva meditato questi problemi? Oppure aveva solo riflettuto su di essi? Cosa sperava di fare con una massa di studenti nelle sue lezioni del 1930? Di arrivare al luogo in cui l'essere o φύσις si sarebbe data a noi aprendo un nuovo senso, un nuovo sentiero? Fatto sta che reclama questo abbandono, tuttavia non si è realizzato. Nell'attimo della noia profonda sarebbero dovuti tutti, gli studenti e lui stesso, cadere in uno stato di vuoto, di necessità (*Not*), vivendo una vertigine (*Wirbel*), uno spostamento rispetto il quotidiano. Nella noia profonda accade, infatti, l'indifferenza dell'ente nella sua totalità, non solo di quell'ente particolare qui e ora, ma di ogni ente: «il vuoto consiste qui nell'indifferenza che avvolge l'ente nella sua totalità»¹⁵. In quella tonalità emotiva profonda sarebbe dovuto accadere l'andare oltre la divisione soggetto e oggetto, sarebbe stata una meditazione della noia, dove il complemento di specificazione è soggettivo e oggettivo contemporaneamente: la noia, ovvero il tempo che noi siamo, avrebbe parlato. Conclude però che tutti insieme siamo ormai fuggiti da quell'attimo. Heidegger prova in altri modi a destare tonalità emotive profonde che portano al vuoto e alla *Gelassenheit*, affinché accada quella svolta che ci avrebbe portato oltre la modernità.

Abbiamo paura di quel vuoto del no-ente che si apre in una tonalità emotiva profonda in cui si sarebbe dovuto mostrare l'essere come tempo. Allontaniamo la noia con tanti possibili scacciatempo. Oggi non si vive più la noia, anche quella superficiale è stata scacciata dal nostro mondo. Così non c'è più il pericolo¹⁶. Già allora si era occupati da impegni e cose da fare, oggi siamo tutti presi dai cellulari, internet: i molteplici enti in cui veniamo dispersi ci impediscono questo vuoto che apre al pensiero¹⁷.

Parla spesso di meditazione, ma di fatto Heidegger, nonostante i colloqui con i diversi

15 Ivi, p. 183. Inoltre, parlando della brocca scrive: «La cosalità del recipiente non riposa affatto sul materiale di cui consiste, bensì sul vuoto che accoglie» (M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, cit., p. 25, corsivo mio).

16 Cfr. sul pericolo, quanto Heidegger scrive nelle conferenze sulla tecnica, dove la parola *Ge-fahr* prende il senso del luogo di raccolta di tutte le vie, per questo andare nel pericolo è anche la salvezza (M. Heidegger, *Le conferenze di Brema e Friburgo*, cit., pp. 90-108). Ma come arrivare al pericolo? È possibile oggi? Scrive, infatti: «Ma poiché siamo dell'opinione che non sia più necessario essere forti e poterci gettare incontro al pericolo siamo tutti insieme fuggiti dalla zona di rischio dell'esser-ci in cui avremmo dovuto farci carico dell'esser-ci» (M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 218).

17 «Possiamo soltanto domandarci se l'uomo di oggi non abbia già da sempre spezzato e piegato quel culmine dell'attimo più acuto, e non lo renda e mantenga tronco mediante la premura del suo reagire, mediante la repentinità dei suoi programmi, premura e repentinità che confonde [...] con la decisione dell'attimo. [...] possiamo solo domandarci se l'uomo di oggi, proprio in tutte le sue odierne forme di umanità e per mezzo loro, non tenga a freno quella noia profonda, vale a dire se non si nasconda il suo esser-ci in quanto tale, [...] anzi proprio per mezzo della psicologia, che oggi si spaccia persino per psicologia del profondo» (ivi, p. 219).

giapponesi e buddisti maestri del vuoto, rimane impigliato nella riflessione *sul* pensiero, *sull'*essere, *sul* linguaggio, *sulla* *Gelassenheit*. Cerca un nuovo invio dell'essere che ci investa in toto, cambiando la direzione della storia (*Ge-schichte*). Vorrebbe andare alle tonalità emotive fondamentali, al Pericolo che salva, ma non riesce ad andare oltre un soggetto, lui come filosofo (un neutro?), che riflette su un oggetto. Anche nei *Quaderni neri* non si abbandona e riflette, per questo non medita. Nei seminari di Zollikon¹⁸ e nello scambio epistolare con Medard Boss cerca di approfondire la vicinanza e la distanza fra il suo pensiero e le psicoterapie, spiega, cerca e non si mette in discussione come singolarità. Nei suoi scritti non c'è traccia dei suoi personali pensieri emotivi e biografici, non c'è spazio per il dubbio che sconvolge radicalmente. Sono fondamentali le sue pagine decostruttive della filosofia occidentale, ma non può indicarci la via della meditazione.

3. La rottura della via del progresso e il frammento in Ernst Bloch

Anche per Ernst Bloch il totale cambiamento del mondo non può accadere con un atto di volontà dell'uomo. Nella sua prima opera *Geist der Utopie* pone l'accento sul fatto che solo la venuta del Messia può cambiare il corso della storia, ma non preclude il fatto che anche a questo evento dobbiamo prepararci, perché come scrive nella prima edizione del 1918: «Noi siamo aspettati. Come gli uomini chiamano, così vengono chiamati; il consolatore chiama da fuori la porta. Ma dormiamo e nessuno apre»¹⁹. Rimane da comprendere: come rimanere desti?

Bloch eredita dall'ebraismo e dal cristianesimo, spezzandoli entrambi e prendendone gli elementi ancora vivi per la nostra epoca. Di fatto l'idea del progresso nel mondo occidentale, come ho già affermato, è stata proprio insinuata da queste religioni che hanno aperto la temporalità circolare in un tempo di aspettativa che riguarda il futuro. Quel modo ebraico-cristiano di vivere il tempo ha messo in moto il treno del progresso, che ora è solo tecnologico. Spezzare la via intrapresa della scienza-tecnica, non significa per Bloch eliminare il futuro e la speranza.

Gli sono chiari i danni della tecnica e come è stata trattata la natura nell'occidente. La osserva nella sua città natale, Ludwigshafen, un polo chimico industriale. Ma è evidente anche che non acquisisce una posizione di nostalgia. Bloch è ben conscio che non si può tornare indietro. Critica tutti i maestri dell'oscuro. Per questo non ha mai seguito il canto delle allodole di coloro che invocavano una decostruzione totale della tecnica, e il ritorno a una natura atavica. Lo mettono in sospetto i canti dello smarrimento di quei suoi contemporanei, che si illudevano di un ritorno alla natura: sicuramente in *Eredità del nostro tempo* Bloch fa i conti con quelle correnti e quei grovigli romantici, in cui si era andata profilando un'esaltazione della terra e dei miti legati ad essa. Sono accumulati Heidegger, Stefan George, Ludwig Klages, Karl Jung che pensano di suscitare immagini

18 Cfr. M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, a cura di M. Boss, Guida Editori, Napoli 2000, p. 22.

19 E. Bloch., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, in *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959-1977, Vol. XVI, p. 345.

arcaiche per portare indietro, per togliere completamente la lucidità dell'uomo, per un contatto con la natura che giustamente Bloch chiama il «dionisiaco rintocco funebre della cultura borghese»²⁰. E la cultura borghese cerca il “bello” come un estetismo ponendolo fuori dal “buono”, per lasciare poi di fatto, le cose come stanno.

Sa che una natura completamente tecnicizzata aumenta i rischi di incidenti, come scrive in *Experimentum mundi*: «fino a minacciare l'autosterminio dell'uomo, la radicale distruzione delle sue condizioni naturali, in seguito al disprezzo dell'ecologia»²¹. Sente il pericolo della catastrofe, non lo nasconde e lo racconta nella favola di Sindbad: naufraghi atterrano su un'isola misteriosa piena di frutta e alberi, ma quando verso sera accendono un fuoco, trema tutto e va tutto in frantumi, perché l'isola era un mostro marino che si era risvegliato e che porta tutti e tutto con sé in fondo al mare²². Gli è ben chiaro, però, che la tecnica potrebbe aiutare ad alleggerire il lavoro: conosce il pesante lavoro degli operai, la loro lotta per la sopravvivenza nella sua città piena di lavoratori, lontani dalla cultura e dal benessere di Mannheim.

Da subito gli appare evidente che l'avanzare della tecnica toglie ogni poesia alle cose e le rende lavabili e intercambiabili. Sicuramente è più avvezzo di Heidegger al frammento e all'incontemporaneità. Si rende subito conto che non sarà più possibile lo stupore che ci coinvolge in *toto* aprendoci una nuova via. E ormai il cielo non ci manda più simboli per un approdo nella totalità²³. Il mistero però non viene cancellato: «Le cose inorganiche, che sono dette morte, pur non essendo mai decedute, potrebbero quindi non mostrarci solo le loro fredde spalle [...] Piuttosto, nell'impressione della apparente mutezza, qualcosa può parlarci, così come noi ci sentiamo interpellati da lei»²⁴.

La parola natura appare in alcuni contesti, dove specifica anche che intende una *natura naturans*; tuttavia, preferisce molto più parlare di *materia*, perché è la materia della manipolazione, è *quel resto* che indica che c'è qualcosa di altro da noi, un resto altro rispetto alle forme che diamo alle cose. Ci vuole ricordare che qualsiasi cosa che viene manipolata ha la sua origine nel grembo oscuro che è la madre di tutte le cose. Dovremmo ricordarlo anche noi ora, quando vediamo un robot, un'intelligenza artificiale, dove tanto è il lavoro dell'uomo, il lavoro dell'informatica, ma c'è sempre un resto: per esempio il coltan, ma anche il silicene che viene dal silicio. La materia, quindi, è il resto della manipolazione, è un resto ormai diventato piccolo dopo gli strati di manipolazioni che sono state effettuate. Taciuta nella tecnica di oggi vive la speranza in futuro di creare un robot autonomo dall'uomo, simile all'uomo. Ma si sa che i robot non potranno mai uguagliare l'essere umano, che è anche e soprattutto natura, non avranno mai un corpo fatto totalmente di carne, partorito da una donna. E sicuramente la donna è più vicina alla materia

20 E. Bloch, *Eredità del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 1992, p. 285 e p. 277.

21 Id., *Experimentum mundi. La domanda centrale. Le categorie del portar-fuori. La prassi*, Queriniana, Brescia 1980, p. 280.

22 Id., *Tracce*, Garzanti, Milano 1994, p. 184.

23 «Indubbiamente le unioni della mistica non torneranno nella vecchia forma e il lampo in cui l'indescrivibile viene attuato non aprirà più alcun cielo da cui si precipitino giù le metaforiche glorie» (E. Bloch, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, p. 1504).

24 Id., *Experimentum mundi*, cit, pp. 245-246 (corsivo mio).

come l'intende Bloch. In *Das Materialismusproblem* scrive, infatti, che l'uomo si sente nel suo corpo come una mano in un guanto, mentre nelle donne c'è meno separazione: la donna si sente *Körper*. In lei – sembra affermare Bloch – è più vicino il chiasmo di corpo e psiche²⁵. E questo mi ricorda le obiezioni della principessa Elisabetta del Palatinato²⁶ che contesta a Cartesio la separazione di anima e corpo, sottolineando che è incomprendibile dopo questa divisione come possano nel vivere agire insieme.

La materia di Bloch non è quella *res extensa* cartesiana così distante da noi, vista da una mente che osserva ciò che è estraneo, ma materia è anche quello che noi siamo. Più vicino a Spinoza che a Cartesio, Bloch vede il legame tra la mente (e la nostra volontà) e la natura nel mistero divino. Ascolta e prende da molte religioni, ma come ha sempre scritto è ateo, perché considera l'epoca del dio-padre, come passata. La nostra epoca è quella della molteplicità, dei figli senza padre, che tuttavia cercano se stessi, cercano dio nella comunità di tutti. Un dio futuro, quindi.

Quando ci si avvicina al mistero, non si hanno certezze. Nella chiaroveggenza – scrive Bloch²⁷ – si intravedeva il mistero del grembo della madre di tutte le cose e le emozioni che ci suscitavano venivano espresse in immagini che conservano quelle emozioni come i folletti, i Troll, i fauni. Quando gli occhi della chiaroveggenza si sono chiusi, si sono aperti gli occhi della definizione.

Sia nella sua prima opera che nell'ultima vengono sempre descritti con il dovuto distacco quegli atteggiamenti che hanno reso le cose una materia inorganica, adatta solo per la manipolazione. Conserva la convinzione che la natura non ha preso l'uomo con le dande, e che sia sciocco credere che la natura abbia offerto i suoi doni in un'epoca d'oro senza difficoltà per l'uomo. Bloch conosce gli studi di Plessner sull'incompiutezza dell'uomo e scrive, infatti, in *Il principio speranza*: «È la nudità della nostra pelle che ci costringe ad inventare»²⁸ e da qui nasce sia la tecnica che l'arte.

Sicuramente è erede del Marx giovane che aveva concesso alla natura quell'autonomia, che Hegel le aveva negato, riducendola interamente al negativo che andava assorbito nello spirito. Bloch è certamente allievo di Hegel e di Marx, ma soprattutto di Schelling, maestro della differenza. Natura non è un'entità metafisica esistente indipendentemente dall'uomo, non è qualcosa che è prima e sovrasta l'uomo, ma è sempre in relazione all'uomo e al suo ascoltare le possibilità dell'uomo e della natura. A mio avviso, Bloch va oltre quelle definizioni statiche, quasi metafisiche, di soggetto e oggetto, anche se, è vero, usa principalmente queste denominazioni, perché non sa come dire quella differenza che è relazione. Per questo non aspira all'identità nella relazione uomo-natura, ma ad un'alleanza che sia armonia, Come è possibile? L'uomo dovrebbe riconoscere la natura non come forza estranea e ostile?

In *Das Prinzip Hoffnung* Bloch cerca addirittura di tracciare una nuova ontologia. Mi hanno però sempre attirato di più le pagine di *Experimentum mundi*, perché mi sembra

25 Id., *Das Materialismusproblem. Seine Geschichte und Substanz*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. VII, p. 377.

26 *Élisabeth à Descartes. [La Haye] 6-16 mai [1643]*, in AT, vol. III, p. 660 e s.; tr. it. in Descartes, *Tutte le lettere 1619-1650*, cit., pp. 1745-1747.

27 E. Bloch, *Il mistero*, in *Spirito dell'utopia*, Bur, Milano 2010, pp. 207-213.

28 Id., *Il principio speranza*, cit., p. 720.

che qui non si preoccupi tanto di fondare il suo discorso, neppure di definire la natura, la materia, anche se come non-ancora-essere. In quel suo ultimo libro si preoccupa di mettere in rapporto i sogni dell'uomo e con quelli taciti della natura. Qui fattivamente viene proposto l'esperimento per un pensabile incontro fra uomo e natura. L'incontro, infatti, è solo un tentativo di cui non abbiamo certezza, come non abbiamo certezza, se quello che ascoltiamo sia veramente una cifra della natura, ovvero un'indicazione che viene dalla natura.

E come può accadere che le possibilità siano della natura e non solo nostre richieste? Come è possibile questo incontro?

Occorre riconoscere nella natura una tensione utopica. Se privata di questa tensione utopica, la natura appare allora muta. Da terreno frammentario del divenire se non la si considera viva e in-tensione, essa si avvia a diventare terreno pronto per essere circoscritto dalle maglie di una matematica. In questa prospettiva la materia sembra allora come se non avesse più niente da dire, come se ormai si fosse sottratta per lasciare spazio all'uomo, come se questi potesse parlare solo a partire dal silenzio della materia, come se questi potesse fare storia a patto che la sua sia l'unica storia. L'inorganico diventa così un passato, che giace ormai inutile e indifferente "come immane pula accanto al grano trebbiato"²⁹: un resto inorganico accanto all'organico, e soprattutto accanto alla migliore espressione dell'organico, ovvero all'uomo. Allora le uniche immagini che può regalarci sono quelle che ci ha offerto nel passato, ma sono anche esse morte e coinvolgono le forze verso il passato.

Una cosa è chiara: è necessario liberare la natura dalla manipolazione, che riduce le cose della natura a merci per fini capitalistici: «Al rapporto astratto con le forze naturali corrisponde dunque il rapporto, altrettanto astratto, dell'uomo con l'uomo conforme alla mercificazione di tutti gli uomini e di tutte le cose [...] nel trasformare in modo giusto, veramente pratico, i rapporti degli uomini con la natura, si compie anche la trasformazione dei rapporti vicendevoli tra gli uomini»³⁰. Liberando la natura viene liberato anche l'uomo, anzi questo è l'unico modo come si possa liberare gli uomini dalla mercificazione. Solo eliminando lo sfruttamento della natura, si può riconoscere anche che l'uomo, in quanto natura, non può essere sfruttato. Togliere la mercificazione dell'uomo e togliere la mercificazione della natura, questo è il sogno utopico di Bloch. Forse di più non possiamo sapere.

Il processo non è ancora deciso, potrebbe per questo essere solo un sogno, un sogno che potrebbe anche non riuscire e fallire. Il mondo è aperto, non ha una forma prestabilita. La natura è solo frammenti, e l'uomo è ancora nessuno, come Bloch ripete in tutti i suoi libri, prendendo come riferimento l'incontro di Ulisse con il Ciclope, durante la sua navigazione alla ricerca della sua *Heimat*.

Le tracce della natura sono frammentarie perché non si dà ancora unità. Le cifre emergono dalla bellezza e dalla sublimità della natura come anticipazioni della meta che è ignota ad essa stessa. Pertanto, non sono cifre solo per l'arte di decifrare dell'uomo; esse

29 Id., *Experimentum mundi*, cit., p. 255.

30 Ivi, pp. 280 e s.

indicano che la natura è ancora in cammino. Ma come si può ascoltare la natura? Mi viene sempre da pensare agli straniamenti che accadono nella vita quotidiana. Per esempio, le tracce che lasciano sulla sabbia le machine di lusso con le ruote dentellate – scrive Bloch – sono un arabesco disegno che è anche della natura e ci meraviglia. Oppure la neve con i suoi disegni sul parabrezza³¹. O il pensiero che cosa fanno le cose quando non le vediamo³². In ogni attimo oscuro parla la natura, parla la vita: vissuto che non è *Erlebnis*, perché là, dove c'è anche un barlume di esperire, la vita già tace.

Allontanarsi da questo spazio nocivo, comporta il rischio di prendere vie sbagliate, ma rimanere nell'oscuro è ancora più sbagliato. Per questo dobbiamo sperimentare le diverse vie, dobbiamo uscire e girare, *drehen*³³. La zona oscura, lo spazio nocivo lo sperimentiamo sempre di nuovo nei momenti in cui veniamo coinvolti dalle tracce in cui la natura ci parla delle sue possibilità. E su questo coinvolgimento (*Betroffenheit*), in *Experimentum mundi* fa un esplicito riferimento a Kant della *Critica del giudizio*. Questo non significa però abbandonarsi ad estetismi, a quelle forme decadenti che Bloch individua nei progetti estetici della borghesia decadente. Se seguire le analogie apre sentieri e vie nuove, non bisogna dimenticare i simboli dell'Approdo, dell'armonia di tutti e di tutto, che sono delle stelle utopiche che, benché abbiano cessato di vivere da tanto tempo, continuano ad illuminare.

Possiamo anche proseguire il cammino di Bloch cercando di portare a parola il *logos* della Materia, che è anche in noi. Parlare significa tendere all'universale: dalla nostra singolarità dobbiamo tendere al *Makanthropos*, all'essenza dell'uomo che non-è-ancora. Bisogna fare questo con attenzione perché il linguaggio e la grammatica possono, con le loro generalizzazioni, diventare forme di potere, che non riescono a lasciare libere le singolarità dell'uomo come della natura di esprimersi. La verità non è ancora stata raggiunta, e non può essere raggiunta se anche solo una singolarità non sarà riconosciuta: ogni singolo deve avere la dignità e il diritto di parlare, e portare così un pezzo di verità. Per questo i concetti saranno solo provvisori. Il linguaggio, come anche il nostro corpo, la nostra laringe sono ancora in formazione. Quando nasciamo siamo incompleti. È questa sicuramente l'indicazione di Bloch per lo studio e la ricerca della filosofia.

È evidente che sia di estrema importanza per noi studiosi, sviluppare la laringe per sperimentare ogni volta il linguaggio affinché il *logos* della materia venga a parola. Ma credo che Bloch indichi anche un'altra via, che non può essere un lavoro accademico, ma un destare negli altri il raccoglimento a cui tutti gli uomini possono accedere.

Mi piace di più pensare all'ascolto delle cifre della natura, quando, secondo l'indicazione di Bloch in *Geist der Utopie*, si ascolta la musica a occhi chiusi. Nel suo primo libro Bloch pensa che ormai va abbandonato quel primato della vista che si è instaurato nel 1600. L'udito e il suono dovrebbero prendere la scena del nuovo secolo. Proprio nella pagina iniziale della sua filosofia della musica scrive: chiudiamo gli occhi nell'ascolto,

31 E. Bloch, *Geografica*, Marinetti, Genova 1992, pp. 7-8.

32 Id., *Tacce*, cit., p. 182.

33 Cfr. Id., *Il ruotare [Drehen] e lo spazio nocivo*, in *Experimentum mundi*, cit., pp. 47 e ss. Già aveva individuato la necessità della *Drehung*, che apre poi alla riflessione nella prima edizione di *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 371.

e lì a occhi chiusi, non ascoltiamo solo la musica, ma entriamo in contatto con la vita nella sua oscurità. Non è un caso che, subito dopo l'invito a chiudere gli occhi e ascoltare musica, Bloch scriva:

Noi camminiamo nella foresta e sentiamo: noi siamo o, potremmo essere, ciò che la foresta sogna. Piccoli, simili all'anima ed invisibili a noi stessi, camminiamo tra le colonne dei suoi tronchi, siamo come il suo suono [...]. Ma da noi divampa il suono come una fiamma, il suono *ascoltato* sogna³⁴.

È qui che accade il decentramento dell'umano, e la sensazione del nostro chiasma di corpo (materia) e pensiero. Solo nella musica si può vivere (non esperire) l'unione tra noi e la natura, la mistica estasi dell'unione, nel nostro corpo che ha chiuso gli occhi. Anche se poi dobbiamo uscire da questo spazio nocivo.

È questo il raccoglimento cui era avvezzo Bloch. In *Tracce* riprende il filo della propria vita, mette in discussione se stesso. Ma non è questa una forma di meditazione?

2. La meditazione in occidente

In questo orizzonte filosofico occidentale ho pensato la meditazione. Heidegger scrive che siamo tutti filosofi, perché la filosofia è connessa con l'essere umano. Pensare è il dialogo sulle cose estreme. E aggiunge che certi uomini hanno però la missione di essere per gli altri l'opportunità che li desta al pensiero³⁵. Allora credo che chi ha scelto la filosofia come professione, debba anche assumersi il compito di rendere desto al pensiero chi nella vita è occupato in e da altro. Destare significa riaccendere tonalità emotive, che le circostanze del nostro vivere hanno messo a tacere, hanno addormentato. La tecnica ha destato il nostro bisogno di possesso, del controllo su di sé, sugli altri e sulle cose, il nostro bisogno di oggetti, il nostro bisogno di affermazione individuale, e ha addormentato altri bisogni che sono pur del nostro essere uomini e donne, come per esempio l'empatia, la generosità, il bisogno di essere in buone relazioni con gli altri, anche il bisogno di sognare, di guardare al futuro non come una distopia.

Le persone, anche se assopite in questa società del consumo, mostrano disagio. Si sente il bisogno di staccare la spina da una eccessiva corsa fatta di lavoro e di impegni. Per questo si sono diffuse le pratiche della mindfulness, pratiche di rilassamento, dove le persone si abituano a chiudere gli occhi, staccare con il mondo, con un unico scopo di reggere il ritmo che ci impone questo tipo di società. Alcuni sentono il bisogno di qualcosa di più. Si sceglie così lo yoga sia nella forma di semplice pratica per riconnettere il corpo e le emozioni, sia nella forma di una meditazione più spirituale, che mira a trasformarsi in un esercizio di contemplazione. Si sceglie la meditazione buddista, che per certi versi ha una spiritualità più vicina alla filosofia occidentale odierna, perché non

34 E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 53.

35 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit, p. 21.

ha dèi da contemplare³⁶.

Genuino è in ogni modo il tentativo di riconnettere la mente e il volere con il corpo. Importanti sono le contaminazioni. Ma la caratteristica critica del pensiero occidentale non va dimenticata. Guru, santoni, illuminati sono modalità che non possono coincidere con il percorso occidentale, e con la diffidenza, ereditata dall'illuminismo, verso chi offre visioni totalitarie con cui nasconde il suo interesse alla sopraffazione. L'infatuazione e il carisma poco si conciliano con la nostra tradizione³⁷. E in ogni modo il nostro staccare dal mondo quotidiano non deve farci dimenticare che siamo su un treno che viaggia autonomamente a velocità supersonica, e che il nostro disagio è anche questo. Solo la filosofia occidentale, e le pratiche che possono scaturire dalla nostra tradizione, possono aprire nuovi sentieri di pensiero e di vita, nuove relazioni etiche.

A questo punto mi preme ricordare l'interesse di Bloch per il pensiero orientale. Non sempre sappiamo da dove derivino le sue conoscenze delle pratiche e delle filosofie orientali, ma trovo significative queste sue osservazioni, che permettono di comprendere la differenza tra una meditazione orientale e quella occidentale. Mette in evidenza sia nel buddismo che nello yoga il fatto che predomina una tecnica della volontà per obliare tutti i desideri, che chiama una sorta di magia:

Ebraismo, cristianesimo, Islam, per lo meno nelle loro espressioni ortodosse, sono ostili alla magia, non tollerano sciamani e neppure yogi. [...] Lo sprofondare in sé mirava solo a conquistare il cielo, non a dominare la materia e solo in situazioni rare e di disintegrazione la coscienza europea è giunta alle soglie di quello stato di coscienza che per lo yogi costituisce la condizione normale. Così l'unica tecnica soggettiva, paragonabile per importanza a quelle indiane, nelle regioni occidentali si riferiva alla produzione di brevi estasi. E durante l'estasi essa mirava a sorvolare il mondo e non a dominarlo³⁸.

Pierre Hadot, nel secolo passato, ha indicato una via che riporta in auge la filosofia greca dello stoicismo. Ha portato nuova luce sui loro esercizi spirituali, indica la meditazione, *μελετάω*, come quell'esercizio spirituale per ordinare il proprio discorso interiore³⁹. Sicuramente lo studioso francese, specialista di filosofia greca, recupera gli esercizi antichi, ma sicuramente nei suoi testi c'è una contaminazione con i testi di Ago-

36 «La dottrina buddista quella autentica, quindi non quella mal compresa, all'europea, può essere descritta giustamente come un ateismo sublime» (E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 317).

37 Partendo dalla considerazione che filosofia sia un dialogo sulle cose estreme che riguardano tutti, Heidegger esamina il potere sulle masse che può esercitare la filosofia: persuasione (retorica), fino all'autorità. La filosofia diffonde un senso di autorevolezza che dipende dal suo linguaggio non comprensibile da tutti: «Teniamo soltanto discorsi alle masse oppure, a un esame più attento, attuiamo nei loro confronti un'opera di persuasione, che si basa su un'autorità che non abbiamo affatto [...]. Questa dubbia autorità opera a nostro favore soltanto finché non veniamo compresi: se invece veniamo compresi, allora appare chiaro se filosofiamo oppure no. Se non filosofiamo, questa autorità crolla da sé. Ma se filosofiamo, non è mai esistita. Allora soltanto diviene evidente che il filosofare è in senso radicale proprio di ogni uomo, e solo certi uomini possono o devono avere il destino particolare di essere per gli altri l'occasione che li desta alla filosofia» (*ibidem*).

38 E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., pp. 782 e s.

39 P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel Editions, Paris 2002, pp. 30-31.

stino e di Cartesio. E così afferma che già nell'antica Grecia c'era questa distinzione fra corpo e mente che ha reso gli esercizi spirituali dei Greci (ma penso che si riferisca principalmente agli stoici) diversi da quelli della meditazione buddista⁴⁰. Credo che sia estremamente difficile capire, soprattutto nello stoicismo antico, se fosse presente questo preminente stacco del pensiero dal corpo. *Forse non riusciamo a leggere gli esercizi degli antichi fuori dai nostri occhi di moderni*. Allora penso agli esercizi degli orfici, così osannati da Nietzsche per recuperare il legame con il corpo. Penso anche agli scritti socratici di Platone, che indicano lo stacco dal corpo e tuttavia riportano il discorso di Diotima che parte dai bei corpi. Forse anche gli esercizi successivi dei greci e degli stoici romani non avevano questo distacco dal corpo, erano un dialogo che investiva tutto l'uomo, dove gli umori, potevano diventare pensieri distorti, si trasformavano così in passioni, ovvero in un modo errato di collegare i pensieri. Per questo consideravano le passioni un degenerato *Logos*. Ricordiamo che *Logos* nell'antica Grecia non aveva il significato che ha per noi la ragione, era il discorso del cosmo per gli stoici. È Kant che ci illumina in questo problema: le emozioni non le controlliamo, sono qualcosa che passa, scrive nell'*Antropologia pragmatica*. Attacca poi le passioni, perché in esse subentra la ragione e la riflessione che le fissa: le emozioni, transitorie e non in nostro controllo, sono infatti rafforzate con idee⁴¹, prodotte dalla ragione. Kant della prassi, mostra solo i pericoli degli ideali nell'agire, ma in piena modernità non ascolta le emozioni, gli umori del corpo e del mondo in cui viviamo, che non sono in nostro controllo.

Quando penso allo stoicismo, mi torna in mente la frase di Epitteto⁴² che ho fatto mia nel diffondere la filosofia e che mi rimandava al ruminare di Nietzsche: le questioni filosofiche vanno digerite e diventare agire. Insegnando, con la lettura dei testi, i bei pensieri della filosofia occidentale, mi sono resa conto che è questa ruminazione che manca: il pensiero rimane un rimuginare solo mentale, non diventa ossa, carne. In occidente lo stacco tra corpo e mente impedisce che il pensiero crei un cortocircuito tra mente, psiche e corpo e diventi così agire. I pensieri rimangono idee e ideali.

La cartina di tornasole del fatto che la separazione della mente dal corpo nello stoicismo non abbia niente a che vedere con quello che viviamo noi, sta nel fatto che non ha reso il corpo oggetto per le manipolazioni e per le osservazioni di una mente autonoma, come è accaduto dopo Cartesio, che tuttavia, essendo proprio al bivio della modernità⁴³,

40 Ivi, p. 271.

41 Cfr. I. Kant, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 156 e 160.

42 Cfr. Epitteto, *Manuale di Epitteto*, Einaudi, Torino 2006, p. 205.

43 Cartesio è al bivio della modernità, e per questo è stato l'ultimo a meditare. Ricordiamo che "cogito ergo sum" era già stato pensato da Agostino, e a La Flèche era in uso meditare la mattina in comune e Cartesio era solito farlo da solo perché era esonerato dallo scendere la mattina presto per la sua fragilità polmonare. Nel contesto delle sue meditazioni accade la famosa notte in Germania: i sogni sono il frutto della meditazione, su cui tornerà sempre come racconta la sua vita nel *Discorso del metodo*, ma soprattutto come emerge dalle *Cogitationes privatae* (in AT, vol. X, p. 215; cfr. tr. it. a cura di G. Belgioioso, *Pensieri privati*, in Descartes, *Opere postume 1650-2009*, Bompiani, Milano 2009, pp. 1062 e s.). Le *Meditationes de prima philosophia* sono già la riflessione di quanto è stato conservato nella memoria. Cfr. anche P. Cipolletta, *I sogni e le pratiche di meditazione*, in Ead., *Emozioni e pratiche filosofiche*. Elisabetta del Palatinato "consulta" Cartesio, Mimesis, Milano 2011, pp. 49-56.

nei suoi scritti e nelle sue lettere lascia vibrare l'intensità della sua corporeità e delle sue tonalità emotive.

La meditazione orientale parte da esercizi fisici, ma non significa che senza posture del corpo, non si possa sentire il corpo. E Bloch ci ha indicato come si possa ascoltare il proprio essere natura, quando si ascolta a occhi chiusi, quando la mente cessa di essere predominante e abbassa le sue pretese. Allora ci accorgiamo che le emozioni non ci appartengono, sono tra noi e le cose, tra noi e gli altri, tra noi e il nostro corpo. In questa maniera usciamo dall'egoità, predominante nel nostro mondo.

Nella meditazione la voce del facilitatore è come una musica che viene dalle viscere e parla alle viscere: si segue il filo di un'emozione e dell'*habitus* che abbiamo acquisito nella nostra vita. Si ascoltano così le proprie emozioni, senza quella censura con cui il cristianesimo in occidente ha creduto di soffocare, con una volontà estranea alle emozioni, alcuni moti dell'anima, ritenuti forse pericolosi per la convivenza con gli altri. Sono pochi minuti, perché poi bisogna uscire dallo spazio nocivo e si incontrano gli altri e ognuno racconta. In questo ascolto vengono meno quelle discussioni esorbitanti su come agire, discussioni che investono solo la mente, e dopo le quali tutto rimane come prima, e ci si comporta in maniera diversa da come si affermava nelle discussioni.

Il facilitatore non ha verità, e neanche una teoria, ma cerca la verità. Per questo qualsiasi emozione e qualsiasi modo si viva un'emozione viene accettato. Entrano nella meditazione sia le emozioni accettate socialmente come la compassione, l'empatia, trovano in questo esercizio il loro spazio, ma anche emozioni come la rabbia, l'invidia. Non ci sono emozioni che ci rendano colpevoli: anche l'invidia⁴⁴ è una emozione come le altre. Invidiando gli altri capiamo che non siamo tutto, altri possono avere quello che noi desideriamo, o sono come noi vorremmo essere. L'invidia può illustrarci quello che possiamo anche diventare oppure fare, ma ci permette anche di comprendere quello che non potremmo mai essere: è il segnale del nostro limite. Tutte le vie delle emozioni portano al nostro limite e aprono la possibilità del vertiginoso. Si arriva così alle questioni filosofiche, ma non con la mente, ma con la nostra esistenza, con tutte le nostre emozioni, con tutta la nostra biografia emotiva. Il vertiginoso è il vuoto, è la mancanza di controllo. Si medita il tempo, la tristezza e la malinconia, per poi tornare al quotidiano e al senso della propria vita. Il facilitatore può aiutare a mettere in campo tutte le passioni e il gioco delle passioni. In questo gioco ognuno scopre i propri limiti e trova, in senso aristotelico, la giusta misura per le proprie emozioni per vivere con saggezza. Ogni emozione può portare alle domande filosofiche fondamentali. E le passioni "filosofiche" decantano gli eccessi delle altre passioni.

Non sempre il facilitatore conduce tutti al vuoto, in cui le emozioni si decantano per approdare a quel domandare che non ha una risposta. Molte volte gli ospiti si fermano prima: la paura del vuoto. Molti non riescono ad abbandonarsi all'emozione e controllano intellettualmente: classificano, generalizzano, riflettono sull'emozione, non si abbandonano alle emozioni. Destare non significa guidare, educare, controllare, ma soltanto

44 A riguardo si veda S. Petrosino, *Visione e desiderio. Sull'essenza dell'invidia*, Jaca Book, Milano 2010.

gettare semi, che forse matureranno quando ci saranno tempi maturi per i nostri ospiti. Noi facilitatori possiamo solo ascoltare e attendere. Molti nostri ospiti e facilitatori credono che occorra fare queste meditazioni una volta per tutte: eppure, vanno fatte sempre di nuovo, perché non possiamo ingabbiare le emozioni, ma le dobbiamo lasciare libere e predisporci sempre al loro ascolto. Penso che se si dimentica di fare costantemente meditazione, si ritorna indietro: si è aperto un varco che poi viene richiuso e si ritorna nelle vecchie abitudini.

Non possediamo la verità, e nell'ascolto dell'ospite cerchiamo insieme la verità, anzi ci lasciamo mettere in discussione dai nostri ospiti. Il nostro ospite deve recepire questa nostra disponibilità emotiva. Nel confronto meditativo con altri non rischiamo di sentirci possessori di verità e proviamo sempre il vuoto di certezze, di appigli. Un buon facilitatore, un buon consulente filosofico, deve saper stare nel vuoto: il pensiero occidentale, nelle sue espressioni critiche e decostruttive, ha preparato la mente al vuoto, le pratiche filosofiche devono preparare tutte le nostre tonalità emotive al vuoto.

Apparentemente sembra che queste indicazioni possano solo permettere di vivere meglio in un mondo come il nostro dove tutto è liquido, è come un mare in tempesta, per cui con la filosofia si può rimanere su una tavola da surf e non perdere il controllo anche con altezze spropositate delle onde. Ma non è questo il destare delle pratiche filosofiche: è comprendere anche che non sempre si rimane a galla, ma che il vertiginoso è anche ascolto. Il persistere è un sé mobile, forse fragile, non perché non possiamo controllare tutto, ma perché non è ancora detta l'ultima parola, neanche quella che ci indica che tutto è liquido. Siamo un esperimento, e il persistere di alcune emozioni non indica che permangono sempre uguali, ma possono essere fenomenologicamente diverse, per questo dobbiamo sempre stare in ascolto.

Trovo essenziali le indicazioni di Bloch nel racconto "In margine: locanda dei folli" di *Tracce*⁴⁵. Molti di quelli che la psicologia considera malati, sono persone che trovano disagio nella città come essa è, vogliono fare un giro e cercano una locanda di cui hanno sentito parlare, vagano per la foresta, sentono i richiami della foresta e per questo si perdono. Chi li vuole curare li vorrebbe riportare a questa città come essa è ora (e in alcuni casi occorre anche questo lavoro). Bloch indica invece un sentiero al lato della foresta. Qualche volta si può anche mettere un piede nella foresta, ma si deve guardare il sentiero del futuro che porta alla luce dove nella comunità di tutti si può mangiare anche il nutrimento per la nostra anima. Nell'oscurità dello spazio nocivo si può forse destare il suono di un organo morale, che non trova una grossa espressione in questo mondo così com'è. Come nel bruco ci sono già tutti gli organi che userà quando sarà farfalla, anche l'uomo – secondo Kant e secondo Bloch che cita il passo di Kant – quando nasce ha un sentimento etico che in questo mondo così come è non trova una destinazione sufficiente⁴⁶.

Ma nello spazio nocivo, come lo chiama Bloch, non si può rimanere; bisogna sperimentare l'incontro con gli altri. Dopo i tentativi di ascolto dei suoni interiori, si torna all'incontro di gruppo e si parla. Se siamo facilitatori di filosofia non ci interessa che i

45 E. Bloch, *Tracce*, cit., pp. 144 e s.

46 Ivi, p. 138. Cfr. anche I. Kant, *Lezioni di psicologia*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 135.

nostri ospiti raggiungano il sé, ovvero che usino l'altro per trovare il proprio sé. E anche noi, come facilitatori, non dobbiamo rafforzare il nostro sé in questi incontri. Perché *qualsiasi sé è sempre provvisorio*, dove non c'è una comunità di tutti gli uomini. Dobbiamo uscire dalla modalità moderna di relazionarci agli altri che segue la dialettica hegeliana del riconoscimento. Occorre allontanarsi dalla dialettica servo-padrone⁴⁷, che è sempre di un individuo verso l'altro. Questa è la caratteristica delle relazioni nel nostro mondo dell'iper-modernità. Il vero riconoscimento etico non sono gli onori, come osserva bene Aristotele, ma il riconoscimento degli altri che ci testimoniano il nostro contributo al bene degli altri. Forse ascoltando quella natura-materia che noi siamo, potremmo far parlare in noi un suono altro, potremmo ascoltare l'organo morale che sembra non adatto in questo mondo della sopraffazione dell'uno su altri.

Ricordo qui l'adagio blochiano che ci segue come un mantra: "Sono, ma non mi ho per questo noi diventeremo".

47 Hegel è anche nella piena modernità. La sua *Fenomenologia dello spirito* inizia con la coscienza che osserva il suo oggetto, e solo dopo scopre le emozioni, e quando si scopre come coscienza che cerca il riconoscimento l'altro è prima di tutto oggetto, per questo è uno schiavo quello che lo riconosce.

MARIANNINA FAILLA*

LA RECONNAISSANCE DU CORPS VIVANT ET DU CORPS D'AUTRUI

Abstract

The issue will discuss the theme of acknowledgement on the basis of the Husserlian *Leiblichkeit*, this analysis draws on the category of relationality, both intra-bodily ('to acknowledge one's own psycho-corporal unity') and inter-bodily (to acknowledge the 'other'). The paper then focuses on the centrality of the environment, representing the milieu in which the experience of acknowledgement between bodies takes place. Acknowledgement involves two moments: the experience of disposing of one's acts and psycho-corporal states (time and its phenomenological constitution), and the experience of the relationship between two bodies, through the coordinates of spatial orientation in the environment (the movement of living or experienced bodies in space). The word 'environment' thus becomes synonymous with spatio-temporal relations which, as we shall see, form the basis of a twofold process of acknowledgement.

Keywords: Acknowledgement, Environment, Husserl, *Leiblichkeit*, Space, Time

1. *Temps et reconnaissance intra-corporelle*

Pour parler du temps, je voudrais commencer par mentionner rapidement la centralité du verbe *vorfinden* (retrouver, trouver devant soi), qui indique le fait que le moi naturel husserlien trouve toujours les actes de sa vie psycho-corporelle comme déjà donnés. *Vorfinden* signifie que le moi *possède* ses propres actes et contenus d'expérience sans toutefois pouvoir *disposer* de lui-même (*walten*). Le moi naturel est *extra-fléchi* dans ses actes et les contenus d'actes correspondants, mais il ne se possède pas lui-même en tant que sujet de ces actes. La corporéité vivante trouve ses contenus psycho-corporels et les actes énonciatifs correspondants comme déjà donnés en elle-même, mais elle ne peut pas se trouver (*vorfinden*) comme quelque chose de comparable à ce qu'elle possède. Selon une expression kantienne, on pourrait dire que le moi naturel est *zerstreut*, dispersé dans ses propres actes et qu'il ne dispose pas de lui-même. Il est dans une condition d'éloignement de lui-même (*Entfremdung*)¹, il ne peut pas se reconnaître comme l'unité de ses propres actes. Dans l'attitude naturelle, le moi n'est pas un trait de caractère de la personne, mais plutôt il a ce trait : il a un trait

* Università degli Studi Roma Tre – mariannina.failla@uniroma3.it.

1 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, Hua XIII, Martinus Nijhoff, The Hague 1973, Nr. 16 del 1920, p. 443; Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, hrsg. von I. Kern, 1973, Hua XIV, pp. 75 et suivantes. Id., *Bleistiftmanuskript*, 1912, Ms. F III 1, 5-37 (*zu Ideen II*), et A. Pugliese, *Io puro, io reale e storicità immanente del soggetto. A partire dal Bleistiftmskript (1912) di Husserl*, in «B@belonline», 6 n.s., 2020, pp. 55-66. Cfr. T. Sakakibara, *Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl*, in «Husserl Studies», 14,1, 1997, pp. 21-39.

II tema di B@bel

de caractère bon, nostalgique, triste, gai, compréhensif, mais il n'est pas assimilable à tous ses traits de caractère.

Comment réaliser l'unité intra-corporelle, c'est-à-dire l'expérience inter-corporelle du moi, si le moi naturel est dispersé dans ses propres actes ? Comment le moi peut-il se reconnaître et s'appeler « je » s'il n'est que possesseur d'actes et ne dispose pas de lui-même ?

La réponse de Husserl dans les *Vorlesungen „Grundprobleme der Phänomenologie“ Wintersemester 1910/11* fait immédiatement intervenir le rôle du temps.

Le moi naturel se trouve lui-même et ses dispositions comme étant déjà donnés dans le temps, et ne se connaît donc pas uniquement dans son état présent d'existence, c'est-à-dire comme celui qui 'a' des expériences psycho-corporelles. La corporéité vivante, le moi psycho-organique, a également des souvenirs et dans le mémoire, il se retrouve comme 'le même', comme quelqu'un qui vient de vivre ou qui a vécu, à un moment antérieur, telle ou telle expérience².

Le souvenir, la dimension du passé, semble être le premier vecteur d'identité pour le moi corporel vivant (psycho-corporel) : chaque avoir et chaque avoir eu possèdent leur propre position temporelle (c'est-à-dire le passé immédiat, le passé, et les traces du passé dans lequel le moi s'enfonce par le souvenir ou avec lequel il se lie dans le présent par la remémoration) ; le moi lui-même est un moi toujours identique dans le temps et possède une certaine position temporelle. Le moi naturel, immergé dans son environnement, se retrouve lui-même, ses actes et ses dispositions dans le temps, dans leur avoir déjà été, ou dans l'attente de leur accomplissement futur. Cette modalité temporelle avec sa fonction unitaire sera développée par Husserl lors de l'analyse des modalités associatives du moi-corporel (*das Leibliche*), comme en témoignent ses *Analysen zur passiven Synthesis aus Vorlesung und Forschungsmanuskripten*, 1918-1926.

En affirmant que le moi-corporel acquiert une première forme de relation identitaire avec lui-même par le temps, Husserl exprime également l'idée que l'identité psycho-corporelle naît à la fois 'dans' et 'à partir' du flux temporel, non seulement parce que le moi perçoit sa similitude 'dans' le temps, mais surtout parce que c'est toujours 'à partir' d'un moment temporel, c'est-à-dire 'depuis' une position temporelle, qu'il reconstruit son identité. Le moi corporel possède un mode dynamique d'organisation identitaire de ses actes. Husserl dit – il convient de le répéter : « le moi est un moi identique dans le temps [et ajoute] [...] le moi a une position temporelle [ma traduction] »³.

Si la dimension temporelle du moi corporel rend possible une première forme de reconnaissance identitaire, qui est cependant toujours différente selon les différentes positions temporelles des vécus – autrement dit, si le temps permet une reconnaissance psycho-corporelle qui se réfère à une identité prospective, dynamique, stratifiée, différenciée, à une identité comprise comme un pont entre identité et différence – je demande alors : de quelle manière Husserl constitue-t-il phénoménologiquement une pareille identité psycho-corporelle ?

2 E. Husserl, *Hua* XIII, p. 113.

3 Ivi, p. 113.

La constitution phénoménologique originaire de cette dynamique de reconnaissance du moi naturel se trouve, je crois, dans les tardifs *Manuscripts du groupe C*, dans lesquels Husserl réfléchit à l'origine du temps (le temps comme *Urphänomen*) et examine la structure du présent vivant (*lebendige Gegenwart*) ou présent coulant. Le présent vivant se caractérise par une dynamique continue d'unité et de différence, à la suite de laquelle le moi se constitue temporellement par sa différenciation permanente à l'intérieur de lui-même et par le fait de se retrouver constamment identique à lui-même. La reconnaissance de soi est donc fondée sur une polarité dialectique d'identité et de différence, selon laquelle, sans le mouvement continu de proximité et de distance par rapport à soi, par rapport à sa propre similitude, il ne pourrait y avoir de geste de réflexion sur soi-même, ni de reconnaissance de soi. Dans les *Manuscripts C*, l'inséparabilité de la 'différence' et de la 'coappartenance' temporelles semble s'annoncer dans l'analyse du présent vivant perceptif, celui qui est lié à la relation mondaine du moi⁴. Dans ce contexte, l'alternance dialectique de l'appartenance et de la différence est exprimée par l'adverbe '*Zugleich*', 'en même temps', et à la relation entre le 'maintenant' concret et le 'présent actuel'.

La locution *Zugleich* a, selon Husserl, une ambivalence productive puisqu'elle contient à la fois les différences temporelles du maintenant, du déjà été et du futur imminent, et pourtant elle est aussi leur unité fluide, « caractérisée comme le présent phénoménal concret [ma traduction] »⁵. Même s'il est possible d'extraire du présent concret, du maintenant de la perception immédiate, un noyau qui représente le présent pur et ne se réfère pas au déjà été ou au futur naissant, le présent, en vérité, ne peut jamais s'abstraire du flux temporel. On peut dire ceci : la dynamique temporelle est telle que l'essence formelle du présent n'est possible que dans l'entrelacement du maintenant, d'une part, avec le futur, les attentes et les pré-délimitations perceptives et, d'autre part, avec le déjà-été et ses différentes modalités : remémorations, enfoncement dans les souvenirs, actualisation du passé, etc. C'est précisément cette dynamique temporelle qui peut devenir la structure constitutive de l'identité du moi psycho-corporel : au moment où le moi est en lui-même, dans le maintenant, il est aussi en dehors de lui-même, par exemple à travers le souvenir, déjà éloigné et différencié de lui-même par d'autres positions temporelles fournies par ses vécus. Renvoyé à sa propre unité, le moi est toujours en même temps (c'est là que réside l'importance du *zugleich*) renvoyé à sa position temporelle nouvelle ou différente, correspondant à son fonctionnement temporel et intentionnel différent. C'est précisément dans la *dislocation* de l'unité temporelle du moi, dans son être à lui-même et en même temps (*zugleich*) hors de lui-même (hors de l'identité avec lui-même), c'est-à-dire dans son fonctionnement différent et ses différences temporelles correspondantes, que se révèle pour le moi la manière d'« être dans un temps » et d'« avoir du temps », d'avoir le

4 Cfr. K. Held, *Die lebendige Gegenwart. Die Frage der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Martinus Nijhoff, den Haag 1966, pp. 29-57. Pour la reconnaissance intersubjective et la temporalité chez Husserl, cfr. L.M. Rodemeyer, *Intersubjective temporality: It's About Time*, Dordrecht, The Netherlands, Springer 2006.

5 E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Hrsg. von D. Lohmar aufgrund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Leuven) unter Leitung von Rudolf Bernt, Ullrich Melle und Karl Schuhmann, *Hua VIII*, Springer, Dordrecht 2006, C3 Text n. 8, p. 27.

temps pour sa reconnaissance ouverte et dynamique. Le moi, en étant immédiatement présent à lui-même, est toujours aussi dans son avoir été – avec ses diverses modalités (se souvenir, se re-présenter, s'enfoncer) – et dans l'attente de l'avenir. Il y a toujours une distance dans le moi, mais cette distance est toujours déjà comblée dans l'identité⁶. Si je suis, et si je peux me reconnaître dans ce que je suis, c'est parce que je ne cesse de me différencier de moi-même, de construire un pont entre le 'je' de mon présent, le 'je' de mon passé et celui de mon futur possible.

Pour le moi psycho-corporel le fait de se reconnaître, c'est-à-dire de disposer de soi, trouve son fondement phénoménologique temporel dans la dynamique continue de la proximité et de la distance vis-à-vis de soi, de l'appartenance et de la différence ou de l'éloignement [*Entfremdung*].

Si la reconnaissance intracorporelle est définie comme une 'relation' dialectique entre l'appartenance et la distance, l'identité et la différence, je voudrais maintenant aborder le rôle joué par l'espace dans la 'relation' intercorporelle entre le moi naturel et l'étranger (l'autre).

Je vais donc examiner la relation spatiale avec tous les aspects qui y sont liés : de l'espace en tant que localisation de la psyché jusqu'aux mouvements dans l'espace sur lesquels la reconnaissance de l'autre se fonde, ce que Husserl appelle l'expérience entropathique, ou empathique, de l'autre dans l'environnement⁷.

2. *L'espace : locus de la psyché*

Tout d'abord, l'espace psycho-corporel doit être compris comme la localisation du psychisme : les sentiments de joie, de douleur, de plaisir, de peine sont situés, par exemple, dans le cœur, mais pas de la même manière que le sang ; ou encore, les sensations tactiles sont localisées dans la peau, mais pas en tant que ses parties organiques⁸. Pour Husserl, la psyché se prolonge dans le corps, mais dans le sens où nous trouvons la psyché là où le corps 'sent' et perçoit la douleur, le plaisir, la joie. Autrement dit, Husserl veut combattre le physicalisme du psychisme et du désir, non pas en faisant l'hypothèse d'une âme séparée du corps, donc d'un psychisme sans corps, mais en concevant un psychisme qui, par sa dynamique, anime le corps et ses organes : l'amour anime le cœur, la douleur et/ou le plaisir animent la peau : animer (*beseelen*) est le verbe que Husserl utilise lorsqu'il parle d'intentions signifiantes dirigées vers des matières perceptives,

6 G. Brand, *Welt, Ich und Zeit*, Nijhoff, Den Haag 1955, p. 131-134. D. Lohmar, I. Yamaguchi, (eds.), *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Springer, Dordrecht 2010.

7 T. Fuchs, *Ecology of the Brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*, Oxford University Press, Oxford 2017. Thomas Fuchs envisage la relation avec l'environnement comme la base de la formation du soi corporel (*leiblich*) et de la vie cérébrale.

8 Th. Vongher, *Husserls Phänomenologie der Wahrnehmung. – Vom Tasten und Hauterleben*, in «Paradigma, Rivista di critica filosofica», 3, 2014, pp. 14-29. M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil 2000.

hylétiques) ⁹. La psyché est donc fusionnée avec le corps et cette connexion génère un « tout psychique » ¹⁰. Le lien psyché-corps n'est fondé que sur des liens fonctionnels. Le corps, écrit Husserl dans *Hua XV*, est l'« expression/Ausdruck » du psychique, et non un simple objet physique ou un simple « organe de perceptions normales ou anormales [ma traduction] » ¹¹.

L'aversion de Husserl pour la physique de la psyché est particulièrement bien exprimée dans sa réflexion sur la pulsion (*Trieb*). En suivant certains passages des *Grenzprobleme der Phänomenologie* (*Hua XLII*), on pourrait supposer que Husserl attribue une nature oxymorique à la pulsion puisque, contrairement à Freud, il la considère comme une « représentation non-représentative » ¹² : incapable d'offrir un objet intentionnel déterminé, elle apparaîtrait plutôt comme un état pré-intentionnel. Le *Trieb* est une intention vide et exprime un désir (*Begierde*) encore totalement indifférencié. Néanmoins, si la pulsion se cristallisait dans son indétermination somatique, elle finirait pour être assimilée à une matière sombre et inerte, dépourvue d'action et de dispositionnalité et par conséquent dénuée de toute relation avec la corporéité vivante, entraînant ainsi le risque de tomber dans une vision physicaliste du désir.

C'est précisément pour éviter cela que Husserl, en parlant de la primordialité de la pulsion, lui attribue une force motivante et une direction : comme toute vie affective, elle tend vers la satisfaction, vers la réalisation. Et c'est par l'*Erfüllung* ou la *Befriedigung* que la corporéité vivante et désirante commence à structurer son orientation dans le monde ambiant. Les désirs et les pulsions corporelles sont donc en relation fonctionnelle et dynamique avec les activités psycho-somatiques. L'indétermination initiale des pulsions, leur vide d'objet, ne coïncide pas avec leur non-être ou leur néant. Le vide de la pulsion exprime au contraire les pulsions de la corporéité qui, en quête de satisfaction, de 'comblement' et de réalisation, ne peuvent que se connecter aux habitudes et à la praxis cognitive, comportementale et culturelle de l'ego psycho-corporel. Le vide de l'objet pulsionnel est une indétermination qui prédéfinit, ou plutôt oriente, l'exploration du monde ambiant. Le caractère anticipateur et pré-figuratif de l'indétermination pulsionnelle présente pourtant une spécificité propre qui, d'une certaine manière, fait de la pulsion elle-même le ressort primordial et indispensable des complexes dynamiques per-

9 E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* 1, tr. de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard 1985 § 85; éd. or., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, *Hua III*, Nijhoff, Den Haag 1950, § 85.

10 Id., *Idées directrices pour une phénoménologie* II, tr. de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard 1985, § 46; éd. or., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, II, *Hua IV*, M. Nijhoff, Den Haag 1952, § 46.

11 Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil: 1929-1935, *Hua XV*, M. Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 69-70.

12 Id., *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik* (Texte aus dem Nachlass 1908-1937), *Hua XLII*, Springer, Dordrecht, Heidelberg, New York, London 2014, p. 84 : « Das schließt nicht aus, dass wir sagen, die handelnde Instinktintention (die der Triebhandlung) sei fundiert in einer vorstellenden Intention, aber nicht in einer solchen, die im Voraus Best immtes (sei es auch nur allgemeinen Zügen nach Bestimmtes), im Voraus Bekanntes meint, sondern in dieser Hinsicht völlig unbestimmt ist, vielmehr Bestimmtheit erst durch die Erfüllung sich zueignet ».

ceptives et d'exploration de la corporéité vivante. La pulsion tend vers la détermination de l'objet de manière vague, son objet est assimilé à 'quelque chose d'acquis' (*Erwerb*) de manière très générique et indéterminée. Dans *Hua XV*, Husserl affirme que la pulsion opère une acquisition non modalisée de quelque chose de stable¹³; non modalisée signifie que la pulsion offre des horizons intentionnels, c'est-à-dire des préfigurations de mouvements et de comportements corporels, sans pour autant englober des objets spécifiques et distincts donnés sur différentes modalités (par exemple sur les modes de la constatation, de la confirmation ou de la déception, de la négation, de la possibilité, etc.) ou des objets intentionnels donnés sur les modalités temporelles avec toutes leurs variations, ou encore des objets donnés sur les modalités de la valeur, du plaisir et du déplaisir. L'horizon pulsionnel apparaît ouvert et indistinct, et par là même vague, tout en étant porteur d'une force affective particulière, celle d'orienter la vie corporelle et, avec elle, les dynamiques perceptives, pratiques et cognitives vers la satisfaction de ses désirs. La pulsion conduit et procède selon une direction de développement, mais elle le fait sous la forme d'une attente non encore structurée et non modalisée : comme l'horizon extérieur de la perception, la pulsion tend vers le but à la manière d'une attente anticipatrice vide¹⁴. La pulsion prédéfinit la relation primordiale entre la corporéité et le monde environnant.

3. *Espace : reconnaître l'autre*

La relation pulsionnelle à l'environnement est la couche primordiale et générative de la relation Moi-Monde. Husserl associe à cette couche, en tant qu'expérience mondaine structurante, la vision de la corporéité vivante comme point zéro des possibilités infinies d'exploration et de perception dans le monde ambiant. Dans ce contexte, les explorations corporelles sont rendues possibles par référence à un système de relations idéales non seulement temporelles, mais aussi spatiales¹⁵, qui établissent la 'normalité'.

Le terme 'localisation', qui m'a amené à parler de la pulsion, se retrouve également dans les descriptions de l'idéalité spatiale. L'espace, en effet, est à la fois localisé, c'est-à-dire qu'il exprime la position d'un corps par rapport à d'autres corps organiques, et un système relationnel de toutes les positions/localisations spatiales. En tant que système relationnel, c'est un espace objectif infini qui indique un 'ordre idéal', une possibilité infinie pour chaque position locale. L'espace renvoie ainsi aux variations infinies, toujours 'relatives', des positions des corps organiques. Selon cet ordre, chaque corps organique peut changer sa position actuelle avec toutes les autres, mais il ne peut le faire que par un mouvement continu.

De même que la temporalité du moi corporel a été interprétée à la fois comme une forme d'écoulement *t* comme une position temporelle spécifique, de même l'espace du

13 Id., *Hua XV*, p. 148.

14 Id., *De la synthèse passive : logique transcendantale et constitutions originaires*, tr. de l'allemand avec une introd. par Bruce Bégout et Jean Kessler avec la collab. de Natalie Depraz et Marc Richir, Grenoble, J. Millon 1998, p. 31; éd. or. *Analysen zur passiven Synthesis aus Vorlesungs- und Forschungsmuskripten*, 1918-1926, *Hua XI*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, p. 8.

15 M. Summa, *Spatio-temporal intertwining. Husserl's Transcendental Aesthetic*, Cham, Springer 2014.

corps vivant est à la fois une position locale et un système idéal de variations infinies de positions ‘relatives’. Le système objectif de toutes les variations spatiales possibles fournit une norme idéale à chaque expérience spatiale individuelle et à ses variations. Assimiler un tel système relationnel à une possibilité idéale – qui régit toutes les variations possibles des positions – revient, pour Husserl, à établir la ‘normalité’ de toute expérience de changement de position et d’orientation dans l’espace. Ceux qui ne partagent pas un tel système objectif se trouvent dans une situation ‘anormale’, comme les aveugles ou les animaux qui possèdent des modalités d’orientation différentes dans l’espace, ainsi que des schémas corporels différents pour explorer l’environnement. En partageant le système idéal et objectif des relations spatiales, le corps vivant, qui se déplace et fait des expériences perceptives dans son propre environnement, peut en venir à reconnaître, comme analogues aux siennes, les expériences perceptives d’un autre corps vivant. L’expérience ‘normale’ de sa propre localisation dans l’espace est et peut également être vécue comme ‘propre’ par d’autres corps vivants, et chaque moi naturel peut en prendre conscience par analogie¹⁶.

Autrui se présente au moi comme un corps situé dans l’espace-ambiant et, à partir de la reconnaissance d’une expérience corporelle commune dans l’espace, le moi peut supposer une communauté d’actes psychiques. Ce qui prévaut ici, c’est une certaine possibilité idéale qui porte le nom de *normalité*, selon laquelle si deux individus *normaux* échangent leurs emplacements, ou imaginent les échanger, et si leurs corps vivants sont dans un état *normal-idéal*, chacun retrouvera dans sa propre conscience les mêmes manifestations que celles qui ont été précédemment réalisées dans la conscience de l’autre¹⁷. Ce faisant, la ‘localisation’ que je réalise à travers les différents champs sensoriels (tactile, chaleur, froid, odorat, goût, douleur, désir) et les différents domaines sensoriels (sensations de mouvement) est transférée aux corps vivants étrangers avec *la localisation ‘indirecte’* de mes activités spirituelles.

Sur la base de la localisation corporelle de ses propres actes et dynamiques psychiques, le moi naturel peut donc reconnaître les dynamiques psychiques de l’autre comme étant déjà connues (c’est le sens de la ‘localisation indirecte’). La relation analogique s’établit principalement entre deux corps et aboutit à la reconnaissance de l’altérité psychique sur la base d’une activité perceptive, orientée vers ses propres mouvements et ceux d’autrui dans le monde ambiant, c’est-à-dire vers des expériences perceptives spatiales corporelles.

16 E. Husserl, *Aus den Vorlesungen „Grundprobleme der Phänomenologie“ Wintersemester 1910/11*, cit. *Hua* XIII, pp. 117-118 : « Haben ich und ein Anderer „normale“ Augen, so sehen wir dasselbe, wenn dieselben unveränderten Dinge sich uns an derselben objektiven Raumstelle darbieten, die wir nacheinander einnehmen können. Und jeder von uns würde immer dieselben Erscheinungen gehabt haben, wenn er an derselben Stelle wie der Andere gesehen hätte, und weiter, wenn nicht nur alle räumlichen Beziehungen der Augenstellung dieselben wären, sondern auch die Augen und der ganze Leib in gleicher „normaler Verfassung“ wären. Das sind ideale Reden. Aber im allgemeinen nimmt jeder eine ungefähre Korrespondenz seiner Erscheinungen mit denen Anderer an und findet Abweichungen unter dem Titel Krankheit und dergleichen als Ausnahme vor und jedenfalls als Möglichkeit vor ».

17 Ivi, p. 117.

II | *tema di B@bel*

En partageant le système idéal et objectif des relations spatiales, le corps vivant, qui se déplace et a des expériences perceptives dans son propre monde ambiant, peut reconnaître les expériences perceptives d'un autre corps vivant comme analogues aux siennes. L'expérience 'normale' de sa propre localisation dans l'espace est et peut également être vécue comme 'propre' par d'autres corps vivants, et chaque moi naturel peut en prendre conscience par analogie¹⁸.

Autrui se présente au moi comme un corps situé dans l'espace-ambiant et, à partir de la reconnaissance d'une expérience corporelle commune dans l'espace, le moi naturel peut mettre en œuvre la reconnaissance de l'autre comme égal et différent de lui-même. Le moi naturel peut assumer une communauté de fonctions psychiques dans la diversité de leurs directions perceptives-intentionnelles. Ce point commun dans la différence qui, dans la relation de reconnaissance entre son propre corps et le corps étranger, rappelle la structure temporelle de la reconnaissance intra-corporelle, ouvre la possibilité de reconnaître que l'autre perçoit, espère, se souvient, désire non ce que je perçois, j'espère, je me souviens, je désire, mais qu'il le fait avec la même fonctionnalité par laquelle je perçois, je désire, etc.

La rencontre de la vie intérieure de l'autre, médiatisée par la reconnaissance de sa vie organique-corporelle, concernerait donc les fonctions et les modes intentionnels de ses expériences. En utilisant le langage des *Idées II*, également reproposé dans la *V Méditation*, nous pouvons dire que la vie corporelle d'autrui se présente dans l'original à travers sa propre activité perceptive, tandis que la vie psychique de la corporéité étrangère 'se a-présente', c'est-à-dire qu'elle est toujours connue et toujours 'coprésente' dans la perception corporelle de l'autre¹⁹.

Or, affirmer qu'autrui est « empathiquement placé » revient à faire de la reconnaissance de l'autre en soi et de soi en l'autre un véritable moment intersubjectif, et ne signifie pas finalement affirmer, comme le fait Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, que l'expérience de l'autre finit par être *une modification intentionnelle de son propre moi (corps vivant)*. Je pourrais alors en conclure la chose suivante : le modèle dominant dans la reconnaissance d'autrui, c'est-à-dire dans la reconnaissance inter-corporelle, bien que fondée sur la spatialité et ses systèmes idéels, reste celui de la reconnaissance infra-corporelle.

L'expérience d'autrui est au final une modification des états intentionnels qui sont donnés dans le temps, concerne en dernière instance la position temporelle différente des états psycho-corporels du moi naturel. Serions-nous ici retombés dans un cercle qui part de la temporalité au sein de la corporéité vivante et y revient comme la seule véritable dimension constitutive de l'expérience d'autrui ?

Certes, toujours dans les *Idées II* Husserl a également souligné que la rencontre avec autrui, et donc l'intersubjectivité mondaine, est coessentielle à la constitution de sa

18 *Ibidem*.

19 *Id.*, *Idées directrices pour une phénoménologie II*, tr. de l'allemand par Paul Ricœur, cit., § 45; éd. or., *Hua IV*, § 45.

propre ipséité²⁰. Cependant, l'accentuation du rôle de l'intersubjectivité, du problème d'autrui, de l'étranger, pour la reconnaissance de sa propre ipséité, ne résout pas, à mon avis, une polarité circulaire insurmontable : d'une part, la rencontre avec autrui a lieu dans l'intériorité des unités psychophysiques individuelles, elle appartient à leurs modifications noétiques-intentionnelles ; d'autre part, sans l'étranger, le moi ne peut pas se constituer comme une « unité fermée »²¹. Il s'agit là d'une circularité à accepter qui trouve ses éléments primordiaux dans l'expérience temporelle et spatiale du corps vivant dans le monde ambiant²².

20 E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* I1, tr. de l'allemand par Paul Ricœur, cit., § 45; éd. or., *Hua* IV, § 46.

21 La co-appartenance du soi et de l'autre du soi trouve, dans les manuscrits C, un fondement temporel lorsque l'autre est interprété comme une générativité culturelle historique. L'intersubjectivité, dans laquelle le soi peut se reconnaître, devient la succession temporelle des communautés, prend la forme de générations historico-culturelles. Pour l'intersubjectivité temporelle et générationnelle, voir *Hua* Mat. VIII et en particulier les textes n° 1, 6, 7, 11, 48, 78, 79, 82, et *Hua* XV, pp. 350-357 et pp. 574-579. Sur le concept de temporalité comme générativité historico-culturelle, cf. K. Held, *Esperienza temporale generativa*, in «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», 2, 2014, pp. 11-30.

22 Pour une étude sur la signification sociale de l'empathie, cf. J. James, *Empathy, Embodiment, and the Person : Husserlian Investigations of Social Experience and the Self*, Cham, Springer 2022.

SARA BARANZONI*

ON BODIES AND ORGANS: SCALES OF AFFECTABILITY

Abstract

Starting from the Deleuzo-Spinozist question “what can a body do”, this essay traces a theoretical background from which some of the main questions regarding Artificial Intelligence as a possible extension of the human body may be addressed. After considering the capacity of affecting and being affected of any kind of body, such a background is built thanks to Bernard Stiegler’s philosophy of technics and his point of view on technogenesis, anthropogenesis and organogenesis as a threefold movement in the same tendency. Stiegler also shows that humans are characterised by the tendency to store memory in external devices, that he sees as “exosomatic organs”, and it is in this sense that he proposes to study the co-constitutive relationship among organs as a “general (ex)organology”. Relying on this, the last section of the essay presents several speculative questions about Artificial Intelligence and its possible compositions with other bodies and calls for an “exorganological ethics” to study relations between organs and understand how such relations increase or decrease the power of bodies to act.

Keywords: Affects, Ethics, Memory, Organogenesis, Technogenesis

During the last decades, we have witnessed the proliferation of countless variants of the Deleuzo-Spinozist question about «what can a body do»¹. From the recovery of an ecological relationship that would place the body in its “immediacy” at the centre of any reflection to the analysis of possible technological enhancements and their more or less techno-enthusiastic derivatives, the question of the body, of its construction and its remaking, of its limits and its unlimitedness, has certainly occupied a central position in questioning any possible line of thought that aimed to “delink” itself from the realm of Modernity.

Particularly in ordinary artistic research, this question has often been enthusiastically interpreted as regarding the human body’s intrinsic ability to express itself, giving place to forms, movements or compositions that would have arisen directly from its essential power, already potentially present and as such still to be discovered. Nevertheless, this interpretation dismisses a fundamental part of the argument. Indeed, what is central to such a question is related to the body’s nature and limits, or its mode of being: the essence thus becomes a degree of power, and it *expresses* itself in its capacity to be affected².

* Pontificia Università Antonianum; Universidad de las Artes – s_baranzoni@antonianum.eu.

1 See G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, Zone Books, New York 1990, pp. 217 ss.

2 *Ibid.* Before continuing, it is necessary to highlight how in Spinoza (and consequentially in Deleuze’s reading of Spinoza) the term “expression” is not used according to the common sense attributed to it, but it becomes a precise concept characterised as a system of enfolding or implication (*implicatio*) and unfolding or explication (*explicatio*), pointing to «an order of continuous “turning” inward and outward, involution and evolution, rather than the elementary order of folds». M. Joughin, *Translator’s Preface*, G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, cit., p. 7. The translator also explains how

This means that in this kind of ontology, which is not limited to the human body but is extended by Deleuze and Guattari to a broader sense that includes not only nonhuman bodies but also the mind³, the body cannot be taken as a whole substance individuated by properties, which exists by virtue of its own nature. Rather, its existence is composed by extensive parts that are able to be determined and affected by actions or passions from outside, by modes external to them, so that their own nature is inevitably linked to this power of variation, and the subsequent changes cannot be explained without positing a relational structure of the body⁴.

In this sense on the one hand each different body has its own capacity of affecting and being affected in several ways, but on the other hand this capacity is always exercised under the action of external modes, which have in turn their own capacity of affecting and being affected: that is why active affections or actions – completely explained by the nature of the affected body – should be distinguished by passive affections or passions⁵. But this says nothing about the content of such affections and relations: once again, pure relationality is a structure, a mode of being, an expression, and not an effect of it. So that one might be tempted to answer rhetorically to the question “what can a body do” by stating that it can be affected.

Equally far from any attempt to enclose Deleuze’s ontology in its own terms and from placing a blind faith on its acritical repetition, in this essay I want to understand what force this kind of theorisation gives us to think today. This means questioning the performativity of such power of being affected, its poietic level and its productivity. In this sense, the question “what can a body do” could be turned into what does it produce and what does it preserve? What does it allow – not as an instrument of an alien will – and how can it also be crossed, as a surface of writing, even by such a will? It is by following this line of thought that we will try here to ask ourselves how the particular extensions of the body that contemporary technology proposes work. Is it really a question of expanding and strengthening this body and its power, or do we urgently need further specifications of the latter?

When analysing Nietzsche’s style in «Nomadic Thought»⁶ Deleuze emphasises Nietzsche’s invention of a new *body*, the body of writing, on which forces can pass and flow: a body that is always in an immediate relation with the outside⁷. A body that has to be machined «to find out which actual external force will get something through»⁸. Following this methodology, I will focus on the forces and tendencies that are at work in

this polysemy is difficult to render in English.

3 G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1987, p. 80.

4 G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, cit., p. 218.

5 «It would be wrong indeed to confuse affection and suffering or passion. An affection is not a passion, except when it cannot be explained by the nature of the affected body: it then of course involves the body, but is explained by the influence of other bodies»; *ivi*, pp. 218-219.

6 G. Deleuze, *Nomadic Thought*, in *Desert Islands and Other Texts (1953-1974)*, Semiotext(e), Los Angeles 2004, pp. 252-261.

7 *Ivi*, p. 255.

8 *Ivi*, p. 256.

the body relations with its extensive parts, and I will observe how, at the crossroads of this expanded relationality, the body manages to extend itself extensively and intensively, between its folds and its prostheses.

To do this it will be necessary to move from an analytical perspective that places the inert object as a whole at its core to a performative paradigm, which instead allows us to grasp it in its behavioural poiesis. A performative paradigm allows to study activities in their own making: it recovers production in its total sense as a radically different way of observing the world, focused on the iterative and transformative action associated with the attribution of meanings, in opposition – although not dichotomous – to the traditional narrative (de)monstrative logics that govern knowledge as representation. In this sense, its objects always have an alive character, such as events, behaviours and practices⁹. In our case, as we will see, these events, behaviours or practices are “stored” into several kinds of organs, whose performances work as means of storing and transmitting knowledge.

1. *An artificial organogenesis*

According to Bernard Stiegler the most radical change in the conditions of life is what he calls “exosomatisation”. This term, first proposed by the bio-mathematician Alfred Lotka¹⁰, refers to the constitution of objects theoretically analogous to organs but external to organic bodies¹¹. Now, in Stiegler’s view, not only the production of such organs is the specific character of human societies but the constitution of the human being as such depends on this particular organogenesis. In his series *Technics and Time*, he depicts this dependence through the myth of Prometheus and Epimetheus¹²: the latter, charged with distributing qualities among living beings, forgets to save some for human beings too, who thus find themselves without suitable means to face the world. This is why Prometheus, his brother, steals fire from the gods to give it to human beings. But despite the various Promethean interpretations of technics that read in the Titan’s gift the compensation of an original lack which it would replace, in Stiegler’s philosophy there is no reference to such a lack, but rather, on the contrary, the insistence on a constitutive *defect of origin*, for which the figure of Prometheus would have no meaning if not in his continuous relationship with Epimetheus.

The absence of qualities in the human being, that is, Epimetheus’ fault, and the consequent creation of prostheses (Prometheus’ gift) must therefore not be thought of in an oppositional logic (according to which the prosthesis replaces a structural deficiency, as

9 See R. Schechner, *Performance Studies. An Introduction*, Routledge, London-New York 2006.

10 See A. Lotka, *The Law of Evolution as a Maximal Principle*, in «Human Biology», 17, n. 3, 1945, pp. 167-194.

11 M. Montevil, B. Stiegler, G. Longo, A. Soto, C. Sonnenschein, *Antropocene, Exosomatization and Negentropy*, in B. Stiegler with the Internation Collective (eds.), *Bifurcate. “There is no alternative”*, Open Humanities Press, London 2021, p. 56.

12 See B. Stiegler, *Technics and Time. 1. The Fault of Epimetheus*, Stanford University Press, Stanford 1998, pp. 185 ss.

II tema di B@bel

in the Promethean visions of technology), but in terms of a reciprocal *supplementation*. Prometheus' fire is then also the gift of (the awareness of) mortality and of the need to defer it; therefore, of the outside and of the different ways of being "outside oneself", which do not constitute an essence (nor a "second nature"), since they never become substantial properties of the human being. It is rather the capacity to exteriorise oneself, and, only through this exit, generate an inside (a *self*), that will eventually characterize the specificity of the human – in other words, the fact that the origin itself is defective, that it is generated in a chain of faults that double the initial fault in the attempt to compensate for it¹³, and in a succession of delay, anticipation, worry, conservation, etc.: «there is no origin at all, there is only the duplicity of an original flaw»¹⁴.

This does not point to the origin from a defect, but to a defect in the origin itself, ambiguous and undecidable. A defect from which artificial organs and knowledge are generated, or in other words, a delay, an idiocy, which allows us to anticipate, and therefore to know: «this process of anticipation, return, and withdrawal in return – which is nothing but a detour – bears the name of *ēpimētheia*, knowledge after the event»¹⁵. The fault of Epimetheus is thus «nothing but the de-fault of origin or the origin as de-fault»¹⁶. While anticipation is also prostheticity, ex-position, where pros-thesis means «placed-there-in-front»¹⁷. In this sense technics is always what is placed before us and in front: an extension.

Outside of the myth, Stiegler relies on the theories proposed by the paleoanthropologist André Leroi-Gourhan to demonstrate how the origin of the human being has always been technical, that is, that something like what we call "the human" could not exist without the tool also existing. Or rather, as he famously declares, technics is «the invention of the human»¹⁸, where the ambiguity of the double genitive «signals a question that breaks down into two: "Who" or "what" does the inventing? "Who" or "what" is invented?»¹⁹. His answer does not resolve the ambiguity but fixes it by removing any possibility of defining who is the subject or the object once and for all: «the human invents himself in the technical by inventing the tool – by becoming exteriorized techno-logically»²⁰. This posits the human at the same time as object as well as subject, and it becomes impossible to define in which sense such an invention takes place.

Technics and the human, interiority and exteriority: far from being opposed, the two terms compose with one another, in a single movement where neither one precedes the

13 In this sense, not only does Prometheus' gift double Epimetheus' forgetfulness, but Epimetheus himself doubles his brother's gesture again, as a «return through the failure of experience» (ivi, p. 186) lending his name to the thought itself (*epimetheia* is the thought that arrives late, following a *défaillance*) only to then, in a further reversal, end up in turn forgotten by subsequent philosophical thought, which has instead invested in Prometheus making him the absolute protagonist of the myth.

14 Ivi, p. 196.

15 Ivi, p. 219.

16 Ivi, p. 188.

17 Ivi, p. 235.

18 Ivi, pp. 22 ss.

19 *Ibid.*

20 Ivi, p. 141.

other, nor is the origin of the other, the origin being defective and consisting in «the simultaneous arrival of the two – which are in truth the same considered from two different points of view»²¹.

It is in this sense that a further definition of technics must be understood: «As a “process of exteriorization”, technics is the pursuit of life by means other than life»²². In other words: if life as such is finite, delimited by mortality, in its composition with technics a fissure is created, and it is from this *différance* that life conquers the possibility of an extension. Now, the latter is not at all to be understood in a generic transhumanist sense, that is, as the production of devices that aim at the prolongation of individual life in time or at a surpassing as enhancement or augmentation of the human being as such²³. In this vision technics is rather what constantly invents and reinvents human nature from within. To better understand what this means and what the extension brought about by the process of exteriorisation refers to, we must examine another fundamental aspect of Stiegler’s theorisation and relate it to the initial questions about what a body can do, and what this power consists of.

2. *Organs of memory*

In *Memory and Rhythms*²⁴ André Leroi-Gourhan describes how the production of technical objects can be thought of as a machinic exteriorization of the nervous system²⁵, and in particular as a tendency to exteriorise memory. Building on this, and leaning on an Husserlian terminology to update it, Stiegler comes to propose one of his most successful concepts: *tertiary retention*, which points to the understanding of the technical object as a support of memory. Initially called «tertiary memory»²⁶, it is aggregated to Husserl’s primary and secondary retentions, the first indicating what consciousness retains in the present, the now of the temporal phenomenon, and the latter the re-memorisation of a past temporal phenomenon that could come back into presence. As «organised inorganic matter»²⁷ and material traces, tertiary retentions are more specific than the “consciousness of an image” of which Husserl talks about. Husserl distinguishes the consciousness of an image from secondary retentions by insisting on the fact that the material sup-

21 Ivi, p. 152.

22 Ivi, p. 17.

23 See B. Stiegler, *The Age of Disruption. Technology and Madness in Computational Capitalism*, Polity Press, Cambridge 2019.

24 See A. Leroi-Gourhan, *Memory and Rhythms*, second volume of *Gesture and Speech*, The MIT Press, Cambridge 1993.

25 The Australanthropians «appear to have acquired them [the technical tools], not through some flash of genius which, one fine day, led them to pick up a sharp-edged pebble and use it as an extension of their fist (an infantile hypothesis well-beloved of many works of popularization), but as if their brains and their bodies had gradually exuded them»; A. Leroi-Gourhan, *Technics and Language*, first volume of *Gesture and Speech*, cit., p. 106.

26 Ivi, p. 246.

27 B. Stiegler, *Technics and Time. 1.*, cit, p. 70.

port cannot retain the “originary impression” (that of consciousness), but according to Stiegler this is nothing but one of the many cases of the “oblivion of technics” carried forward by the entire history of philosophy, never truly able to think of it outside of its function as a means²⁸.

On the contrary, Stiegler’s concept is aimed at showing not only how consciousness does not pre-exist the process of exteriorisation, but also that the very conditions of possibility of consciousness and its temporality are precisely based on a material exteriorisation. In other words, consciousness (the inside) is not something that can be exteriorised and “stored” on some external support at the cost of a small loss, as in Husserl²⁹, but is something that can be constituted only thanks to the process of exteriorisation: «the interior is invented in this movement; it can therefore not precede it. Interior and exterior are consequently constituted in a movement that invents both one and the other: a moment in which they invent each other respectively, as if there were a technological maieutic of what is called humanity»³⁰.

Before achieving this concept Stiegler builds a theory in which anthropogenesis corresponds to technogenesis: if the emergence of the human being is associated with a process of neurological evolution, it is important to underline that in this process there is a break, following which the pre-human brain stabilizes and stops evolving, while the process of evolution continues in terms of a «pure technological evolution»³¹.

Or, seen in another perspective, first, the freedom of the hand during locomotion allows «the use of artificial organs»³² (and the hand stops changing from the moment it begins to hold a tool³³), and second, the cerebral development is a correlative of erect posture (which also allows the development of spoken language). So, as Leroi-Gourhan states, «all began with the feet»³⁴, while the brain functionally appears later and is «subordinate to the edifice as a whole»³⁵. In this sense, if the brain still controls evolution, nevertheless it remains dependent upon the selective adaptation of the body and its organs, and, as Stiegler states, «the conquest of mobility [...] is more significant than intelligence – or rather, intelligence is but a type of mobility, a singular relation of space and time»³⁶.

This evolutionary process also has to do with changes in the operational sequences that relate the different organs. In distinguishing the living organisms in terms of program-

28 P. Vignola, *Prefazione. Il ritardo dell’anticipazione*, in B. Stiegler, *La tecnica e il tempo. 1. La colpa di Epimeteo*, Luiss University Press, Roma 2023, p. 35.

29 An analogous critique can be found in Plato’s *Phaedrus*, where writing (and extensively, technicisation), by allowing the transmission of knowledge without the need for the presence of the person who produced it, actually represents a loss or degradation of memory: «hypomnesic logography menaces the anamnestic memory of knowledge, and *hypomnēsis* risks contaminating all memory, thereby even destroying it», B. Stiegler, *Technics and Time. 1.*, cit, p. 3.

30 Ivi, p. 142.

31 B. Stiegler, *Technics and Time. 1.*, cit, p. 135.

32 A. Leroi-Gourhan, *Technics and Language*, cit., p. 19.

33 Id., *Memory and Rhythms*, cit., p. 251.

34 Id., *Technics and Language*, cit., p. 65.

35 Ivi, p. 37.

36 B. Stiegler, *Technics and Time. 1.*, cit, p. 146.

ming and recording the operational information³⁷, Leroi-Gourhan arrives to declare that

The whole of our evolution has been oriented toward placing outside ourselves what in the rest of the animal world is achieved *inside* by species adaptation. The most striking material fact is certainly the “freeing” of tools, but the fundamental fact is really the freeing of the word and our unique ability to transfer our memory to a social organism outside ourselves³⁸.

In short this is what Stiegler means when he talks about «the pursuit of the evolution of the living by other means than life»³⁹: thanks to exosomatisation, the incipient human has become able to inscribe a part of the living – one that can be reduced into *grammē*⁴⁰ – into an external support, by projecting outside something that does not yet exist inside, but which is formed precisely with this projection: memory. According to Stiegler, this constitutes memory (and consciousness) to the extent that what we exteriorise into a physical memory support not only always conditions the composition of primary and secondary retentions and therefore of protentions (projections), but that it is only by mirroring oneself into this gesture that “the artifice of temporality” (as the temporality of the artifice) appears to the living being, allowing at the same time the comprehension of the past as such and a projection into the future of the past events that one has not lived but that are nevertheless part of their past.

We could thus think to one of the most powerful images that can arise from *The Fault of Epimetheus*: a primitive hominid standing in front of a chipped flint, where the cut,

37 Leroi-Gourhan divides the living organisms into three groups, in terms of instinct and intelligence. The first group, that of the lower invertebrates, own a very rudimentary brain system in which the programs take the form of very simple actions, and their memory can be compared to that of an electronic machine, to the extent that it responds to programs elaborated in relation with a specific range of needs and means to satisfy them, and is determined by physiological or external causes. The second group holds programs that can be modified, and their action sequences are more complex. The third group, that includes vertebrates, acts for the first time following a process of trial and error, which result is recorded as a program in a series of memories whose interplay can trigger complex operating sequences. See A. Leroi-Gourhan, *Memory and Rhythms*, cit., pp. 222-223.

38 Ivi, p. 235.

39 B. Stiegler, *Technics and Time. 1.*, cit, p. 135.

40 Here the reference goes to Jacques Derrida, *Of Grammatology*, John Hopkins University Press, Baltimore 1974. The insistence on *grammē* is not the only reference to Derrida that we have met in Stiegler: another decisive term is that of “trace”, which, in couple with the insistence on writing, allows Stiegler to argue the impossibility of constituting an inside independently of the outside (in a logic of *supplementation*), as well as to introduce the necessary temporisation of the lived experience in this act and the constitutive *defect of origin* that all this means. But despite this continuous and dialogically productive relation, it is important to underline how, even though starting from many elaborations proposed by his master, Stiegler often ends up leading his own argumentation towards positions that are quite incompatible with those of Derrida. Since I do not have the space here to delve into this in depth, I suggest to confront some other recognitions of Stiegler’s shift with respect to Derrida: G. Bennington, *Emergencies*, in «Oxford Literary Review», 18, vol. 1, 1996, pp. 175-216; B. Roberts, *Stiegler Reading Derrida: The Prosthesis of Deconstruction in Technics*, in «Postmodern Culture», 16, vol. 1, 2005; P. Vignola, *Dal pharmakon alla tecnodiversità. Breve genealogia di una eterogenesi concettuale*, in «Cuestiones de Filosofía», 10, vol. 35, 2024, pp. 17-37; F. Vitale, *Making the Différance: Between Derrida and Stiegler*, in «Derrida Today», 13, vol. 1, 2020, pp. 1-16.

the particular shape that this object acquires recalls the forms of hunting, the possibility of increasing its success, and establishes a link with the previous generations who experienced that success. In this sense, the chipped flint is the first support of memory as recording of experience, not an experience that has been lived by such precise primitive hominid, but one that was already there, before him or her, and which is present in his or her own experience as a form tradition consigned to and inscribed into the object. A recording that recalls the “gestures” that, once restored and performed with other gestures, allow to anticipate future tasks and to predict the carrying out of future technical operations. It is in this movement that this same flint thus configurate itself as a material condition of possibility for the constitution of the past and for the anticipation, therefore, for the constitution of the future.

And it is in this act of “recognition” that the human becomes such and technics the invention of man: in the coupling of the living being and their organized inorganic matter as generator of a temporal relationship. It is now easier to understand in which sense human beings are such insofar as they are able to put themselves outside of themselves, and therefore, to exosomatise, (re)producing themselves as beings endowed with exteriorised memory. The technical object, on the other hand, also continues to evolve in its organization, transforming itself over time and in relation to the environment.

It is in this co-evolution that collective memory, and thus cultural habits and institutions, are built. Thanks to this dynamic, irreducible to biology, mechanics and even more so to anthropology, the history of technology thus coincides with the history of humanity, which is that of electronic files and reading machines as well, and the continued trend toward the exteriorisation of cultural memory, which Leroi-Gourhan describes as the «freeing of memory», forms what Stiegler calls in return «an epiphylogenetic memory»⁴¹. By reading Leroi-Gourhan with Derrida Stiegler puts a non-anthropocentric concept (that of *grammē*) at the very centre of the production of memory, and the process of “grammatisation” becomes what makes discrete and storable even that which is not genetically conserved – that is, individual experience. It is thus the possibility of making such past individual experiences collective, that is, *public*, that makes consciousness (as consciousness of the past and of the past generations’ experiences) to appear.

According to Stiegler «Epiphylogenesis is a break with pure life, in that in the latter, epigenesis is precisely what is not conserved»⁴², while with this kind of exosomatic memory it becomes possible to store and transmit it even after the death of the living body and throughout the following generations (thus becoming part of the *phylum*). And more: «with the advent of exteriorization, the body of the living individual is no longer only a body: it can only function with its tools»⁴³. An affirmation that opens to what some year later Stiegler will call «general organology»⁴⁴: a perspective that invites us to study

41 B. Stiegler, *Technics and Time. I.*, cit, p. 137.

42 Ivi, p. 140.

43 Ivi, p. 148.

44 Evidently inspired by Canguilhem (even if very different to some extent), but also from musicology, this concept appears in the second phase of Stiegler’s thought, namely in the first decade of the years 2000, and in the series *Symbolic Misery* it comes to correspond to an aesthetic and political project.

the various kind of organs (psycho-biological organs, technical organs, social organizations) as always in relation to each other and in their mutual co-constitution, and which understands the related transformations as a transductive dynamic.

3. *Artificial Intelligence: future scales of affectability?*

With all this we have arrived at once again postulating a pure relationality as an ontological and methodological plane from which to study the body and its extensions. It is now necessary to skip forward to our times, and at the same time to go back to the main questions already introduced.

Just to recapitulate: a body can be thought of as a surface, on which several extensive parts, be they endosomatic or exosomatic, compose each other reciprocally⁴⁵. According to (late) Stiegler each body can thus configure as a simple or complex *exo-organism* (or exorganism): a simple exorganism is a living (and mortal) body that is equipped with organic and inorganic organs which organise it psychically and bodily. A complex exorganism can be of different types: from social bodies such as groups, which can be thought of as inferior complex exorganisms, to civilisations, corporations and so forth, which can be thought of as superior complex exorganisms⁴⁶. For Stiegler it is never possible to study the dynamics that disrupt social order only from the point of view of the simple exorganism, while it is necessary to understand them starting from recognising a systematic movement that co-modifies complex and simple exorganisms at the same time and that needs a theory of operations (that would call into question Simondon's theory to update and extend it⁴⁷) capable of simultaneously crossing such different co-constituted viewpoints on their different scales and to study them in the terms of a constant activity of organ production⁴⁸.

This is especially true when a new category emerges: that of the "hypercomplex exorganisms", which would have a planetary dimension linked to techno-spheric monopolies and transnational powers⁴⁹. This kind of exorganisms, which is based on algorithmic technologies and calculation, exploits the network effect in such a way that the tendencies

See in particular B. Stiegler, *Symbolic Misery. Volume one: The Hyperindustrial Epoch*, John Wiley & Sons, Hoboken (New Jersey) 2014.

45 This can remind Deleuze and Guattari's theorization of the Body without Organs (BwO), as proposed in particular in *A Thousand Plateaus* (cit.). Due to space, I cannot expand on this point, but I hope to come back to this in a future publication.

46 See B. Stiegler, *Qu'appelle-t-on panser ? 1. L'immense régression*, Les Liens qui Libèrent, Paris 2018, cap. 4.

47 An attempt to reinterpret Simondon's theories in the light of the new exosomatic organs and in line with Stiegler's thought is that of Anaïs Nony, *Performative Images. A Philosophy of Video Art Technology in France*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2023. The first two chapters in particular deal with aspects that intersect with this essay.

48 As is well known, Stiegler represents this co-constitutive movement by a multi-spiral diagram, which he draws in many of his books. If once this diagram was related to organology, in the last period of Stiegler's thought it is better referred as an *exorganology*.

49 B. Stiegler, *Qu'appelle-t-on panser ? 1.*, cit., p. 83.

and countertendencies that cross societies are easily integrated into an industrial system of synchronisation of the time of consciousness and the unconscious. As we have already seen the formation of these always depends on the production of exosomatic organs in a continuous co-constitutive feedback that allows difference. But when the production of exosomatic organs is mostly orientated by a disruptive innovation, rather than producing new knowledge and difference such organs contribute mainly to denoetization⁵⁰.

Furthermore, in such an exosomatic milieu of connected objects what performance theorist Richard Schechner calls “the restoration of behaviour”, that is, the remembrance and recovery of behaviours stored in the (body or external) memory to be performed again⁵¹, produces increasingly similar and stereotyped results, which certainly generate a superficial community effect, but that in the long run reduce the possibility of variation of these same behaviours, which is linked to each singular execution (or performance). Stiegler calls this loss of differences (which is at work not only on a human scale) *proletarianisation*. This loss has not only to do with the particular situation of the Marxist conception of the proletariat, whose professional knowledge, once delegated to machines, is “expropriated” and no longer necessary (since the machine will carry out the work gestures that were previously performed by humans), but that is generalised (and continuous): when coupled with exosomatic organs, each individual *always* experiences a loss of knowledge⁵², precisely because of the originary technicity that distinguishes the human.

We are now ready to conclude by offering a first attempt to answer the initial questions, which, although incomplete, still has the intention of opening a speculative field necessary for the present times.

Thinking the body as an inscription surface and exosomatic organs as particular forms of writing (as they are based on *grammē*), would easily allow to extend this to contemporary technology and in particular to artificial intelligences⁵³. Trained with Large Language Models, which are artificial neural networks that enable a very efficient processing and generation of large-scale datasets that can take different perceptible forms, such as texts or images or sound, the current AIs are not only able to predict accurately any kind of behaviour or choice (as in technologies which are trained with statistical models), but also to execute specific tasks by imitating human capabilities and styles in an extraordinary way, to the point that it becomes very difficult to distinguish between a text (or an image, or a sound) that is produced by an AI and one that is not. If this has immediately generated both enthusiastic and paranoid reactions, sometimes dreaming

50 See *ivi*, § 20 e ss.

51 See R. Schechner, *Performance Studies. An Introduction*, cit.

52 To be more precise, proletarianization is nothing other than the countertendency of the tendency of technical objects to work as a memory storage device (and thus, as a help for storing and transmitting knowledge). This interplay of tendency and countertendency is what Stiegler calls *pharmacology* (the Greek term *pharmakon* always meaning remedy and poison at the same time). I do not have space to develop these themes further, so I refer to B. Dillet, *Proletarianization, Deproletarianization, and the Rise of the Amateur*, in «Boundary 2», 44, n. 1, 2017, pp. 79-105.

53 Despite the critical nature of the signifier chosen to define these devices, the issue of attributing intelligence to them will not be addressed here.

of an extension of the body able to recognise and overcome its limits, and sometimes falling into the all-too-human fear of being the next victim of planned obsolescence, it has also produced the need for a more accurate critique of technology, that goes hand in hand with the need for a new vocabulary and a new set of concepts that may be able to grasp the complexity of this kind of machines.

First of all it is necessary to agree what is artificial intelligence an extension of (given that, as any exosomatisation, it is an extension), and at what cost (in a *pharmaco-logics*). It is indeed too easy to say that it extends the body (including the mind) power: we posited at the beginning that, following Deleuze's Spinoza, the power that expresses the essence of the body is that of being affected, in active or passive ways. What is thus that which can be extended in such an expression? Is it once more – as in previous typologies of exosomatic organs – the ability to remember? Can artificial intelligence be analogically interpreted as a “tertiary retention” or as a memory storage device? And if yes, which kind of memories it can store? Is epiphylogenetic memory still implied?

Many other questions would be needed before to perform an answer, so that at this stage any possible one could only be provisional and programmatic. Our theoretical hypothesis, which would guide the next steps of this work-in-progress, is thus the following: if a body is defined according to its power of being affected, that is, to enter in an affective relation with other bodies, and if each body is composed by organs that have in their turn this same power, the starting point must necessarily be the encounter between them. But which kind of encounter is this? Since we have no doubts about the actual corporeality of the human and the possibility that the encounter with artificial intelligence affects it, we should perhaps look at the other term of this relationship.

And we should do it very carefully: the way in which artificial intelligence learns and performs by analysing and imitating (or replicating) human abilities should not push us towards the temptation to explain these relationships through some anthropomorphic projection. If on the one hand it does not seem possible to say that artificial intelligence does not have the power of being affected by other bodies, organs and organisations, being done that it learns (and thus variates its responses) according to the inputs it receives, on the other hand it is very complicated to see any “experience” of the affective encounter for the artificial intelligence to be performed and acquired. In this case, perhaps, what we need to look for is not the friction between two spatially extended bodies, but another way of being affected, or another scale of affectability.

In our opinion the nature of these questions shows why any theoretical project that aims to understand these aspects cannot ignore the need for an “exorganological ethics” that supports the ontological and genealogical dimension of this reflection. Such an ethics, which is also a politics, should understand the relationship between psycho-biological and artificial organs without silencing the necessary critique to the complex exorganisms (or social organisations) where the tendencies (or the forces) that cross these organs grow. So, at a first sight, if what we can grasp is a relationship of imitation, what is produced is a copy of the faculties of the body and mind intensified in their power of cognition but purified from their intrinsically human limitations, among which subjecti-

vity, emotions, orientations, weakness and all that follows.

Indeed, is not this very akin to a proletarianisation of the (human) body (and its organs, including the exosomatic ones) as such, in their ability of being affected? And if the training of the AI is aimed at overcoming the fallibility of the human being, the coupling with it really increases the power to act of a body, its knowledge, or just the efficiency of the execution of some kind of task (in terms of speed, precision, and perhaps reliability)? And isn't this obtained but at a price of a reduction of what exists by eliminating those elements and tasks that don't fit with grammatisation? Is there any new knowledge, ability or idea that is generated by the relation with the AI or its generative power only consists in a recombination of what exists already? Could this proletarianisation possibly lead to a paralysis of the human psycho-social spirit, making people regress towards reactive behaviours, which could induce drives of destruction and other compulsive symptoms? Perhaps, before really entering the «uncontrollable societies of disaffected individuals»⁵⁴, incapable of sensing, feeling and being affected, more attention to these different scales of affectability and a collective effort for answering such questions are needed.

Acknowledgements

The research from which this article is derived has been promoted by the NEST research project (<https://www.nestproject.eu/>), funded by the Horizon 2020 Marie Skłodowska-Curie Action (MSCA) RISE programme under Grant Agreement No. 101007915. The author would also like to thank Anaïs Nony, Benoît Dillet, Paolo Vignola and Alexander Wilson for the collective thinking and the brilliant conversations that have helped many questions to take.

54 This expression refers to B. Stiegler, *Disbelief and Discredit. Volume 2: Uncontrollable Societies of Disaffected Individuals*, Polity Press, Cambridge 2012, from which the previous symptomatology is taken.

NORMA FELLI*

CARE AND THE CRISIS OF THE PARADIGMS OF MODERNITY *Feminist Approaches to Subjectivity and Social Justice*

Abstract

Covid-19 has challenged the self-concepts of neoliberal late capitalist societies, particularly the idea of the autonomous and self-sufficient individual who is “free, equal, and independent”, as well as the notions of development and growth. Social and political crises compel us to rethink the forms of associated living and the structures of modern democracies. This paper proposes feminist approaches to subjectivity and social justice, showing how these allow the development of the notion of a relational self and address today’s social challenges by proposing a justice that benefits all. The focus will be on the ethics of care, an important ethical and political paradigm. As recent publications attest, the concept-practice of care offers alternative strategies for reversing the direction of late modernity.

Keywords: Crisis of Modernity, Ethics of Care, Feminism, Social Justice, Subjectivity

1. *The crisis of the paradigms of modernity. The challenge of the concept-practice of care*

The theme of care has been lately the focus of several innovative academic contributions¹. Since the publication of *In a Different Voice*², Gilligan’s reflections have given rise to various interpretations aimed at deepening both the moral value of care and its implications on the political level. More recently, however, this term has emerged in political and everyday debate, among people who experience society from below. This has happened at the time of Covid-19, which triggered a crisis in the self-concepts of contemporary societies: autonomy, prosperity, and competition. This experience has challenged these supposed axioms of Western societies, concepts that are indemonstrable, taken for granted, and fundamental to communal and associated living. The pandemic has revealed something constitutive, kept hidden, or illusorily forgotten, namely our interdependence, but also something deconstructive: the economic, environmental, and social crisis caused by the limitless exploitation of human, environmental, and economic resources.

The term “care” has emerged in different and controversial ways. The proposals of *The Care Manifesto*³ are interesting. Written during the pandemic by a number of authors

* Sapienza Università di Roma – norma.felli@uniroma1.it.

1 See A. Del Re, *Cura e riproduzione sociale*, in C. Giorgi (ed.), *Welfare. Attualità e prospettive*, Carocci, Roma 2022, pp. 201-215.

2 C. Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women’s Development*, Harvard University Press, Cambridge 1982.

3 The Care Collective, *The Care Manifesto. The Politics of Interdependence*, Verso Books, London-New York 2020.

who came together in London under the name of the Care Collective, this essay puts care at the centre and links the political line with the experiences, practices, and alliances of everyday life. These are the experiences of flesh-and-blood subjects who inhabit the world, as Arendt would say, as unique and plural subjects embedded in a particular social context⁴. In this sense, care can be used as a key of resignification, semantic and material, for a relational and interdependent subject, who makes this interdependence the ontological status of herself/himself, others, and the environment. This web of relationships is kept alive through care.

This challenge is posed by the ethical-political paradigm known as the ethics of care. Through the concept-practice of care, this paradigm, which emerged from the sphere of psychological theories with Gilligan's work⁵, provides a different theoretical key within which to articulate, because of its moral and political value, the notion of subjectivity, the very constitution of the self, and forms of associated living, allowing us to rethink the nature of social justice and the claims surrounding it. An attempt will be made to show how the ideas of Tronto and Kittay are emblematic in some specific respects. The former allows us to rethink a notion of social justice through the very idea of participation and the phase of «caring-with»⁶. The latter focuses on the notion of dependence, emphasizing the role of care in achieving justice, and questioning the universality of the liberal conception of individuals as free, equal, and independent. Given the complexity and breadth of the topic, the present essay has a circumscribed scope: the focus here is on contemporary feminist approaches that, in their diversity, fit into the theoretical paradigm of the ethics of care. In this sense, I believe that the crisis of the paradigms of modernity is particularly relevant to the idea of the individual, which encompasses the forms of communal living emerging from contractualist theories rooted in individualism, and extends to their contemporary treatment in Rawls's *A Theory of Justice*⁷. In addition, the paper has to consider, from both moral and political perspectives, the developments that the modern idea of the individual – assumed to be neutral and universal, endowed with reason, autonomous, and self-sufficient – represents in neoliberal late capitalist societies.

The feminist point of view in general, and that of the ethics of care in particular, have had the merit, already in the last century, of challenging the neutrality hidden behind such theories, and of proposing a different point of view with direct implications for the way we think about subjectivity and our democracies⁸. Recently, there has been a great deal of interest in Italy, particularly from the Castelvecchi publishing house, in the

4 H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958.

5 C. Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, cit.

6 J.C. Tronto, *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*, NYU Press, New York 2013, p. X; Ead., *Who Cares? How to Reshape a Democratic Politics*, Cornell University Press, Ithaca-New York 2015, p. 14.

7 J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Harvard 1971. Here, it should also be specified that, as will be shown, these considerations pertain to certain elements of his theory.

8 See, for example, the innovative and recent perspective proposed in E. Stimilli, *Filosofia dei mezzi. Per una nuova politica dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2023.

subject of care and its various developments, as evidenced, for example, by recent books by Botti and by Morrissey and Serughetti⁹. In 2023, Gilligan released a new book, *In a Human Voice*¹⁰, to mark the 40th anniversary of *In a Different Voice*¹¹:

The voice of care ethics is a human voice and gendering of a human voice as “a feminine” is a problem. Hearing the different voice as a human voice meant clearing away a series of impediments that stood in the way of seeing that the gender binary – the construction of human capabilities as either masculine or feminine – is not only a distortion of reality, but a cornerstone of patriarchy¹².

A new way of representing the human and morality itself emerged.

2. Rethinking subjectivity: Gilligan's feminist move

*In a Different Voice*¹³ marks the beginning of the paradigm of the ethics of care, which continues to arouse great interest in various fields of knowledge. Its origins are not philosophical but psychological. It can clearly be said to be of feminist origin. It has cast suspicion on an established moral paradigm that does not seem to be a problem within the traditional framework¹⁴. «I began writing *In a Different Voice* in the early 1970s, at a time of resurgence in the Women's Movement», Gilligan states¹⁵. Exploring the «woman's place in man's life cycle»¹⁶ and responding to Kohlberg's work¹⁷, she questions certain verdicts on moral development.

9 C. Botti, *Vulnerabili. Cura e convivenza dopo la pandemia*, Castelveccchi, Roma 2023; L.F. Morrissey, G. Serughetti, *Utopie della cura. La politica trasformativa delle pratiche di comunità*, Castelveccchi, Roma 2024; J.C. Tronto, *Who Cares? Come ripensare una politica democratica*, ed. by C. Botti, trans. by M. Barnaba, Castelveccchi, Roma 2023. See also E. Ferrarese, *La fragilità della cura degli altri. Adorno e il care*, trans. by G. Prada, Castelveccchi, Roma 2023.

10 C. Gilligan, *In a Human Voice*, Polity Press, Cambridge 2023.

11 Ead., *Preface*, in *In a Human Voice*, cit., p. V.

12 Ivi, p. VI.

13 Ead., *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, cit. See L. Mortari, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina, Milano 2015 and S. Brotto, *Etica della cura. Una introduzione*, Orthotes, Napoli 2013.

14 See C. Botti, *Cura e differenza. Ripensare l'etica*, Led edizioni, Milano 2018.

15 C. Gilligan, *Letter to Readers*, in *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, cit., p. IX.

16 Ead., *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, cit., p. 23.

17 See for insights, among others, C. Botti, *Cura e differenza. Ripensare l'etica*, cit.; S. Laugier, *L'etica di Amy. La cura come cambio di paradigma in etica*, in «Iride», XXIV, 63, 2011, pp. 331-334. Gilligan works alongside the scholar Kohlberg, who investigates the moral development of adolescents through empirical psychological research aimed at capturing the various stages of cognitive development in young individuals. The reference model is that conceived by Piaget. Kohlberg's scale measures the moral development of children and adolescents across six stages. Initially, the scale is devised by presenting moral dilemmas to male subjects, and it is subsequently tested on female subjects as well. See C. Botti, *Cura e Differenza. Ripensare l'etica*, cit., p. 33. See C. Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, cit., pp. 9-10.

Kohlberg's theory emphasizes a sequence of moral development stages leading to a mature moral perspective characterized by autonomy and detachment, in line with Kantian principles. His methodology suggests that mature morality involves abstract and universal reasoning, which young girls and women do not appear to be capable of. However, Gilligan challenges this notion, arguing that traditional models fail to capture the full scope of human moral experience, particularly the one that emerges in the different voice. Through her research on female children and adolescents, then woman, she has identified a distinct moral voice centred on care and responsibility¹⁸. Gilligan's approach reveals two fundamentally different conceptions of morality: one based on autonomy and separateness, and the other rooted in empathy and relationship¹⁹.

In contrast to the so called ethics of justice²⁰, which is based on an abstract appeal to rights, the ethics of care would be based on the capacity to empathize, to listen, to care for relationships and the contexts in which they take shape, and would be based on a different conception of the self: the self is not defined, as is traditionally the case, by separation, but by contact and relationship. This dual conception of morality suggests that a comprehensive understanding of moral development must include the capacity for empathetic and relational thinking, and challenges the notion that abstract, universal principles are the sole markers of mature moral judgement. Gilligan's vision has been accused of essentialism, but as this essay makes clear, her analysis, which begins by listening to a female voice, leads to a different way of depicting the human. In addition to several passages from *In a Different Voice*²¹, in *Joining the Resistance*²², she shows, more explicitly, how the virtues that emerge from the ethics of care, such as the attitude of listening or empathy, are not feminine virtues, but rather feminist virtues that resist the cleavages that patriarchy uses to perpetuate its power²³.

It is precisely patriarchy that inhibits boys themselves, preventing them from expressing certain attitudes that are branded as non-rational from an early age. Girls, on the other hand, have cultivated the virtue of resistance. It is necessary to take advantage of this difference by operating a counter-narrative through those feminist virtues, that can counter injustice and silence in a democracy.

[...] a feminist ethic of care rests on a thick rather than thin understanding of democracy. A thin interpretation of democracy homogenizes differences in the name of equality, whereas thick democracy rests on the premise that different voices are integral to the vitality of a democratic society²⁴.

18 See C. Botti, *Cura e differenza. Ripensare l'etica*, cit.

19 See B. Casalini, L. Cini (eds.), *Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, University Press, Firenze 2012, pp. 163-189.

20 In fact, several scholars, such as Casalini, have pointed out in various works how in some passages of *In a Different Voice* Gilligan places the two ethics in dialogue in the development of a mature moral subject.

21 C. Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, cit.

22 Ead., *Joining the Resistance*, Polity Press, Malden 2011.

23 See C. Botti, *Feminine virtues or feminist virtues? The debate on care ethics revisited*, in «Etica & Politica», XVII, n. 2, 2015, pp. 107-151; Ead., *Cura e differenza. Ripensare l'etica*, cit.

24 C. Gilligan, *Joining the Resistance*, cit., p. 22.

This voice also becomes a means of struggle, calling for a form of resistance based on our humanity and not on ideology²⁵. «If along the path we lose our way, we can remind ourselves to listen for voice, to pay attention to how things are gendered, and to remember that within ourselves we have the ability to spot a false story», Gilligan states²⁶. A new history must be written. These insights come first from listening to women who combine reason with emotion, self with relationship, mind with body. At the end of his latest book, the thinker takes up this very concept, stating that the ethics of care, the different voice, is a human voice, «that the voice it differs from is a patriarchal voice [...]», and that where patriarchy is force and enforced, the human voice is a voice of resistance, and care ethics is an ethics of liberation»²⁷.

Listening to women thus led me to make a distinction I have come to see as pivotal to understanding care ethics. Within a *patriarchal* framework, care is a feminine ethic. Within a *democratic* framework, care is a human ethic²⁸.

It is the origin of the challenge inherent in the development of the ethics of care that thus allows us to question certain concepts or axioms on which modernity is based, first of all the idea of the individual and, on the political level, the dominant idea of development, so as to rethink the very notion of social justice.

Gilligan claims that «in an age of climate change, pandemics, and nuclear weapons, interdependence has become self-evident. [...] Vulnerability, once associated with women, is a characteristic of humans»²⁹. The notion of vulnerability, which characterizes the human condition, is expressed by Botti as follows³⁰. «Modern thought has [...] thematised» this condition, as well as human mortality, but as «conditions from which to try to escape»³¹. It is the paradigm of care that has a generative power, also from an imaginative and symbolic point of view. This paradigm emphasizes a relational subjectivity, vulnerable to oneself and to others, without proposing a new universal representation from above. For Botti, an innovative and original contribution of the paradigm, beyond the various arguments about the ethics of care, lies precisely in the original move of suspicion towards an established paradigm. Reflecting on the ethics of care in a way that is relevant to the times, she argues, requires a transformation of individual and collective mental scenarios, of the representation of the human and the non-human. The paradigm of care invites us to inhabit relationships and implies a rethinking of the collective dimension. Care also concerns the public and political spheres.

25 Ivi, p. 43.

26 *Ibidem*.

27 C. Gilligan, *In a Human Voice*, cit., p. 110.

28 Ead., *Joining the Resistance*, cit., p. 22.

29 Ivi, pp. 42-43.

30 C. Botti, *Vulnerabili. Cura e convivenza dopo la pandemia*, cit.

31 Ivi, p. 17, my translation.

3. Care and participation. Social justice for all

In 2023 the publisher Castelveccchi issued the first Italian translation of Tronto's *Who Cares?*³², a text that provides fundamental theoretical points of departure for redefining the concept of social justice. Already in her earlier writings³³, this thinker revolutionized the interpretation of the ethics of care. The paradigm has undergone several developments. This is the reason why we speak of a "second generation of the ethics of care", which – as Casalini notes³⁴ – «shifts the focus from care as a moral disposition, and thus a distinctive trait of individuals and their relationships, to care as a social practice that also requires institutional support and the assumption of collective responsibility». The perspective adopted in this essay combines the two dimensions, as other scholars have done. Indeed, the way in which the notion of subjectivity is articulated influences the conception of associated living.

As stated in the *Prefazione*³⁵ to the Italian translation, Tronto understands the political value of care and extends the analysis to include care work. This reflection is presented as different from modern individualist anthropology and the morality of rights and non-interference, but rather as centred on the capacity to identify and respond concretely to the needs of those who are in a relationship with us, even in non-chosen or unequal relationships: a moral capacity envisaged in relation to a humanity marked by relationality, vulnerability, and dependence.

Tronto has decoupled care from femininity, showing how in neoliberal late capitalist societies attitudes to care, as well as the giving of care, no longer concern only women, but also marginalized people. This essay will attempt to see how, through the concept-practice of care, Tronto's thought allows us to rethink our democracies. The focus is on the notion of caring-with, in an effort to redefine the ideas of participation and social justice.

Usually we think of the worlds of care and of politics as far apart. This is partly because we wrongly think that care is all about compassion and kindness, and that politics is all about one-upmanship. [...] This way of thinking has a long pedigree in political thought [...]. But there is another way to think about the link between care and politics. These two worlds are deeply intertwined, and even more so in a democracy. Only at the expense of

32 J.C. Tronto, *Who cares? Come ripensare una politica democratica*, cit.

33 See J.C. Tronto, *Moral boundaries. A Political Argument of an Ethics of Care*, Routledge, New York 1994; Ead., *Care as Political Concepts*, in H.J. Hirschmann, C. Di Stefano (eds.), *Revisioning the political: Feminist Reconstruction of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Westview Press, Boulder 1996, pp. 139-142; Ead., *Caring democracy. Markets, Equality, and Justice*, cit.

34 B. Casalini, *L'etica della cura. Dal personale al globale*, in «B@belonline», 12, 2012, pp. 223-233. My translation. See Ead., *Il care tra lavoro affettivo e lavoro di riproduzione sociale*, in «La società degli individui», 46, 2013, pp. 44-61. See Ead., *Il femminismo e le sfide del neoliberalismo. Postfemminismo, sessismo, politiche della cura*, IF Press, Morolo 2018. See also S.L. Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics*, Routledge, Londra 1998; M. Barnes, *Caring and Social Justice*, Red Globe Press, New York 2015.

35 C. Botti, *Prefazione*, in J.C. Tronto, *Who Cares? Come ripensare una politica democratica*, cit., p. 8.

our democracy do we underestimate their interdependence. And we need to rethink this relationship if democracy is to continue³⁶.

As reiterated in *Utopie della cura*, Tronto and Fisher's definition of care is very useful: «On the most general level, we suggest that caring be viewed as a species activity that includes everything that we do to maintain, continue, and repair our 'world' so that we can live in it as well as possible [...]»³⁷. Care is not just a moral concern or a character trait, but the concern of living, «active human beings engaged in the processes of everyday life. Care is both a practice and a disposition»³⁸. During Covid-19, and in subsequent reflections, this notion has given rise to several contributions. *The Care Manifesto*³⁹ describes care as a personal and collective skill that enables the political, social, material, and emotional conditions for the majority of the planet's people and living creatures to thrive together with the planet itself.

With some simplification, the focus here is on the phases that describe care as an activity, which Tronto takes up in *Who Cares?*, but which she has already elaborated in her earlier works. The five phases – «caring about, caring for, caregiving, care-receiving, caring-with»⁴⁰ – are accompanied by moral capacities: attentive, responsible, competent, responsive. These capacities describe the «good citizen»⁴¹. Yet again, the reflections on subjectivity, on the moral qualities of the human being, and on the political dimension seems interconnected. The analysis is also closely linked to the question of needs, their identification and satisfaction. Once needs have been identified, Tronto says, it is essential «to take responsibility to make certain that these needs are met and then that the actual care-giving work be done». «Once care work is done, there will be a response from the person, thing, group, animal, plant, or environment that has been cared for»⁴². At this point, the care given needs to be evaluated in order to assess the effectiveness of the caring acts, and new needs will undoubtedly arise from the evaluation. So as to rethink democracy and its ethos, the last phase is fundamental: caring-with, a form of everyone's ability to participate in a practice of collective caring⁴³. As Tronto states «this final phase of care requires that caring needs and the ways in which they are met need to be consistent with democratic commitments to justice, equality, and freedom for all»⁴⁴. If democracy is to be based on care rather than on market logic, it is necessary to examine how care is distributed in societies and to redistribute resources equitably. This process also rethinks the concept of equality, moving from the formal to the substantive.

36 J.C. Tronto, *Who Cares? How to Reshape a Democratic Politics*, cit., p. 1.

37 B. Fisher, J.C. Tronto, *Toward a Feminist Theory of Caring*, in E.K. Abel, M. Nelson (eds.), *Circles of Care*, Suny Press, New York 1990, p. 40.

38 *Ibidem*.

39 The Care Collective, *The Care Manifesto. The Politics of Interdependence*, cit.

40 In particular, considering past works the fifth phase (caring with) was added in *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*, cit., pp. 34-35.

41 J.C. Tronto, *Who Cares? How to Reshape a Democratic Politics*, cit., p. 7.

42 Ead., *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*, cit., pp. 22-23.

43 C. Botti, *Prefazione*, in J.C. Tronto, *Who Cares? Come ripensare una politica democratica*, cit., p. 10.

44 J.C. Tronto, *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*, cit., p. 23.

In neoliberal late capitalist societies, care undergoes processes of racialization and sexualization⁴⁵. Care work, essential but often invisible, is underpaid and commoditized. Therefore, caring-with emerges as a democratic ideal⁴⁶:

As politics comes closer to the bone, and as the stakes become clearer, citizens will be able to appreciate their interdependence even as they pursue their own interests. Rethinking democracy as a system to support people as they try to live more humane and caring lives is the next step in our ongoing democratic revolution. Let's begin. Now⁴⁷.

Equality in care does not come from the perfection of an individual act, but from reciprocity in caring for oneself and others over time⁴⁸. It is a process that involves everyone and allows us to overcome the dichotomy between those who take responsibility for social justice and those who simply benefit from it. Tronto thus reminds us that there is no autonomy without different and intertwined chains of care, which support the web between living beings, the environment, and institutions. Care enables the «maintenance of the living»⁴⁹.

4. *The rifts of contractualism*

The supposedly neutral and universal subject is characterized by several features such as autonomy and rationality. Excluded from the modern scenario are subjectivities that do not fit into standardized categories. Reflection from the margins reveals the contradictions of traditional thought and contractualist theory. By rethinking the subject as embodied and relational, it challenges abstract theories that do not take into account the concreteness of human life in its specificity and diversity. Feminist thought has made significant contributions by grounding abstract concepts in the reality of human experience. Scholars such as Held, Nussbaum, Kittay, Baier, Pulcini, and Laugier critique the traditional concept of justice, advocating for a re-examination of the relationship between care and justice⁵⁰.

45 See A. Simone, *Femminilizzare il lavoro o «badantizzare la società»? Paradossi e contraddizioni di un fenomeno complesso*, in A. Amendola, L. Bazzicalupo, F. Chicchi, A. Tucci (eds.), *Biopolitica, Bioeconomia e processi di soggettivazione*, Quodlibet, Macerata 2008, pp. 185-192; A. Del Re, M. Montanelli, *Lavoro di cura e riproduzione sociale. Un nuovo paradigma estetico-politico*, in M. De Palo, L. Marchetti, F. Sterpetti (eds.), *Quaderni di Villa Mirafiori*, vol. 1, Mimesis, Milano 2024, pp. 199-212.

46 J.C. Tronto, *Who Cares? How to Reshape a democratic Politics*, cit., p. 14.

47 Ivi, p. 40.

48 See C. Faraco, M.P. Paternò (eds.), *Cura e cittadinanza. Storia filosofia diritto*, Editoriale Scientifica, Napoli 2021.

49 L.F. Morrissey, G. Serughetti, *Utopie della cura. La politica trasformativa delle pratiche di comunità*, cit., p. 23, my transl. See G. Serughetti, *Democratizzare la cura/Curare la democrazia*, Nottetempo, Roma 2020.

50 See also M. Marras, *Contrattualismo femminista. La proposta normative di Jean Hampton*, Castelvecchi, Roma 2022. See also, in general, A. Sciarba, *La cura tra giustizia e diritti*, in «Diritto & Questioni pubbliche», 16, 2, pp. 393-413.

Kittay's work⁵¹ is particularly significant in challenging modern concepts through the concept-practice of care, influencing care ethics and calling for a new assessment of traditional dichotomies and boundaries.

The idea that the founding obligations of a social order are derived from the voluntary association of equally situated and empowered individuals is explicit in social contract theory. Until the publication of John Rawls's *Theory of Justice*, utilitarianism dominated political theory. Rawls revived social contract theory, providing a comprehensive systematic social and political theory and arguing that the principles of justice themselves rested on an implicit social contract. In so doing, Rawls created one of the most powerful and cogent theories of a liberal, democratic egalitarianism⁵².

Kittay engages in a critical dialogue with political philosophy, by challenging Rawlsian thought, in particular. Her perspective highlights the value of marginalized, atopic positions – those without a defined place – and reveals them as fundamentally strategic. By analysing individuals who experience atopicity within Rawlsian theory, Kittay articulates a critique and extension of the paradigm of justice. She criticizes the idea of a social contract between able-bodied, cooperative individuals that excludes the diversity of concrete human life, including people with disabilities. This thinker's insights are informed by her personal experience of disability and dependency, having cared for her daughter Sesha, who has severe physical and cognitive disabilities. Kittay's critical position extends beyond the liberal anthropological model, to include Disability Studies, which have traditionally tended to promote the autonomy of people with disabilities rather than the element of care and dependency. Central to her thought are dependency relationships⁵³.

Without delving into the philosopher's comprehensive analysis, it is important to highlight some key issues in her reflection. Notably, her emphasis on dependency in relation to the human condition has profound implications for understanding subjectivity, welfare, and public policy⁵⁴. The concept-practice of care challenges the individualistic notions that underpin modernity and contract theories. Kittay's arguments regarding both «dependents»⁵⁵ and «dependency workers»⁵⁶ have direct implications for rethinking social organization and justice. This scholar speaks of «innocent idealization»⁵⁷ referring to the Rawlsian description of individuals as «fully co-operating members of society»⁵⁸.

51 E.F. Kittay, *Labor's Love: Essay on Women, Equality and Dependency*, Routledge, New York 1999.

52 Ivi, p. 75.

53 See B. Casalini, L. Cini (eds.), *Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, cit.; B. Casalini, *L'etica della cura. Dal personale al globale*, cit. See also E.F. Kittay, R. Carlson (eds.), *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*, Wiley-Blackwell, Hoboken 2010.

54 See also E.F. Kittay, *A Feminist public ethic of care meets the new communitarian family policy*, in «Ethics», 111, n. 3, University of Chicago Press, Chicago 2001, pp. 523-547.

55 Ead, *Labor's Love: Essay on Women, Equality and Dependency*, cit., p. 1.

56 Ivi, p. IX.

57 Ivi, p. 88.

58 *Ibidem*.

II tema di B@bel

Such a description would exclude a variety of the human being, and Kittay speaks of an «absence of dependency in the “Circumstances of Justice”»⁵⁹. Her reflection on the concept of subjectivity takes place through the analysis of dependents and dependency workers, both of whom experience a form of vulnerability. The notion of a «transparent self»⁶⁰ reflects the dependency worker’s experience, highlighting the care-giving relationship that responds and give priority to the needs of the dependent. Kittay wants to propose with the idea of a transparent self:

[...] the perception of and response to another’s needs are neither blocked out nor refracted through our own needs. Of course, no self is ever truly transparent in this sense, but such transparency is a benchmark for the self-conception of the dependency worker qua dependency worker. It is a regulatory ideal for the dependency worker qua dependency worker. It is an altruistic ideal. But while altruism is often seen as morally supererogatory, this ideal is requisited of the labor I have called dependency work⁶¹.

The transparency of the self «is stark in contrast to the self of the liberal tradition of rights and utilities. The self of the liberal tradition is a rationally self-interested agency, rather than an agency in the service of the interests of another»⁶², Kittay says.

This reflection on different forms of dependency has significant implications for public policy and welfare systems. I will emphasize some key points. Kittay challenges the conventional welfare models that require women to conform to male workforce standards, advocating instead for policies that acknowledge the care responsibilities of women and the dependency of those they care for. This approach seeks to ensure time for nurturing relationships and meeting the specific needs that arise within these relationships. Her emphasis on the importance of care-giving relationships is exemplified by the role of «the doula»⁶³, who supports mothers rather than directly caring for children, thereby enabling mothers to provide care themselves. The feminist perspective proposed by the scholar, rooted in her personal experience as a mother, extends to all dependency workers (not just mothers or women) and those they care for.

Kittay’s analysis focuses on dependency rather than interdependency, which she considers to be an inadequate concept for individuals requiring extensive care, such as the elderly or the sick, who are unable to reciprocate care. For her dependency should be included among the circumstances of original justice, and care, understood as the moral capacity to respond to vulnerability with care, should be included among the powers of the moral person. The thinker places human vulnerability, reciprocity, and equality at the centre, the last of these enhanced precisely by difference and by seeing individuals not as abstract and autonomous, but as embedded in a network of dependencies. Kittay

59 Ivi, p. 84.

60 Ivi, p. 51.

61 Ivi, p. 52.

62 *Ibidem*.

63 Ivi, p. 140.

asserts: «we are all some mother's child»⁶⁴. Once again, the starting point is the notion of subjectivity. Rethinking the constitution of the self through vulnerability and dependency. Only then will it be possible to opt for a real change of perspective and thus also for a truly inclusive and just social order.

5. Concluding remarks

The paradigm of care challenges several axioms of modernity, which are most evident in late modernity, when «carelessness reigns»⁶⁵. This paradigm, which originated in the United States, offers strategies that can also be applied in European contexts, despite differences in welfare systems and forms of democracy compared to Europe. Thanks to the origin of the paradigm, care could be seen as a challenge to the *status quo* and as an instrument of social mobilization. Current mobilizations, such as those of *Ni una menos*, young environmentalists, and workers demanding better conditions for their often invisible care work, show the will to change course against the economic, political, social and climate crises⁶⁶. The care revolution is also expressed through shared practices that put it at the centre and sustain the web of the live. To counter social inequalities, the main challenge is to strengthen public and universal welfare policies, giving space and voice to bottom-up initiatives⁶⁷.

Fundamental is the strengthening of proximity democracy and public support for local care initiatives, with the creation of self-managed public spaces that promote alternative forms of welfare and a different idea of service. These grassroots experiments can promote the creation of spaces that, even when they are institutionalized, treasure the very way in which they were created. Since they arise from the needs of real people and from the shortcomings of public structures, they can lead the institutions themselves to question their own work, in what we might call a phase of care-receiving, to quote Tronto. It is necessary to start again by giving voice to people's needs, needs that, as Kittay notes, emerge in the relationship itself and escape the patriarchal attitude that would lead one to appeal to a need which is not really perceived, as many policies and unused public structures show. Such practices bring out the ethics of care in all its force: as the ability to repair situations by giving voice and attention to the need that arises precisely in the relationship. From this another way of conceiving participation itself seems to emerge: giving and listening to the

64 Ivi, p. 115.

65 The Care Collective, *The Care Manifesto. The Politics of Interdependence*, cit., p. 4.

66 See N. Fraser, *Cannibal Capitalism. How Our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet – and What We Can Do about it*, Verso Book, London-New York 2022. See also M. Fragnito, M. Tola (eds.), *Ecologie della cura. Prospettive transfemministe*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021.

67 See, for example, the proposals offered by The Care Collective, *The Care Manifesto. The Politics of Interdependence*, cit. and by L.F. Morrissey, G. Serughetti, *Utopie della cura. La politica trasformativa delle pratiche di comunità*, cit. See also P. Urban, L. Ward (eds.), *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*, Palgrave Macmillan, London 2020.

Il tema di B@bel

voice of each person. This is possible in a constant phase of caring-with, of collective care practised by interdependent subjects. Institutions must welcome and respond to the real needs of people that emerge from relationships themselves in order to promote social justice. This calls for a relaunch of public welfare based on solidarity, recognizing and responding to old and new needs⁶⁸, and introducing policies and actions that put the concept-practice of care at the centre of society.

68 C. Giorgi (ed.), *Welfare. Attualità e prospettive*, cit., p. 29. See C. Saraceno, *Introduzione. Pensare i bisogni e vedere le relazioni per argomentare la giustizia*, in M.C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana*, il Mulino, Bologna 2002; C. Giorgi, *Salute per tutti. Storia della sanità in Italia dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 2024, pp. 285-287.

GIACOMO GILMOZZI*

OVERCOMING (HYPER)MODERNITY

Abstract

Sketching the contours of a possible posthumanist alliance – integrating insights from poststructuralism, critical posthumanism, new materialism and the anthropological turn compatible with the organological-pharmacological framework proposed by Bernard Stiegler – this article aims to contrast modern dualisms and their instrumental conception of nature (as a resource) and technology (as a tool) which are symptomatically embodied today by the solutionist, anthro- and technocentric approach of transhumanists. It is here argued that posthumanism, as outlined by Francesca Ferrando, offers a viable path for overcoming hypermodernity (Bernard Stiegler) towards a normative – rather than descriptive – conception of postmodernity thanks to a coherent conceptual ensemble that is both epistemologically and politically needed for bifurcating from the present crisis. This drastic shift requires, on the one hand, a theoretical rethinking of the relations between the “human” (understood in its indivisibility and its co-evolutionary relations with the technological, social and ecological systems in which it lives) and the more-than-human; and, on the other hand, the imagination of practical ways for implementing the ecological and the technological transitions, emphasizing the importance of developing politics of technologies that promotes the search for trans-local ecological (in the triple meaning given by Felix Guattari) therapies.

Keywords: Hypermodernity, Philosophy of Technology, Posthumanism, Postmodernity, Transhumanism

1. Introduction: the “end” of the world seen from the end of the “world”

Bien entendu, nous ne sommes qu’un fétu de paille dans cet océan déchaîné, mais Messieurs, tout n’est pas pour autant perdu, il n’y a qu’à tâcher de gagner le centre de la tempête.

A. Césaire, *Une tempête*

Our present epoch is ever more profoundly characterized by the perpetual crisis of – but nonetheless never fully closed relation with – the modes of thinking that characterized modernity. The latter is to be understood as a very specific *weltanschauung* pivoting around a humanist, essentialist, and anthropocentric conception embodied by the modern subject: the archetypical figure of the White Man, naturally endowed with reason and free will, and who is dualistically opposed to nature and to technology – both *means* to be used, as a resource or as a tool, for its own teleological ends. And it is precisely because of this double instrumental understanding of nature and technology – grounded on the subject/object, nature/culture, and culture/technic dualisms – that our (more or

* Università degli Studi Roma Tre/Institut de recherche et d’innovation, Paris – giacomo.gilmozzi@iri.centrepompidou.fr.

less flawed) democracies are today confronted with two intertwined political challenges. On the one hand, there is the *ecological crisis*: from institutional inaction to climate denialism, via the flimsiest and most hollow promises of implementation of any measure at the height of contemporary issues to prevent or to act against the depletion of natural resources and the sixth mass extinction. And, on the other, what can be defined as a *techno-logical crisis*, that is to say a crisis of orientation of the technological development model orchestrated by tech-giants driven by a transhumanist, techno- and geno-centric¹, reductionist and solutionist ideology from Silicon Valley – the geographical end of the Western world² – not to mention the socio-ecological consequences of the implementation of neoliberal algorithmic governance through the encoding within digital infrastructures of the extractivist logics that have led to contemporary crises.

This article aims to contrast the double instrumental conception of nature as resource and of technology as tool through a political and philosophical alliance of convergent lines of thought regrouped within the still vague category of *posthumanism*. Here it is argued that this alliance, compatible³ with the *organologico-pharmacological* framework proposed by Bernard Stiegler, could offer a coherent conceptual ensemble that is politically needed for overcoming (hyper)modernity⁴ – hence, overcoming the multiple crises we have inherited from it – thanks to an *eco-logical*⁵ and *techno-logical*⁶ understanding of the “human” in its non-separateness and its co-evolutionary relations with the technological, the social, and the ecological systems in which it lives. For doing so it is not only fundamental to change the modern *forma mentis*, diversifying, multiplying and finding paths of convergence for different critical standpoints and new

- 1 G. Longo, *Le cauchemar de Prométhée. Les sciences et leurs limites*, Puf, Paris 2023. In this book Longo cast a light onto the technoscientific ideology underpinning AI and contemporary molecular biology research and applications. Both share the same informational-computational paradigm which, following Longo, is a cultural deformation or distortion which has an enormous economic interest and a specific political vision that is exemplified in the narratives of many technocrats and transhumanists.
- 2 That is comically and kitschy represented by a big and silver Hollywood-sign-style letters (see: <https://www.atlasobscura.com/places/end-of-the-world-sign>) in Twentynine Palms, California. As a perfect example of the euro-american-centrism, the “artist” nicknamed the artwork as “a place known for those who drop off the *edge of civilization*” (my emphasis).
- 3 Which means, for the scope of this article and generally of my research, *politically convergent* – even if they present some incommensurable differences and incompatibilities from an exquisitely philosophical perspective.
- 4 The concepts of *hypermodernity* and *hyperindustrial* were proposed by Bernard Stiegler in the two tomes of the *Symbolic Misery* series (published in 2004 and 2005 by Galilée) to stress the continuation and the acceleration of the modern process of computation beyond the productive sphere alone. My use of parenthesis in the whole paragraph is justified by the Stieglerian attempt to underline the continuum between modernity and hypermodernity while directly replying to the main questions rose by the issue of this journal.
- 5 In the Guattarian triple sense of *mental, social and environmental ecologies*, as well as through the relationality of the concept of Simondon of *psico-social individuation* (or the Stieglerian *transindividuation*).
- 6 In the double sense given by Stiegler, as “human” and technics form a complex: they are inseparable. The “human” is invented in the technique, and the technique is invented in the “human”. See B. Stiegler, *Leroi-Gourhan: l'inorganique organisé*, in «Les cahiers de médiologie», 2, n. 6, 1998, pp. 187-194. URL: <https://www.cairn.info/revue-les-cahiers-de-mediologie-1998-2-page-187.htm>.

(or renewed⁷) theoretical paradigms. In fact, it is also necessary to draw the path for practically cultivate and implement the ecological and the technological transitions (or *green* and *blue transitions*) through the creation of new local relationships between “humans” and more-than-human (that is to say, in Stieglerian terms, with the inorganic, the organic, and the organized inorganic – i.e. technology – matter) as it stems out from specific posthumanist⁸ theoretical frameworks. There is an existential need to move away from modernity towards a normative – and not descriptive – reconceptualization of *post-modernity*⁹ (if we still must stick to this concept) that needs to be collectively deliberated. The question, here, is how to overcome (hyper)modernity and transhumanism. And the answers need to be, at the same time, theoretical and practical, epistemological and economico-political. As Francesca Ferrando writes, «[p]ost-humanism is a praxis. The ways the futures are being conceived and imagined are not disconnected from their actual enactments: in the posthuman post-dualistic approach, the “what” is the “how”»¹⁰. And it is for this reason that this heterogeneous current of thought can represent, in the tragic present in which we live, an answer at once theoretical and practical for bifurcations.

2. *From modernity to hypermodernity: from humanism to transhumanism*

We have not left modernity because more than ever we are experiencing the *industrialization of all things*.

B. Stiegler, *Symbolic Misery 1*

In the last century, the crisis of modernity opened a new space for the critique of Western philosophical tradition – a space which revealed itself to be proper for forging new methods (as well as new disciplines) for producing knowledge. One of them is exemplified by the different intellectual endeavors often regrouped within the heterogeneous

7 The historical and philosophical gesture made by David Bates in his last book (*An Artificial History of Natural Intelligence*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2024) is an example of how to offer an *internal critique of modernity* for grounding a critique of contemporary technocratic, mechanistic, and reductionist approach that characterize transhumanism (here understood as the ideological feature of hypermodernity), troubling the very same base on which technosciences are grounded.

8 I stick here to the definitions of humanism, transhumanism and posthumanism given by F. Ferrando, *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations*, «Existenz», 8, 2, 2013, (*infra*, p. 9); and Ead., *Philosophical Posthumanism*, Bloomsbury, London-New York 2019.

9 Framed within a Stieglerian vocabulary, this passage could be framed as from the Anthropocene – epoch in which modernity has shown all its toxic features – to the Neganthropocene, a new era where a negentropic model of development is embodied in trans-local therapeutics of the biosphere. See B. Stiegler, *The Neganthropocene*, Open Humanities Press, London 2019.

10 F. Ferrando, *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations*, cit., p. 29.

movement of post-structuralism. For listing some of the most renowned exponents and their contributions: Deleuze's intensive and differential thinking, Foucault's genealogy and antihumanism¹¹, Derrida's deconstruction – and its influence on posthumanism. And yet, even if these process-ontological perspectives have played a fundamental role in shaping new philosophical and political horizons (e.g. within the de/postcolonial, gender, feminist, queer, racial, animal, and environmental *studies* rose in the second part of the past century) their critical counterpoint to humanism and modernity has been often perceived, especially across the Atlantic, as an infertile ground for the refoundation of an affirmative – and not just deconstructive – political, ecological, technological and ontological project for overcoming modernity.

And it is precisely within this context deeply influenced by the rapid advancements of cybernetics that Lyotard pointed out the crisis of the *grands récits*, that is the crisis – manifested through incredulity – of the «metanarrative apparatus (*dispositif*) of legitimation»¹² that sustained modern philosophies of history, from the teleological ideal of “progress” (whether liberal or socialist) to the Kantian cosmopolitan and universal peace. Inspired by Touraine's analysis¹³, Lyotard described this new that condition of crisis of metanarratives and its epistemological consequences through the concept of *postmodern*¹⁴. Analyzing the state of knowledge within information societies (*sociétés informatisées*), Lyotard brilliantly noted that the only criteria of legitimation for measuring the validity of any kind of collective enterprise, from social justice to the production of scientific truth, seemed to have become *efficacy* – an “objective” economical and naturalized¹⁵ value beyond any political faction. As he writes:

The application of this criterion to all of our [language] games necessarily entails a certain level of terror, whether soft or hard: be operational (that is, commensurable) or

-
- 11 «If modern rationality, progress and free will are at the core of the transhumanist debate, a radical critique of these same presuppositions is the kernel of antihumanism, a philosophical position which shares with posthumanism its roots in postmodernity but differs in other aspects. The deconstruction of the notion of the human is central to antihumanism: this is one of its main points in common with posthumanism. However, a major distinction between the two movements is already embedded in their morphologies, specifically in their denotation of “post-” and “anti-.” Antihumanism fully acknowledges the consequences of the “death of Man,” as already asserted by some post-structuralist theorists, in particular by Michel Foucault. In contrast, posthumanism does not rely on any symbolic death [...]. Posthumanism, after all, is aware of the fact that hierarchical humanistic presumptions cannot be easily dismissed or erased. In this respect, it is more in tune with Derrida's deconstructive approach rather than with Foucault's death of Man»; *ivi*, pp. 31-32.
 - 12 J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (1979), tr. G. Bennington and B. Massumi, Minnesota Press, Minneapolis 1984, p. XXIV.
 - 13 A. Touraine, *The post-industrial society. Tomorrow's social history: classes, conflicts and culture in the programmed society* (1969), Random House, New York 1971.
 - 14 This term, adopted philosophically by Lyotard, was already in use on the American continent by sociologists and critics. It was designating the state of culture at the time, after the transformations that affected the rules of the games of science, literature, and the arts from the end of the 19th century onwards.
 - 15 «Rarely was the function of ideology described in clearer terms – to defend the existing system against any serious critique, legitimizing it as a direct expression of human nature». See S. Žižek, *First as Tragedy, Then as Farce*, Verso, London-New York 2009, p. 27.

disappear. The logic of maximum performance is no doubt inconsistent in many ways [...]. *But our incredulity is now such that we no longer expect salvation to rise from these inconsistencies, as did Marx*¹⁶.

Nevertheless, the critique to this economic and reductionist tendency towards the subordination of all values to the one of efficiency could be traced back – though, from different perspectives and in different terms – to other intellectuals of his century: Weber described this as the consequence of a long process of disenchantment inherent to the process of secularization¹⁷; Adorno and Horkheimer pointed out the dialectical process of becoming *ratio* of the Enlightenment reason¹⁸; and Heidegger shed a light on the process of *mathesis universalis*¹⁹ leading to the total *Enframing* (*Gestell*) of the world through technical domination of nature, the latter being reduced to a *standing-reserve* (*Bestand*). By pointing out the positivistic *ethos* of his period, Lyotard inscribed himself within this critical *phylum* at a time in which neoliberalism – with its worldview of dire competition and calculation, its economization of everything and its will to cybernetically govern societies through mechanisms of inputs and outputs – was springing up. But instead of insisting on the continuities with the analysis mentioned here above, Lyotard affirmed that his contemporary technological condition inaugurated the opening of, what he called, the *postmodern condition*.

Twenty-five years later, a still-young philosopher named Bernard Stiegler²⁰ published the *Symbolic Misery*. Here, Derrida's pupil repropounded his theses contained in *Cinematic Time and the Question of Malaise*²¹ which were now framed «in absolutely primary, direct, visible, and legible relation to questions of political economy»²², and deeply connected to ecological questions²³. However, in the first of the two tomes of the *Symbolic Misery. 1. The Hyperindustrial Epoch*, Stiegler criticised Lyotard's proposition whilst offering a new concept for describing our epoch – hence, our condition. Taking up three topical definitions of modernity given by Marx (the advent of the bourgeoisie and consequent industrialization of society), Heidegger (the process of technical domination of nature) and Deleuze (the advent of the society of control), Stiegler showed how they respectively highlighted three complementary aspects of the modern process of «be-

16 J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, cit., p. XXIV (my emphasis).

17 See M. Weber, originally a speech at Munich University, 1918, published in 1919 by Duncker & Humblot, Munich, then published and translated by H.H. Gerth and C. Wright Mills, *Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York 1946, pp. 129-156.

18 M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialectic of the Enlightenment*, 1944.

19 M. Heidegger, *Being and Time* (1927), as well as M. Foucault, *The Order of Things* (1966).

20 Stiegler studied in prison under the distant supervision of Gérard Granel, then obtained his PhD with Jacques Derrida at the EHESS. He knew personally Lyotard himself. See Y. Hui, *The Question Concerning Technology in China. An Essay in Cosmotronics*, Urbanomic, Falmouth 2016, p. 44.

21 B. Stiegler, *Technics and Time. 1. The Fault of Epimetheus* and 2. *Disorientation*, Stanford University Press, Stanford, 1998 and 2008. The third tome (3. *Cinematic Times and the Question of Malaise*, originally published in French in 1998) was published by Stanford University Press in 2010.

22 Id., *Dans la disruption : comment ne pas devenir fou*, Les Liens qui Libèrent, Paris 2016, p. 120.

23 In the specific case of *The Symbolic Misery*, Stiegler already highlights the need for reflection on the industrial ecology of consciousness and spirit. See B. Stiegler, *The Symbolic Misery 1.*, cit., p. 45.

coming-industrial of societies»²⁴ that started with the Industrial Revolution but whose preconditions rooted back to the beginning of modern Western civilizational enterprise.

In short terms: the process of technical domination of nature, which began with the Scientific Revolution, laid the groundwork for the advent of the bourgeoisie, a revolutionary class that was able to concretize its worldview through the establishment of a new economic rationality (capitalist and industrial). From the end of the 18th century to the beginning of the 21st century, such rationality has imposed itself globally, firstly, through the military *colonization of space*, and then, after an accelerated process of technical innovation, through the development of information and communication technologies – whose consequent embedding within every kind of industrialized processes and every aspect of life created the conditions for a technical (and then political) transition from *disciplinary societies*²⁵ to *control societies*²⁶.

Extending Deleuze's analysis, Stiegler affirms that in today's control societies, *cultural industries* are the *aesthetic weapons* who play a fundamental role in the economic war that has marked (and still marks) the process of globalization, especially after the fall of bipolarism. Through the *colonization of time* (that is of consciousness' affections and attention) cultural industries have become one of the most essential engines for the contemporary production of subjectivity: controlling the technologies of *aisthesis* means «controlling the conscious and unconscious rhythms of bodies and souls; modulating through the control of flows these rhythms of consciousness and life»²⁷.

This historical process, far from being ended, is in constant evolution: therefore, the contemporary era is characterized precisely by the intensification, increased complexity and extension of those very processes that defined modernity: «we have not left modernity because more than ever we are experiencing the *industrialization of all things*»²⁸. Thus, in antithesis to Lyotard's concept of *postmodern*, Stiegler defines the current era as *hypermodern* precisely because of its being – or rather, constant becoming – *hyperindustrial* and not *postindustrial* as Turaine proposed.

The hyperindustrial age can be characterized as an extension of calculation beyond the sphere of production along with a correlative extension of industrial domains. This is what is now commonly called the third industrial revolution, and we will see that this generalized computation brings calculation fully into the characteristic mechanisms of what Simondon calls psychic and collective individuation²⁹.

It is no coincidence if it is precisely the *allegory of the anthill* – that is the ghost that haunts the *hyperindustrial becoming of (dis)societies*, a metaphor for describing a perfect technologically synchronized society – was revisited in *The Automatic Society*. It is

24 Ivi, p. 47.

25 Analyzed by M. Foucault in *Surveillance and Punishment* (1975).

26 Described – also as *modulation societies* – by G. Deleuze in *Post-scriptum on Control Societies* (1990).

27 B. Stiegler, *The Symbolic Misery I.*, cit., p. 2.

28 Ivi, p. 47.

29 Id., *Symbolic Misery*, cit., pp. 47-48.

here that Stiegler, in the light of latest developments of contemporary technologies and in front of the enormous challenges posed by the “Anthropocene”, re-systematized and re-actualised his theses at the time of digital platforms, hence of digital *hypercontrol*³⁰ – or, if one prefers, at the time of cognitive, 24/7, surveillance, or extractivist capitalism³¹.

It must be noted that the development of the technologies which makes this new stage of capitalism possible is ideologically driven by what has been called *The Californian Ideology*³², a hybrid of technophilia and technological determinism with highly individualistic and libertarian political values. The supporters of this ideology optimistically perceive and predict (by dint of tweets and ads combined with the global media-exposure and attentional capital they benefit from: the contemporary hi-tech version of *self-fulfilment prophecies*) the technological enhancement of the human and the geo-engineering of nature as the only possible answers to the risky and fragile 21st century human condition. This entrepreneurial ideology shares its origin and has been directly influenced by the strands of thought relatable to the *transhumanist* ideology, a form of hyperhumanism³³ which prolongs uncritically the modern worldview. As Francesca Ferrando writes:

transhumanism problematizes the current understanding of the human [...] through the possibilities inscribed within its possible biological and technological evolutions. Human enhancement is a crucial notion to the transhumanist reflection; the main keys to access such a goal are identified in science and technology. [...] [T]ranshumanism roots itself in the Enlightenment, and so it does not expropriate rational humanism. By taking humanism further, transhumanism can be defined as “ultra-humanism”³⁴.

30 «In the age of reticulated digital tertiary retention, it is possible to reach in quasi-simultaneity the connected brains of more than two billion earthlings [...]. Such a digital society, which we call automatic here, cannot, however, make society and overcome the immeasurably aggravated stage of dissociation in which algorithmic governmentality and 24/7 capitalism consist *except on the condition of greater economic and political change*» (my emphasis); B. Stiegler, *The Automatic Society*, Polity Press, Cambridge, 2016, p. 237.

31 See Y. Moulrier Boutang, *Le Capitalisme Cognitif. La nouvelle grande transformation*, Ed. Amsterdam, Paris 2007; Y. Citton, *Pour une écologie de l'attention*, Éd. du Seuil, Paris 2014; S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Public Affairs, London 2019. See S. Baranzoni, P. Vignola, *Para acabar con la imagen extractivista del pensamiento. Una ficción filosófica*, in C.O. Celis Bueno, R. Rodríguez Freire (eds.), *Antropoficciones*, in «Culture Machine», 21, 2022, <https://culturemachine.net/archives/vol-21-antropoficciones/>.

32 R. Barbrook, A. Cameron, *The Californian Ideology*, in «MuteMagazine», 1, n. 3 (Sept. 1995). URL: https://monoskop.org/images/d/dc/Barbrook_Richard_Cameron_Andy_1996_The_Californian_Ideology.pdf (last access: 15-05-2024).

33 Or ultra-humanism, see next footnote. I prefer here the suffix ‘hyper’ to highlight the links between this ideology and the hypermodern and hyperindustrial era described by Stiegler.

34 F. Ferrando, *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations*, cit., p. 27: «Transhumanist reflections, in their ‘ultra-humanistic’ endeavors, do not fully engage with a critical and historical account of the human, which is often presented in a generic and ‘fit-for-all’ way». See also F. Ferrando, *The Body*, in Robert Ranisch, Stefan L. Sorgner (eds.), *Post- and Transhumanism: An Introduction*, Vol. 1 of *Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism*, Peter Lang Publisher, Frankfurt a.M. 2015.

Therefore, instead of breaking with the Western modern ontology³⁵, this “new” conception of the human carries on even further the toxic features of modernity: as a matter of fact, this thriving ideology is deeply influencing *a certain kind of* technological, economic, and political developments from the very pulsing heart of the 21st century colonial and extractivist empire. Thereby, transhumanism seems to fit perfectly for the very troubled hypermodern and hyperindustrial condition brilliantly diagnosed by Stiegler, and nowadays epitomized by Silicon Valley tech giants’ industrial strategy:

Transhumanism is an industrial strategy, and the most astounding, stupefying consequence of what we are calling disruption, a disruption that commenced in 1993 [with the popularization of internet]. [...] [D]isruption [...] [is] an epoch of innovation in which exo-somatization [technology and its development] is now completely controlled by economic powers and subject to the constraints of short-term profitability³⁶.

3. *From the descriptive concept of hypermodernity to a normative concept of postmodernity: from transhumanism to posthumanism*

The claim of transhumanism, that it makes up for a noetic flaw, resembles a discourse on the *perfect* human, that is, a project to *eliminate that flaw, that default, which is noesis*.

B. Stiegler, *Elements of Neganthropology*

Because of its technoscientific, financial, and influencing power, transhumanism is already shaping the horizon of possibilities through which societies try to imagine “solutions” to those same problems that modernity itself has generated. Efficiently filling the gap left by post-structuralists’ deconstruction and the decline of metanarratives – as Lyotard rightly highlighted – transhumanists are dictating the *only way* (both as *the unique* direction and as *the sole manner*) towards which the “human” should reorient itself: because, echoing the neoliberal motto, *there is no alternative* to technological determinism and its techno-evolutionary progressive faith. But their anthropocentric and teleological conceptions are still carrying the burden of the essentialist-exceptionalist feature of the human which led us to the contemporary tragic *impasse* that is the Anthropocene³⁷.

35 Or at least with the *mainstream* reception of Modernity: «my argument is that [Western modern] tradition harbors resources for an internal critique of what has been spawned by “modernity” – in all its worst guises». See D. Bates, *An Artificial History of Natural Intelligence*, cit., p. 9. See *supra*, footnote 8.

36 B. Stiegler, *Elements of Neganthropology*, cit., pp. 86 and 90.

37 As well as all its conceptual variants: Capitalocene, Chthulucene, Plantationocene, Wasteocene, etc. I am particularly fond to the Stieglerian proposition of *Entropocene* which is understood as the era of increased production of entropy in all its dimensions: *thermodynamic*, as dissipation of energy; *biological*, as reduction of biodiversity; and *informational*, as reduction of knowledge to data correlations and computer calculations – and consequently as loss of credit, distrust, generalized mimicry and domination of what has been called the post-truth era. See B. Stiegler (dir.) and the Internation Collective,

The concepts of *postmodern* and *posthuman* were invented precisely to imagine some forms of exodus from modernity, but their lack of direct confrontation with the question of technology (as Yuk Hui noted³⁸) and political economy (as often stressed by Stiegler³⁹) weakened their influence outside of the academic world, undermining their possible adoption especially within the political and technological *milieux*. Conversely, transhumanism has managed to develop a discourse that can marry perfectly with neoliberal demands, thus gaining a central role in defining the future: and yet, such an ideology – obliterating all those theories that have attempted to problematize the boundaries of what defines the “human” through a critique of nature/culture and technology/culture dualisms – narrows the horizon of thought within the toxic coordinates of modernity’s mainstream tradition. To summarize with Francesca Ferrando’s words:

if the strength of the transhumanist vision consists in its openness to the possibilities offered by science and technology, therein lays its weakness, which can be detected in a techno-reductionist assimilation of existence, and in a progressivist approach that does not leave space to deconstructionist practices⁴⁰.

However, those same deconstructionist practices brought and still bring into the foreground of the intellectual landscape an anthropo-decentered conception of the “human”⁴¹ (or, in Stieglerian terms, of the *non-inhuman being*⁴²) with a focus on its intrinsic co-determination, non-separateness and co-evolutionary relationships which, historically and incessantly, determine what the “human” is through its evolving entanglements with the more-than-human. Contrary to the *ultra*-humanism that distinguishes transhumanism, posthumanism – as it is framed by Ferrando, as a sort of second generation of post-structuralism – may offer a better perspective to urgently reorient our thinking and reimagine our collective practices both ecologically and technologically.

Posthumanism (here understood as critical, cultural, and philosophical posthumanism, as well as new materialisms) seems appropriate to investigate the geological time of the anthropocene. As the anthropocene marks the extent of the impact of human activities on a planetary level, the posthuman focuses on de-centering the human from the primary focus

Bifurcate. There is No Alternative, tr. Dan Ross, Open Humanities Press, London 2021: <http://www.openhumanitiespress.org/books/titles/bifurcate/> (last access: 28-08-2023).

38 Y. Hui, *The Question Concerning Technology in China. An Essay in Cosmotronics*, cit., p. 33.

39 For example, in B. Stiegler, *Elements of Neganthropology*, in *The Neganthropocene*, Open Humanities Press, London 2018, p. 79: «All these analyses, which I am introducing here in view of a *global geopolitical alternative to transhumanist marketing*» (my emphasis).

40 F. Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, cit., p. 3.

41 «[T]his type of relational thinking is emerging in Europe as a replacement for a substantialist thinking that has survived since antiquity. This is evident in the so-called “ontological turn” in anthropology – for example in Descola’s analysis of the ecology of relations – [...]. Such a multiplicity of relations can be found in many non-European cultures, as demonstrated in the works of anthropologists such as Descola, Viveiros de Castro, Ingold, and others»; Y. Hui, *The Question Concerning Technology in China. An Essay in Cosmotronics*, cit., p. 46.

42 B. Stiegler, *The Automatic Society*, cit., p. 45, § 25 (*The duty of every non-inhuman being*).

of the discourse. [...] Humans are perceived as material nodes of becoming; such becomings operate as technologies of existence. The way humans inhabit this planet, what they eat, how they behave, what relations they entertain, creates the network of who and what they are: it is not a disembodied network, but (also) a material one, whose agency exceeds the political, social, and biological human realms, as new materialist thinkers sharply point out. In this expanded horizon, it becomes clear that any types of essentialism, reductionism, or intrinsic biases are limiting factors in approaching such multidimensional networks. Posthumanism keeps a critical and deconstructive standpoint informed by the acknowledgement of the past, while setting a comprehensive and generative perspective to sustain and nurture alternatives for the present and for the futures. Within the current philosophical environment, posthumanism offers a unique balance between agency, memory, and imagination, aiming to achieve harmonic legacies in the evolving ecology of interconnected existence⁴³.

Authors like Philippe Descola, Bruno Latour and Tim Ingold represent the third European attempt to overcome modernity⁴⁴: as Yuk Hui highlighted, they «seek to use the event of the Anthropocene as an opportunity to overcome modernity in order to open up an ontological pluralism»⁴⁵. The implicit assumption here is that “a more profound philosophy of nature”, one that would resist the division between culture and nature found in naturalism, «is able to overcome the Anthropocene – the symbol of modernity – by bringing back a new way of *being together* and *being with*»⁴⁶ in the world. But even if this anthropological and philosophical gesture of rethinking the relations between the “human” and the non-human/more-than-human is necessary for disarming the dualism nature/culture, it is not sufficient for overcoming hypermodernity.

Because if it is crucial to understand the multiplicity of relation that “humans” weave within their eco-systems⁴⁷, it is equally important to elaborate different *non-modern modes of thinking*⁴⁸ (non-instrumental and anthropo-decentered) about the relation that “humans” entertain generally with technology, and more precisely with the contemporary technological system. Which is why both Descola and Latour, while refusing the concept of postmodern, «are instead drawn to the ‘non-modern’ in order to address this task»⁴⁹ of overcoming (hyper)modernity. And it is for this reason that the Stieglerian contribution proves to be indispensable to date, thanks to his important work in blurring the boundaries of the “human” from a techno-logical point of view through the cri-

43 F. Ferrando, *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations*, cit., p. 32.

44 The first one being centered around the figures of Edmund Husserl and Albert Einstein; the second represented by Derrida, Deleuze, Foucault, and Lyotard, etc. See Y. Hui, *The Question Concerning Technology in China. An Essay in Cosmotronics*, cit., p. 45. See also P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, University of Chicago Press, Chicago 2013; B. Latour, *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge 1993.

45 Y. Hui, *The Question Concerning Technology in China. An Essay in Cosmotronics*, cit., p. 45.

46 Ivi, p. 50.

47 Both in the sense of “natural environment” as well as, in the Foucauldian sense, the socio-technical environment.

48 Y. Hui, *The Question Concerning Technology in China. An Essay in Cosmotronics*, cit., p. 47.

49 Ivi, p. 46.

tique of the culture/technology dualism based on the *organologico-pharmacological*⁵⁰ understanding of the human-technology complex⁵¹. Hence, I would propose here to include Stiegler's thought within the broad category of *posthumanism*⁵², while refining the definition proposed by Ferrando to elucidate the constitutive role played by technology within the "evolving ecology of interconnected existence".

The critical and descriptive analysis of hypermodernity represents only the first and propaedeutic movement of the Stieglerian organo-pharmacological approach, which is necessary for the development of new conceptual weapons capable of opening the always *technologically conditioned* (but not for that reason *determined*) horizon of the possible. Stiegler, in fact, argues that the hyperindustrial becoming can only be reinvented through a politicization of technological and industrial issues – thus, a politics of technologies that enhances the search for trans-local ecological (in the threefold meaning given by Guattari) therapies – and not their renouncement. This means a reasoned prescription of technologies in the service of *taking care*: of self and others, but also of territories, through the development of individual and collective practices capable of fighting against the loss of diversity at the biological, noetic and technological levels. This kind of conception of technology thus opens a new ecological-political point of view, different from the *technophilia* of accelerationists and transhumanists, or the radical *technophobia* exemplified by some representatives of the «degrowth»⁵³ movements.

Throughout the entire Stieglerian philosophical trajectory, technics, is in fact understood «as the horizon of every future possibility and every possibility of the future»⁵⁴:

- 50 Which «consists in the constitution of a network of conceptual instances united by the overcoming of dualistic, metaphysical or transcendental perspectives, in favor of a processual thought as a problematic relation» between endo- and eso-somatic organs, social and ecological organizations. For a detailed analysis of organology and pharmacology, see P. Vignola, *L'attenzione altrove. Sintomatologie di quel che ci accade*, Orthotes Ed., Salerno 2013; and G. Gilmozzi, *Tecno-logia, farmacologia e negantropologia. Note introduttive al pensiero di Bernard Stiegler*, in E. Clarizio and M. Feyles (eds.), *Esteriorizzazione. Attualità e storia di un paradigma filosofico*, «Lo Sguardo», 36, 2023, pp. 333-351.
- 51 «Human and technique form a complex, they are inseparable: in technique, the human is invented – and in the human technique is invented. Such a pair is a *process in which life negotiates with the non-living by organizing it, but in such a way that this organization makes a system and has its own laws*. Human and technique constitute the terms of what Simondon called a *transductive relation* [...] which means that one term of the relation does not exist outside the relation, being constituted by the other term of the relation»; B. Stiegler, *Leroi-Gourhan: l'inorganique organisé*, cit., p. 190 (my translation).
- 52 It should be noted that Stiegler himself did not rely on the definition of posthumanism drawn here from Francesca Ferrando's work, nor did he have a strong understanding of the difference between transhumanism and posthumanism: «All this, planning to build floating cities without state, police, or justice, and without any social dimension, founding an absolute oligarchism of posthuman lords and immortal singularities»; B. Stiegler, *The Automated Society*, cit., p. 223. More than posthumanism, this description represents transhumanist techno-utopia and its plutocratic and messianic "end of the world" imagery. Indeed, Stiegler would address these themes in the second volume of *The Automated Society*, unfortunately never published before his death.
- 53 As exemplified, within the French contemporary context, P. Servigne, R. Stevens, *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Ed. Seuil, Paris 2015. More interesting are, from my point of view, the "post-growth" propositions that are also closer to the economic-political propositions made by Stiegler and *Ars Industrialis*.
- 54 B. Stiegler, *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*, cit., p. IX.

the constitutive *and* destitutive role that technique plays in its tragic relationship with the human being, hence with its destructive and curative power in its milieu, requires to rethink the industrial economy⁵⁵, taking care of the new articulations of the singular socio-eco-logical relationalities at all levels of locality. It is no coincidence that it was a philosopher deeply inspired by Stiegler who recently proposed the concept of *cosmotech-nics*⁵⁶ to bridge the gap between the anthropo-onto-logical turn (exemplified by the work of many anthropologists such as Descola, Latour, Viveiros de Castro and Ingold) and the techno-logical perspective opened by Derrida's pupil. These different currents of thought, often opposed as antithetical philosophical alternatives, can be politically understood as converging, allied for the formulation of a posthumanist technological and ecological agenda: that is, for a normative (and not descriptive, as proposed by Lyotard) *postmodern* political-ecological and political-technological project through the construction of a new posthumanist theoretical and practical edifice to go beyond the various crises inherited from modernity and nowadays prolonged by transhumanist hypermodernity.

In this context, universities have a critical – in the both senses of judicious evaluation and of vital – role to play: as the students, at the time of writing, are protesting world-wide against some of the most problematic features of modernity (colonization, racialization, and all different kinds of *wasting relationships*⁵⁷ – from the ecological disasters to the borderization of bodies⁵⁸), their institutions must play an important rhizomatic role along with local stakeholders for trans-local technological and ecological transitions inspired by the perspectives opened by posthumanism.

55 See the series *Mécreance et discrédit, Constituer l'Europe* and *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*. This new industrial model is currently being experimented in Seine-Saint-Denis through the *TAC* program launched by Stiegler within the Institut de Recherche et d'Innovation du Centre Pompidou in Paris (URL: www.tac93.fr/programme) and whose founding theses and theoretical-practical methodologies were summarized in B. Stiegler (dir.) and the Internation Collective, *Bifurcate. There is No Alternative*, cit.

56 I do not have time here to criticize some aspects of this concept proposed by Yuk Hui. I will simply point out, as I had the opportunity to discuss with Paolo Vignola, that Hui's concept has been reformulated by Stiegler through the concept of *techno-diversity*; see B. Stiegler, *Qu'appelle-t-on panser. I. L'immense regression*, LLL, Paris 2018, §33.

57 M. Armiero, *Wasteocene: Stories from the Global Dump*, Cambridge University Press, Cambridge 2021.

58 See A. Mbembe, *Bodies as borders*, in «From the European south», p. 9. URL: <http://europeansouth.postcolonialitalia.it/>.

VINICIO BUSACCHI*

L’A.I. UGUALE/QUASI-UGUALE ALL’INTELLIGENZA UMANA? *Considerazioni sull’esempio della Decima Sinfonia di Beethoven*

Abstract

This article focuses on the question concerning the relationship between artificial and human intelligence. The reflection is intertwined with the controversy relating to an alleged Beethoven’s tenth symphony recently completed by A.I. This would demonstrate not only the advanced level of artificial intelligence but its *creative* capacity. Dealing with this case via Emilio Betti’s hermeneutical perspective, the author unmasks the substantial narrative deception of this argument.

Keywords: Beethoven, Betti, Cooper, Creativity, Intelligence

Le sue opere si sviluppavano durante lunghe passeggiate, tra dure lotte, di cui testimoniano i Taccuini di appunti che sono stati conservati, e prendevano a poco a poco la forma definitiva che poi veniva portata a compimento a casa.

W. Riezler, *Beethoven*

1. *Problematizzazione*

Nel giugno del 1817 Ludwig van Beethoven riceveva dalla Philharmonic Society di Londra la proposta di comporre due nuove sinfonie, proposta che egli accettò dichiarando la volontà di recarsi personalmente a Londra (con le sinfonie) entro gli inizi dell’anno seguente. In effetti, esiste traccia di prime idee annotate dal musicista, per esse, risalenti a questo periodo. Il viaggio, però, non ebbe mai luogo, e la prima di queste due sinfonie – nota come *Sinfonia Corale* (la *Nona*, in re minore, op. 125) – non solo dovette attendere sette anni per vedere luce¹ ma la sua prima esecuzione avvenne a Vienna. Comunque, Londra giocò un importante ruolo di stimolo sollecitando ancora, con una seconda offerta risalente al 1822, la composizione della *Nona sinfonia*, che di fatto fu realizzata tra il ’22 e il ’24.

Quanto alla *Decima sinfonia*, questa non fu mai composta: a giocare contro fu il destino dello stesso Beethoven, già colpito seriamente nel 1825 da quella malattia che lo avrebbe portato alla tomba due anni più tardi. Pare, comunque, che egli aves-

* Università degli Studi di Cagliari – busacchi@unica.it.

1 Cfr. W. Kinderman, *Beethoven*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 221. Per una ricostruzione più dettagliata, si veda: D.W. Hadley, *Beethoven and the Philharmonic Society of London: A Reappraisal*, in «The Musical Quarterly», 59, n. 3, 1973, pp. 449-461.

se raggiunto una qualche configurazione “poetica” compiuta di questa nuova sinfonia. È quanto documentava già nel 1879 il musicologo Ludwig Nohl, in un lavoro tanto accurato quanto cauto, richiamandosi in particolare a lettere dell’amico storico di Beethoven, Anton Schindler, e del violinista Karl Holz (intimo del maestro nei suoi ultimi anni di vita²). È idea che non trova tutti concordi: lo storico della musica Gianluigi Mattiotti, ad esempio, riconosce, sì, il progetto originario di due sinfonie, ma avanza l’idea che «nel 1823 i due progetti confluirono in un unico grande affresco, che rielaborava in modo organico tutti gli appunti messi insieme fino allora e che, proprio per questo, apparve come l’esito di una lunga maturazione»³; a dar forza a questa tesi vi è una confidenza fatta dallo stesso Beethoven a Friedrich Rochlitz, direttore dell’*Allgemeine Musikalische Zeitung* di Lipsia, attraverso cui il musicista dava notizia del suo progetto di due sinfonie come «di una composizione in re minore commissionata dalla Società Filarmonica di Londra, e di una “Sinfonia tedesca” con intervento corale su un testo che non aveva ancora scelto»⁴.

La cosa è vista in modo ben diverso dal musicologo e compositore Barry Cooper⁵, diventato celebre per aver assemblato il primo movimento di tale presunta *Decima sinfonia* in mi bemolle maggiore, sulla base di alcune centinaia di battute annotate dal maestro, e dal musicologo attribuite a un suo medesimo progetto – appunto quello di una sinfonia. Il lavoro realizzato da Cooper non ha mancato, a sua volta, di suscitare perplessità e critiche (a cominciare da quelle del professore di musica Robert S. Winter, con cui Cooper ha dibattuto largamente⁶). Allo stesso tempo, però, il suo brano ha incontrato un certo favore di pubblico, persino un plauso per quella qual certa sua risonanza con lo “spirito beethoveniano”⁷.

Di recente la *querelle* è ritornata d’attualità, alimentandosi però su una linea problematica ben più controversa: un gruppo di ricerca guidato da Ahmed Elgammal, direttore dello Art & AI Lab, della Rutgers University (New Jersey), è riuscito nel 2019 a “istruire” una “intelligenza artificiale” per il completamento autonomo di un movimento di questa *Decima sinfonia* secondo lo stile e il genio di Beethoven, e nel 2021 a realizzarne

- 2 L. Nohl, *Beethoven's Tenth Symphony. I. The Twin-Character of Beethoven's Symphonies*, in «The Musical Times and Singing Class Circular», 20, n. 431, 1879, pp. 9-11; Id., *Beethoven's Tenth Symphony. II. The Ninth and Tenth*, in «The Musical Times and Singing Class Circular», 20, n. 432, 1879, pp. 66-69.
- 3 Testo di G. Mattiotti tratto dal programma di sala del Concerto dell’Accademia di Santa Cecilia, Roma, Auditorium Parco della Musica, 26 Aprile 2008.
- 4 *Ibidem*. Cfr. N. Cook, *Beethoven: Symphony No. 9*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 14.
- 5 Si veda: B. Cooper, *Beethoven and the Creative Process*, Clarendon Press, Oxford 1990.
- 6 Cfr. Id., *Newly Identified Sketches for Beethoven's Tenth Symphony*, in «Music&Letters», 66, n. 1, 1985, pp. 9-18; R.S. Winter, *Of Realizations, Completions, Restorations and Reconstructions: From Bach's "The Art of Fugue" to Beethoven's Tenth Symphony*, in «Journal of the Royal Musical Association», 116, n. 1, 1991, pp. 96-126; B. Cooper e R.S. Winter, *Beethoven's Tenth Symphony*, in «Journal of the Royal Musical Association», 117, n. 2, 1992, pp. 324-330. Si veda anche W. Kinderman, *Beethoven*, Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 338.
- 7 L. van Beethoven, *Symphonie Nr. 10, Erster Satz, vervollständigt von Barry Cooper*, Universal Edition, Vienna [1988] 2013. Una versione di questo movimento si può ascoltare sul canale Youtube, al seguente indirizzo: <https://www.youtube.com/watch?v=To4HHCZtNXg> (ultimo accesso: 16/03/2024).

l'intera "composizione"⁸. Anche l'ascolto di questa versione non ha mancato di riscuotere apprezzamento, per quanto in tono minore⁹. Senz'altro, comunque, molto grande è stata l'enfasi e risonanza mediatica del fatto. Il compito svolto dalla A.I. ha suscitato non solo interrogativi del tipo, "Come è stato possibile completare un'opera artistica partendo da pochi frammenti?", "Quanto, il risultato, è vicino/fedele all'idea che fu (*se fu*) di Beethoven?" ecc., ma pure interrogativi come: "Può l'A.I. imitare e riprodurre la creatività umana, e anche essere autonomamente creativa?", "Può l'A.I. sviluppare la medesima intelligenza dell'uomo?"

Eccoci, allora, condotti, per questa via, sul nodo critico-problematico che è al centro di questo articolo.

2. *Beethoven X: The AI Project. La visione oltre il racconto*

A sentire Elgammal non vi è alcun dubbio: non solo l'A.I. può comporre come Beethoven, ma la sua capacità *intellettiva e creativa* giungerà senz'altro a superare l'uomo. Elgammal non ha esitazione a dichiarare che, con il suo gruppo, ha «insegnato a una macchina» tanto «l'intero corpo dell'opera di Beethoven» quanto (niente poco di meno che) «il suo processo creativo»¹⁰. Non nasconde che la progressione del progetto si sia giocata sulla stretta interazione, secondo diverse modalità, tra il gruppo degli scienziati e la macchina, e anche che «questo progetto non sarebbe stato possibile senza l'esperienza di storici e musicisti umani. C'è voluta un'enorme quantità di lavoro – e, sì, di pensiero creativo»¹¹. Allo stesso tempo, si lascia andare ad affermazioni ben più forti, in fondo, rivelatrici del suo "credo": alla domanda di un intervistatore «È possibile che una AI possa realizzare un'opera completamente originale?», Elgammal risponde: «Sì. Non ho dubbi su questo, lo abbiamo fatto nell'arte visiva un paio di anni fa, quando abbiamo sviluppato un artista AI quasi autonomo, guardando, diciamo, agli ultimi 500 anni di arte occidentale. Il compito era fondamentalmente quello di generare nuove opere d'arte che non seguissero nessuno stile esistente»¹².

Cogliamo subito che il senso dell'argomento di Elgammal non si spiega solo nei termini del "gioco comunicativo": vi è il riconoscimento irriflesso di una sostanziale equipol-

8 Il sito di riferimento del *Beethoven X – The AI Project*: <https://beethovenx-ai.com> (ultimo accesso: 16/03/2024).

9 Eseguita per la prima volta pubblicamente dall'Orchestra di Bonn l'11 ottobre 2021. Anche questa versione si può ascoltare sul canale YouTube, al seguente indirizzo: <https://www.youtube.com/watch?v=Rvj3Oblscqw> (ultimo accesso: 16/03/2024).

10 A. Elgammal, *How a team of musicologists and computer scientists completed Beethoven's unfinished 10th Symphony*, in «The Conversation», 24 September 2021 (<https://theconversation.com/how-a-team-of-musicologists-and-computer-scientists-completed-beethovens-unfinished-10th-symphony-168160> [ultimo accesso: 16/03/2024]); tr. it. nostra, come la seguente.

11 *Ibidem*.

12 J. Goodyer, *How an AI finished Beethoven's last symphony and what that means for the future of music*, in «BBC Science Focus Magazine», 14 October 2021 (<https://www.sciencefocus.com/news/ai-beethovens-symphony> [ultimo accesso: 16/03/2024]).

lenza tra l'intelligenza della macchina e l'intelligenza umana, evidentemente in accordo con una certa teoria del rapporto mente-cervello e una certa concezione dell'intelligenza. Allora, dovremmo intendere letteralmente l'affermazione che «an AI understands music»¹³. L'A.I. avrebbe per davvero riprodotto il “processo creativo” di Beethoven.

3. Intelligenza, senso comune e nuove tendenze

Già Alan M. Turing – matematico e filosofo, tra i padri dell'A.I. – avanzando la tesi della riproducibilità meccanica dei processi mentali, aveva sollevato, nel celebre articolo del 1950 *Computing Machinery and Intelligence*, il dilemma circa la possibilità di una futuribile intelligenza e autonomia di pensiero della macchina comparabili a quelle umane. Idea plausibile, dal punto di vista di un matematico e logico come Turing, convinto della riproducibilità meccanica dei processi di pensiero in forza della loro strutturazione logica, ovvero algoritmica. Questa idea venne respinta già nei primi anni Sessanta, tra altri, da John Lucas (*Minds, machines and Gödel*, 1961), il quale era convinto dell'esistenza di una qualificazione specifica dei processi mentali umani, non rispondente ai criteri logico-matematici e al funzionamento meccanico. Oggi non sono pochi gli scienziati che – coinvolti nelle ricerche sull'A.I., in quanto esperti di matematica, logica e programmazione – rimarcano la differenza tra intelligenza artificiale e intelligenza umana, pur di fronte a sviluppi straordinari e inquietanti come ChatGPT¹⁴, e nonostante il numero crescente di scienziati *pro* A.I.. Vi è anche chi si oppone all'idea stessa di una “intelligenza” artificiale, come il fisico-matematico e filosofo inglese Roger Penrose (Nobel per la fisica 2020), che fa leva sul nodo della *consapevolezza*¹⁵.

Ma, che cos'è l'intelligenza? La prima definizione data dal *Dizionario Enciclopedico Italiano* è la seguente:

a) La facoltà di pensare, concepire e intendere con la mente, più o meno sviluppata da uomo a uomo [...], mentre manca agli animali [che son in larga prevalenza guidati dall'istinto], per quanto comunemente il termine venga spesso adoperato, soprattutto a proposito dei Mammiferi [...] per indicare il maggiore o minore sviluppo in alcuni animali rispetto ad altri di alcune facoltà psichiche come la memoria associativa, la capacità di reagire a stimoli interni ed esterni, ecc. [...] b) Usato assol., indica attitudine a intendere bene, con facilità e prontezza [...] c) Lo spirito stesso, o l'uomo, in quanto intende [...]¹⁶.

13 *Ibidem*.

14 Un nome fra tutti, Daniel Andler; si veda il suo libro *Intelligence artificielle, intelligence humaine: la double énigme*, Gallimard, Paris 2023.

15 R. Penrose, *Il grande, il piccolo e la mente umana*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 127. Cfr. L. Boi, *Consistenza del reale e qualità umane*, in L. Boi, U. Curi, L. Maffei e L. Miraglia, *In difesa dell'umano. Problemi e prospettive*, vol. I, Vivarium novum, Napoli 2000, pp. 17-76.

16 *Dizionario Enciclopedico Italiano*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1970, vol. VI, p. 240.

A questa definizione segue, in seconda accezione, sia «il fatto o la possibilità d'intendere qualcosa o d'essere inteso, comprensione, retto intendimento» sia (secondo un uso meno comune) «competenza, esperienza in qualche campo del sapere o anche nella professione e in cose pratiche»¹⁷. È spiegato che, in «psicologia medica», «l'intelligenza può essere definita come il complesso delle facoltà e dei processi ideativi che permettono all'individuo l'adattamento ai compiti e alle esigenze pratiche e teoriche della vita»¹⁸. Si precisa, ulteriormente, la necessità di distinguere l'intelligenza in quanto tale da facoltà come l'attenzione e la memoria e da meccanismi quali quelli alla base del funzionamento motorio e verbale. Ancora, si distingue tra intelligenza e apprendimento: da quest'ultimo, è detto, «dipende» non l'intelligenza ma «solo l'arricchimento del patrimonio conoscitivo dell'individuo», per quanto «nei casi estremi, la povertà di quest'ultimo possa essere segno di deficienza mentale»¹⁹.

L'intelligenza è fenomeno complesso, «spesso riportabile a più attitudini e capacità», tanto da potersi intendere anche come «la capacità di creare coordinazioni sempre nuove tra le diverse azioni e i contenuti ideativi»²⁰, e secondo modalità di espressione che possono variare da individuo a individuo. «La stessa sua valutazione nell'indagine clinica – si precisa – non riguarda tanto l'i. in sé, quanto alcune sue particolari manifestazioni, quali la capacità di giudizio e di pensiero, il senso dell'essenziale, la spontaneità, l'iniziativa; in pratica, si usa come indice il comportamento dell'individuo in situazioni libere o sperimentalmente provocate»²¹.

Per quanto suscettibile di discussione, prendiamo come *primo riferimento* questa definizione di intelligenza poiché, (a) nonostante si rifaccia alla psicologia medica, presenta una caratterizzazione generale; inoltre, (b) per quanto la si estrapoli da un lemma datato (risalente al 1970), riflette un intendimento che ancora oggi forma in linea *tendenziale* il senso comune. Non è certo un caso che gli esperti e sviluppatori dell'A.I. diano/cerchino oggi definizioni che tendono ad annullare le differenze, a uniformare l'uomo alla macchina e viceversa, né più né meno di coloro che fanno lo stesso tra l'uomo e l'animale²². In tal senso, la filosofia – non solo con le sue teorie riduzioniste, ma con diverse teorie della mente e del cervello e filosofie dell'uomo – svolge un servizio notevole in favore di una rivoluzione culturale in una chiave determinata, rivoluzione culturale che procede anche “con” e “attraverso” lo sviluppo dell'A.I.

17 Ivi, pp. 240-241.

18 Ivi, p. 241.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*.

22 Qui, da un lato, l'orientamento scientifico è, da svariati decenni, maturato nella direzione di un sempre maggiore riconoscimento dell'intelligenza animale, a cominciare dalle ricerche psicologiche sul comportamento, lo sviluppo cognitivo e un'idea di intelligenza quale capacità di adattamento di un organismo all'ambiente; da un altro lato, si è sempre più rafforzata la tendenza a conoscere, spiegare e *comprendere* l'uomo secondo il paradigma biologistico-naturalizzante.

4. L'intelligenza, tra scienza, narrazione e mercato

Si fa sempre più stretto il nesso tra A.I. e postumano, e specialmente tanta filosofia degli ultimi tempi, in vario modo, ne sostiene e favorisce il dinamismo – protesa, come spesso essa è, alla scienza, all'industria e al profitto, oltreché alle mode culturali (fatto non senza contraccolpi per la stessa autonomia della ricerca accademica²³). Al tempo stesso, non facilmente estirpabile o manipolabile è la tradizione filosofica nella sua ricchezza, ossia *la* filosofia, con le sue risorse culturali, il suo potere di analisi e penetrazione critica, di (contro-)argomentazione e smascheramento ermeneutico, con la sua capacità di porsi appropriatamente a confronto con la scienza e la società, *traendo* contenuti e indicazioni, *sviluppando* contenuti e indicazioni.

Così, se da qualche parte si apprende che, poiché l'intelligenza umana può definirsi *tout court* come «la capacità di risolvere problemi»²⁴, ne consegue che l'intelligenza artificiale può dirsi prossima a eguagliarla e pure superarla, da qualche altra parte si rileva che non solo non c'è caso in cui l'intelligenza umana possa operare con efficacia e al tempo stesso *inconsapevolmente*, ma il riconoscimento del carattere *plurale* dell'intelligenza umana (astratta, pratica e sociale [configurata *culturalmente*²⁵]) è fatto consolidato da oltre un secolo (Thorndike), e non si declina solo nel senso del *problem solving*.

E se, ancora, da qualche parte si afferma che oramai l'intelligenza artificiale è in grado, al pari dell'intelligenza umana, di utilizzare sistemi simbolici e procedimenti deduttivi e induttivi, da qualche altra parte, si risponde, anzitutto richiamando il punto dell'imprescindibilità della consapevolezza nell'uomo, in secondo luogo problematizzando gli usi del concetto di “simbolico”, e di “deduttivo” e “induttivo” (studi scientifici hanno dimostrato l'esistenza di simbolizzazione, deduzione e induzione anche nei primati, ma con caratterizzazioni ben specifiche e distinte rispetto all'intelligenza umana), in terzo luogo, richiamando ancora il carattere plurale dell'intelligenza umana, e la sua natura *evolutiva* e [sin da subito] *complessa*, quale messa in luce dalle ricerche di psicologia dell'età evolutiva e di psicologia cognitiva.

A tal proposito, sappiamo che già tra il primo e il secondo anno di vita il bambino è capace di elaborare, in forza dell'intelligenza sensomotoria, rappresentazioni mentali che strutturano il suo senso della realtà non solo in chiave di pura percezione degli oggetti e dell'ambiente che ha davanti ma *praticamente* e *produttivamente* in chiave spaziale, temporale, causale e di interazione dinamica. E già intorno al secondo anno, la sua capacità rappresentazionale matura nella forma dell'espressione verbale e dell'astrazione, e

23 Sulla questione, cfr. ad es., K. Zalewska-Kurek, *Managing Autonomy in University – Industry Research: A Case of Projects in the Netherlands*, in «Review on Managerial Science», 14, 2020, pp. 393-416.

24 Alcune teorie cognitive interpretano in tal senso l'intelligenza, ossia in riferimento all'esecuzione di un compito e, di conseguenza, ne misurano il grado con riferimento alla velocità di elaborazione dell'informazione e alla strategia di risoluzione. In tal senso esistono studi già negli anni Ottanta (ad es., M. Berger, *The Scientific Approach to Intelligence: An Overview of its History with Special Reference to Mental Speed*, in H.J. Eysenck (ed.), *A Model for Intelligence*, Springer-Verlag, Berlin 1982, pp. 13-43), per quanto non siano mancate obiezioni (cfr. L. Stankov, R.D. Roberts, *Mental speed is not the 'basic' process of intelligence*, in «Personality and Individual Differences», 22, n. 1, 1997, pp. 69-84).

25 Cfr. L. Gallino, *Dizionario di Sociologia*, TEA, Milano 1993; voce *Sociologia dell'intelligenza*, p. 380.

matura la sua cognizione per induzione, e per una ideazione che ancora non è concettuale ma comunque capace di stabilire rapporti tra oggetti in forza di *curiosità, gusto, invenzione*²⁶. E, di anno in anno, l'intelligenza umana si diversifica, sviluppa e approfondisce in relazione alle diverse facoltà, allo sviluppo dell'intelligenza emotiva e dell'affettività, agli stimoli ambientali e culturali, all'interazione sociale, all'esperienza ecc.: è entro questo solco che acquistano forza, significato e valore i procedimenti deduttivi e induttivi e i sistemi simbolici che il bambino impara a utilizzare, e a utilizzare in un contesto di interazione tale per cui giunge a maturare la coscienza di sé (prospettiva della psicologia sociale). Non vi è qui spazio e modo di precisare meglio le più recenti scoperte (tenendo in giusto conto le diverse teorie); epperò, ci pare che già il richiamo a questi diversi elementi di un approccio costruttivista basti, da sé, a dare indicazione della complessità e unicità del fenomeno dell'intelligenza umana. Inutile dire che si discutono ancora, in psicologia dello sviluppo, quelle prospettive teoriche e interpretative, alternative, che sin dagli anni Settanta del secolo scorso insistono nell'approssimare l'intelligenza umana a quella artificiale. Si consideri, a titolo esemplificativo, quanto segue:

Tutte le informazioni che giungono al cervello provengono dagli organi sensoriali, «le finestre sul mondo» (Lindsay e Norman, 1977); tuttavia, per definire un'esperienza percettiva, è necessario individuare le operazioni che l'organismo umano compie sui dati sensoriali e conoscere le regole che dirigono l'interpretazione e l'organizzazione dell'informazione in entrata. Ora, i programmi di computer *sembrano* funzionare in modo alquanto simile agli esseri umani²⁷.

Non possiamo, in questa sede, sviluppare un più dettagliato confronto²⁸. Del resto, l'ambito di confronto non deve essere portato nel campo della psicologia (o della neuropsicologia) ma mantenuto in quello filosofico, trattando gli usi ed eventuali abusi di questi modelli e teorie al di fuori della psicologia umana.

Epperò, anche questa è questione complessa, a partire dalla criticità insita, tra modellizzazione e teorizzazione, nella “dialettica” scientifica, o meglio ancora tra modellizzazione e narrazione – come ha ben messo in luce di recente Silvano Tagliagambe, rimarcando come le «neuroscienze» mettano «sempre più in risalto» che la «mente umana [...] “non è stata modellata *per le storie*, ma *dalle storie*”»²⁹; per cui non solo andrebbe

26 Su questa tipologia di studi l'opera di Jean Piaget resta ancora riferimento obbligatorio. La letteratura specialistica relativa a ricerche più aggiornate sullo sviluppo cognitivo è vasta. Per letture di carattere introduttivo e con trattazione generale, segnaliamo: L. Surian, *Lo sviluppo cognitivo*, Laterza, Roma-Bari 2009 e L. Taylor, *Lo sviluppo cognitivo*, tr. it. di R. Perillo, Il Mulino, Bologna 2007.

27 R. Quaglia, C. Longobardi, *Psicologia dello sviluppo. Teorie, modelli e concezioni*, Erickson, Trento 2007, p. 151.

28 Si dovrebbe cominciare dal trattare quello che oggi risulta il più importante, alla base dei più notevoli avanzamenti nel campo dell'A.I., il modello connessionista. Ma, in realtà, esistono diversi tipi di intelligenza artificiale: il recente ChatGPT, ad esempio, segue un modello logico-simbolico di tipo razionalista (cfr. D. Andler, *Intelligence artificielle, intelligence humaine: la double énigme*, cit.).

29 S. Tagliagambe, *Metaverso e gemelli digitali. La nuova alleanza tra reti naturali e artificiali*, Mondadori, Milano 2022, p. 49. (Qui e successivamente, Tagliagambe cita da A.F. De Toni, G. Marzano,

incoraggiato un connubio tra scienze dure e scienze umane, ma modellizzazione e narrazione dovrebbero essere riconosciuti elementi «complementari, sinergici, “destinati a costituire i due poli la cui differenza di potenziale fa scaturire la corrente che può illuminare la complessità del reale in cui siamo immersi” [...]»³⁰. Ora, proprio questa complementarità aggiunge un fattore di complessificazione, nella misura in cui rivela, da un lato, quel certo grado di approssimazione o vulnerabilità intrinseca dell’elaborazione scientifica e, da un altro lato, quella facile utilizzabilità strumentale (anche manipolatoria) dell’informazione scientifica attraverso canali e forme comunicative capaci di porre massima leva sulla componente *narrativa* – trasformando, così, l’informazione scientifica, in “base narrativa” *per dire altro*.

Ebbene, quando il modello computazionale della psicologia cognitiva, con il suo vocabolario e rappresentazione tratto dall’informatica, viene portato fuori dal campo della psicologia umana per essere riversato nel campo dell’A.I. si crea esattamente una circolarità di tipo teorico-narrativo *nuova*. In questa epoca, il nodo della narrazione e (ri-)configurazione narrativa riveste un significato particolarmente rilevante per quel connubio tra ricerca scientifica, avanzamento tecnologico e domanda di mercato che non guarda solo alla comunità degli scienziati. Per stimolare attenzione e interesse di potenziali aziende e clienti, questa “Nuova Alleanza” (che, poi, tanto nuova non è) ha la necessità di legare la ricerca della conoscenza alla pratica della persuasione, l’esigenza di divulgazione alla necessità della promozione. Emblema di tutto ciò è senz’altro la Silicon Valley – come ben illustra l’ottimo lavoro di Olivier Alexandre, *La tech. Quand la Silicon Valley refait le monde* – una realtà che oramai «scandisce la vita quotidiana di miliardi di persone»³¹. La cosa risulta alquanto facile nelle nostre società dove sempre più massiva si fa la presenza di tematiche e contenuti della tecno-scienza, e più in generale del postumano³². Nutrita come è, questa epoca, di materialismo, culto del comfort e disincanto, la *ratio* dell’intrattenimento si va portando ben oltre il discorso dell’Home Theatre. Abbandonare quel deserto di emozione e di senso che è la *mera realtà quotidiana* per vivere con eccitazione quel che si desidera, nella rappresentazione, costituisce un nuovo orizzonte di appagamento, persino di realizzazione. È così che la domanda comunicativa precede (per “urgenza”, e per attribuzione di valore) l’esistenza stessa del contenuto, la sua concretizzazione o realizzazione; e facendo leva su capacità immaginativa e ignoranza, nutrendo aspettative e confezionando “narrazioni” e configurazioni “evocative”, profila un futuro *già qui*.

Emblema di questo “gioco” è senz’altro Sophia, il prototipo di androide creato dalla Hanson Robotics di Hong Kong in collaborazione con la Google Alphabet Inc, reso celebre non solo per il suo avanzato sistema di *learning machine*, con stoccaggio e analisi di contenuti verbali (per individuare/selezionare convenzioni comunicative *et similia* al fine di perfezionare la capacità di interazione e pertinenza di risposta), e non solo per

G. Vianello, *Antropocene e le sfide del XXI secolo. Per una società solidale e sostenibile*, Meltemi, Milano 2022, p. 115).

30 Ivi, p. 51.

31 O. Alexandre, *La tech. Quand la Silicon Valley refait le monde*, Seuil, Paris 2023.

32 Al riguardo, cfr. V. Busacchi, *Introduzione*, in «Il Veltro», 67, n. 2, 2023, pp. 5-21.

la sua capacità di simulare oltre sessanta espressioni facciali umane attraverso un volto modellato con materiale che simula realisticamente la pelle umana (con ciò, in barba alle piogge di critiche che, tra gli altri, sollevò lo stesso Turing³³).

Il robot Sophia è stato reso “personalità giuridica”, ovvero cittadino dell’Arabia Saudita, nell’ottobre 2017, ed è oggi “personaggio” mediatico seguito e riconosciuto. Siamo a un passo dal mondo distopico di Philip K. Dick?

5. Ritornando alla Decima sinfonia di Beethoven

Abbiamo ricordato, sopra, come Elgammal pretenda di aver “insegnato a una macchina” il “processo creativo” di Beethoven. In linea generale, gli esperti e sviluppatori dell’intelligenza artificiale evitano di utilizzare questo linguaggio ingannevole; parlano, piuttosto, di “processo generativo” (*generative process*). A ben vedere, lo stesso Elgammal non può fare a meno di illustrare in tali termini la modalità con cui, nel suo *Beethoven X: The AI Project*, l’intelligenza artificiale ha operato: «Il modo in cui l’intelligenza artificiale genera in generale la musica – spiega – è molto simile al modo in cui la tua email, ad esempio, cerca di prevedere la tua parola successiva»³⁴; e, ancora: «Il modo in cui armonizziamo la musica è molto simile al modo in cui utilizziamo l’intelligenza artificiale per tradurre le lingue. Come quando usi Google Translate o un’altra A.I. per tradurre una frase da una lingua all’altra. Questi tipi di modelli utilizzati nella traduzione apprendono molte frasi contestuali. Allora, qual è la frase in tedesco? Qual è la frase in inglese? E da qui, cercano di apprendere come tradurle»³⁵.

È in questo modo che l’A.I. avrebbe riprodotto il “processo creativo” di Beethoven, il cui genio, stando a questa prospettiva “parificante”, doveva più o meno trovare espressione in una capacità di “traduzione”. Troviamo, così, veicolata l’idea che *quid, sensus e modus* della creatività umana hanno il loro paradigma nella traduzione, e che processo creativo e processo generativo sono la stessa cosa.

Ora, anche la tematizzazione della creatività umana richiederebbe una trattazione a parte, ma basta qui, forse, ricordare che, a differenza del processo generativo dell’A.I. – tra l’altro, ben illustrato con gli esempi dei software di scrittura e traduzione – la creatività umana ha radicamento storico-culturale ed esistenziale, implica emozione e ispirazione, motivazioni e valori, relazioni e interazioni; non si spiega e non trova espressione con il solo padroneggiare tecniche, conoscenze, abilità o con la generazione di qualcosa di «originale».

L’artista appartiene a un’epoca, è legato a un movimento culturale, o rompe con esso per dare inizio a qualcosa di nuovo – qualcosa che ha effetto sulla cultura, sul mondo dell’arte (ossia sulla comunità degli artisti, degli esperti, degli appassionati) e sull’epoca. La creatività umana implica, insomma, un dinamismo complesso che riflette la stessa

33 A. Turing, *Computing Machinery and Intelligence*, in «Mind», 59, n. 236, 1950, pp. 433-460, p. 434.

34 In J. Goodyer, *How an AI finished Beethoven’s last symphony and what that means for the future of music*, cit.; tr. it. nostra, come la seguente.

35 *Ibidem*.

complessità dell'esperienza e dell'azione dell'uomo la quale, anche quando rispondente alle funzioni mentali più alte, non si spiega e giustifica soltanto con esse.

Così, il senso dell'opera di Beethoven non risiede nel solo cervello di Beethoven e/o nei processi di pensiero della sua mente; così come la sua creatività non trova spiegazione solo in forza della particolarità, abilità, e stile nel manipolare e padroneggiare "tecniche rappresentative". Anzi, proprio il genio di Beethoven, costituisce un caso dove l'esistenza e l'esperienza di vita, lo sforzo e le sofferenze personali, la volontà e i valori hanno assunto un ruolo di grandissimo significato nello sviluppo e maturazione delle sue capacità creative, e persino nel significato della sua opera. Al tempo stesso, egli è stato figlio del suo tempo e ha inciso sul suo tempo influenzando gusto e cultura, stile e concezione, visione. Nella macchina in quanto tale nulla è rilevante in un senso accostabile. Per questo, l'A.I. del progetto *Beethoven X* non ha realizzato nulla di artistico e nulla di creativo, solo qualcosa di significativo e di nuovo nel campo dell'informatica e dell'A.I., ovvero per la comunità degli scienziati, e degli esperti e appassionati di informatica.

Non ripercorriamo la storia di vita di Beethoven, che non mancò di contorni drammatici, soprattutto la sordità e una certa inclinazione nevrotica della personalità³⁶. Ci limitiamo solo a sottolineare che, anche un autore cauto nell'interpretazione della personalità e della vita del maestro quale fu Walter Riezler riconosce la peculiarità del legame, in Beethoven, tra l'attività creativa e l'esperienza spirituale. Tra le diverse cose richiama il racconto di una visita di Schindler al maestro risalente all'agosto del 1819:

In una delle stanze dell'appartamento, dietro la porta chiusa, sentivamo il Maestro cantare, urlare, pestare, mentre lavorava alla fuga del *Credo*. Dopo aver ascoltato questa terrificante esecuzione, stavamo per allontanarci, quando la porta si aprì [...] Sembrava uscito da un duello mortale con legioni di contrappuntisti, i suoi eterni avversari³⁷.

Dalla produzione artistica di Beethoven non si può evincere il dinamismo psicologico ed esistenziale del suo processo creativo. Solo il linguaggio, gli aspetti tecnici, certe convenzioni, forme e modalità di espressione e di stile possono essere descritte e analizzate.

6. Ancora su Beethoven, passando per la lezione di Emilio Betti. Per concludere

Detto con il linguaggio dell'ermeneutica di Emilio Betti, le opere di Beethoven, in quanto «oggettivazioni dello spirito» fissate su partitura (cioè su una data «forma rappresentativa»), non sono il *suo* «spirito» ma l'espressione di esso *in quanto* «partecipe del»

36 Emblematica, al riguardo, è la famosa lettera scritta da Heiligenstadt il 6 ottobre 1802 (nota come "Testamento di Heiligstadt") – indirizzata ai fratelli, ma mai spedita – nella quale, dopo l'ammissione di aver pensato al suicidio a causa della sordità, confessa: «Così prolungai questa vita miserabile, veramente miserabile, con una natura fisica tanto eccitabile che qualsiasi cambiamento un poco brusco può gettarmi dal migliore benessere nella peggiore angoscia» (cit. da W. Riezler, *Beethoven*, tr. it. a cura di P. Buscaroli, Rusconi, Milano 1994, p. 67).

37 Ivi, p. 97.

e “appartenente al” flusso spirituale e culturale di una collettività umana. Betti lo spiega in modo molto chiaro:

[...] L’oggettivazione in una forma rappresentativa ha un modo di essere complesso, che si impenna su tre termini fra loro connessi: a) un sostegno materiale percettibile; b) una dotazione spirituale in esso trattenuta e fissata come forma rappresentativa; c) uno spirito attuale, vivente e pensante, chiamato a ritrovare e a riconoscere tale forma: spirito, pertanto, di soggetti personali, perché solo soggetti siffatti possono avere coscienza e capacità di assumere l’orientamento atto ad intendere il messaggio che da quella forma proviene; ma spirito, altresì, che affonda le sue radici storiche in un mondo spirituale comune con altri soggetti, perché solo in una comunione siffatta [...] si forma la coscienza e capacità di intendere delle persone singole³⁸.

Ogni tentativo di razionalizzazione e modellizzazione della creatività umana fallisce, ancora più – ripetiamo – prendendo come riferimento figure come Beethoven, come ben illustra l’interpretazione proposta (tra altri) dal musicologo Maynard Solomon. Nel suo breve e denso saggio *Beethoven’s Ninth Symphony: The Sense of an Ending* Solomon analizza alcuni casi di profonda revisione e ripensamento di tre suoi lavori (d’età matura), che egli collega non solo al genio e al carattere eccentrico del compositore, né solo alle contingenze e preoccupazioni di vita, ma anche alla «possibilità che queste riformulazioni possano addirittura essere state l’espressione di qualche principio creativo non familiare»³⁹. Di fatto, «Beethoven ha spesso rivisto drasticamente i suoi lavori, messo da parte sezioni complete di lavori più ampi»⁴⁰; Per alcune delle sue ultime opere possono essere coesistite «una pluralità di alternative potenziali e dormienti, la cui emergenza» poteva dipendere da motivi profondi, come anche «dall’intuizione, dalla contingenza e dal capriccio»⁴¹. Solomon prosegue:

Forse la cosa più preoccupante è la sensazione che queste revisioni – se è così che dovrebbero essere chiamate – possano minare la nostra nozione di perfezione organica delle maggiori opere di Beethoven, poiché è chiaro che l’organicismo non si adatta a questi esempi di alternative creative. Dopotutto, la sostituzione della *Grosse Fuge* [op. 133; originariamente, il finale del Quartetto in si bemolle, op. 130 del 1825, finale sostituito nel 1826 dall’attuale “Allegro”; V.B.] può essere una prova circostanziale della “non inevitabilità” delle strutture di Beethoven; il quartetto ricostituito con il suo rondò finale può addirittura esemplificare qualche principio di narratività alternativa in Beethoven. Una lettura in questo senso potrebbe suggerire che Beethoven abbia accettato di sostituire il finale non a causa di insoddisfazione o compromesso commerciale (anche se questi potrebbero aver funzionato come meccanismi scatenanti), ma perché ha colto la possibilità di elaborare una soluzione

38 E. Betti, *Scelta antologica dalla ‘Teoria generale dell’interpretazione’*, in E. Betti, *L’ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Tab edizioni, Roma 2002, p. 162.

39 M. Solomon, *Beethoven’s Ninth Symphony: The Sense of an Ending*, in «Critical Inquiry», 17, n. 2, 1991, pp. 289-305, p. 291; tr. it. nostra, come le seguenti.

40 Ivi, p. 290.

41 Ivi, p. 292.

diversa della linea narrativa, quella in cui il quartetto trova chiusura sul terreno Biedermeier piuttosto che in una zona esotica e metafisica. Beethoven scoprì due strategie che avrebbero completato la sua concezione: una è una struttura potente e multivalente, un campo di battaglia adeguato a comprendere il trionfo della volontà sulla mortalità (o qualche metafora simile); l'altro è il più semplice dei rondò, intriso di impulso ludico, che ha a che fare con la memoria piuttosto che con l'anticipazione⁴².

Solomon prosegue su questa linea, ma quanto appena riportato pensiamo basti a dare un assaggio della densa ermeneutica necessaria per sondare il “processo creativo” di Beethoven. Inteso ciò, comprendiamo che anche l'opera di “completamento” realizzata da Barry Cooper deve pensarsi come qualcosa di certamente *altro* da una “probabile” composizione di Beethoven.

Epperò, a differenza del *Beethoven X: AI project*, quello di Cooper resta in tutto e per tutto lavoro “beethoveniano”, – un lavoro artistico che ha significato e valore in quanto Cooper appartiene a un certo movimento culturale e di idee, possiede competenze determinate, è dotato di certe qualità creative e artistiche, opera attivamente e consapevolmente nel processo di trasformazione di gusto, sensibilità e visione. Che sia stato fedele o meno all'intento originale di Beethoven, che sia stato molto o poco accurato nel trattare le annotazioni e tracce lasciate dal grande musicista, quanto egli ha prodotto assume in tutto e per tutto il carattere di una «oggettivazione dello spirito»; perché anche Cooper è partecipe dei processi culturali, esprime e veicola un sentire, un senso, un modo interpretativo dello spirito⁴³.

Certo, se il gruppo che ha lavorato al *Beethoven X: AI project* avesse posto meno enfasi sull'operato *creativo e intelligente* dell'A.I., e più sul loro sforzo di esperti e scienziati interessati all'esperienza spirituale dell'ultimo Beethoven, dando all'A.I. solo valore *strumentale* di supporto e integrazione, anche il loro operato avrebbe assunto un significato e un valore del tutto diverso, configurandosi come una variazione o innovazione nelle forme/modalità di «oggettivazione dello spirito». Invece, per come lo hanno inteso e presentato, è fatto apparire che il gruppo di esperti e scienziati ha assunto funzione *strumentale* rispetto alla macchina, la quale è detta *artefice* della generazione del prodotto. In definitiva, un “prodotto”, però, non – appunto – una “oggettivazione dello spirito”.

42 Ivi, pp. 291-292.

43 Cfr. E. Betti, *Scelta antologica dalla 'Teoria generale dell'interpretazione'*, cit., p. 156.

PATRIZIA NUNNARI*

INTELLIGENZA UMANA E ARTIFICIALE: UN'ALLEANZA POSSIBILE?

Abstract

Human intelligence can undoubtedly beat the algorithms of artificial intelligence, not for the prowess in the speed of calculation and for the extension of its memory, an ability with which human intelligence is often defined in a truly reductive way, but for the complexity it has always enjoyed in its deeply embodied, intuitive, conscious, heuristic being. It is not so much the comparison as the relationship that can be built between the two, avoiding traditional biases and bringing out both the main differences and the possible “alliances,” with a view to a reflexivity that avoids catastrophic postures or easy enthusiasms, choosing instead the epistemological will to integrate and compensate, distinguish and join, without ever separating.

Keywords: Alliance, Artificial, Complexity, Intelligence, Learning

1. *Riconoscere le differenze*

Il confronto che sovente viene fatto fra intelligenza umana e artificiale potrebbe, in maniera neanche tanto sotterranea, nascondere e veicolare una forte riduzione del significato sia dell'intelligenza naturale che di quella tecnologica. Per questo sembrerebbe di buon senso tentare di comprenderle, seppur in maniera qui davvero insufficiente, come forme di sistema, l'una complessa in modo non lineare, interna a una *mente incarnata* dotata di coscienza e di apparato inconscio, l'altra complessa ma basata sull'elaborazione di algoritmi e dati preesistenti o autoprodotti per addestramento. Si eviterebbe forse così il tentativo improprio di disumanizzare o snaturare l'intelligenza umana per un verso e di umanizzare la macchina per un altro.

Ecco allora l'intenzione di toccare in maniera agile, ma si spera non superficiale, alcuni aspetti dell'una e dell'altra, per comprendere alcune sostanziali differenze fra un sistema “organico” intrinsecamente dinamico e uno “meccanico” altamente sofisticato e complicato.

Oggi sappiamo quanto la storia dell'evoluzione umana sia stata segnata sia dalla necessità che dallo “stocastico”¹ e quanto l'intelligenza abbia dovuto fronteggiare l'incertezza determinata dalla perenne condizione esistenziale di precarietà dovuta alla morte, alle malattie e ai vari pericoli a cui l'umanità è sempre stata esposta nella sua lotta per la sopravvi-

* Università degli Studi Roma Tre – patrizia.nunnari@uniroma3.it.

1 Uno sguardo sistemico è indubbiamente utile per abbandonare la falsa idea che l'evoluzione sia un'ineluttabile ascesa verso la perfezione e di converso, avvalorare l'idea che la contingenza giochi un ruolo cruciale sia nella vita individuale che nella storia evolutiva. Oggi sappiamo come le vie maestre e le devianze, le tendenze inesorabili e ottimali, non possano più reggere la sfida di comprendere “una storia intricata e ricca di svolte, di riadattamenti imprevedibili, di biforcazioni contingenti e di eventi accidentali”. Cfr. T. Pievani, *Homo sapiens e altre catastrofi. Per un'archeologia della globalizzazione*, Meltemi, Milano 2018, pp. 30-31.

venza. Una condizione di perenne instabilità ambientale che ha sempre interessato tutte le forme di vita ad eccezione delle macchine che per funzionare hanno sempre avuto bisogno di una certa stabilità ambientale. Non sfugge a questa necessaria stabilità neanche l'ultima frontiera tecnologica dell'IA., le cui grandi quantità di *big data* possono ritenersi utili e gli algoritmi complessi vantaggiosi² solo in situazioni ben definite, grazie alle quali processare grandi quantità di informazioni. L'intelligenza umana, viceversa, si sarebbe evoluta apprendendo strategie per gestire l'incertezza a prescindere dalla quantità di dati disponibili³ grazie al possesso, secondo Gerd Gigerenzer, di quattro abilità mentali. La prima riguarderebbe il “pensiero causale”, una tensione naturale verso l'individuazione delle cause: elemento decisivo per l'intelletto umano e segno distintivo della scienza; la seconda invece la “psicologia intuitiva”, la capacità umana di intuire i sentimenti e le intenzioni degli altri.

Considerate un bambino che si trovi sul bordo di un marciapiede di una strada urbana. I conducenti umani possono inferire in un batter d'occhio se correrà in strada o no: se il bambino sta guardando una palla che si trova sull'altro lato della strada, ciò potrebbe senz'altro avvenire; se invece il suo sguardo fosse rivolto a una donna accanto a lui, sarà improbabile. Gli umani hanno imparato a inferire le intenzioni usando simili regole euristiche. Le reti neurali artificiali non hanno affatto queste intuizioni. Quand'anche l'IA potesse identificare accuratamente un bambino e una donna adulta con il suo modulo della percezione, occorrerebbe un ulteriore modulo psicologico intuitivo in grado di inferire le loro intenzioni e quali potrebbero essere le loro prossime azioni⁴.

La terza abilità verrebbe dallo psicologo ricondotta a quella “fisica intuitiva” grazie alla quale poter comprendere il tempo e lo spazio, come il fatto che un solido non possa attraversare un altro solido, che gli oggetti perdurino nel tempo o che il tempo non possa essere invertito. Infine l'ultima abilità si troverebbe nella cosiddetta “socialità intuitiva” che ha permesso all'umanità di seguire norme di gruppo e di sviluppare criteri morali⁵. Queste abilità sono definite da Gigerenzer forme e manifestazioni di “buonsenso”, una mescolanza di predisposizioni genetiche e individuali e di apprendimento sociale. Oggi si sa quanto la complessità della conoscenza umana contempra la sinergia e l'interdipendenza di variabili decisamente esterne al *dataset*, come la presenza di un'intelligenza emotiva ben intrecciata a quella cognitiva.

2 Cfr. G. Gigerenzer, *Perché l'intelligenza umana batte ancora gli algoritmi*, Raffaello Cortina, Milano 2023, p. 13.

3 Il principio di un “mondo stabile” potrebbe rimandare a una deriva chiamata principio *dell'adattamento all'IA*: rendere l'ambiente fisico più stabile e il comportamento umano più prevedibile, per migliorare le prestazioni dell'Intelligenza Artificiale, consegnando però così le decisioni umane agli algoritmi e adattandone ambiente e comportamenti. Naturalmente questa forma di adattamento, rintracciabile facilmente negli intricati e oscuri condizionamenti nella rete delle piattaforme *social*, rende davvero urgente una reale comprensione sia delle potenzialità che dei rischi delle tecnologie digitali, attraverso l'acquisizione di competenze riflessive e di controllo, in un mondo popolato da algoritmi. Cfr. Id., *Perché l'intelligenza umana batte ancora gli algoritmi*, cit., p. 55.

4 Ivi, p. 105.

5 Ivi, pp. 120-121.

Le emozioni che proviamo dentro di noi possono influenzare profondamente i nostri pensieri sul mondo che ci circonda, e a loro volta le emozioni che proviamo possono essere ampiamente determinate dalle nostre conoscenze, percezioni ed esperienze personali. Le nostre vite sono modellate dalle continue interazioni fra questi due mondi, ognuno dei quali influisce sul nostro modo di vedere e agire sull'altro⁶.

Le emozioni non possono più essere considerate, come in passato, facoltà primitive, arcaiche, torbide, in grado solo di appannare la lucidità della ragione perché ne costituiscono invece un carburante insostituibile⁷. Per Damasio, ad esempio, le emozioni contribuiscono fortemente al processo del ragionamento attraverso meccanismi chimici e neurali che operano su tessuti e interi sistemi di organi, creando una deviazione dell'organismo dall'andamento normale, attraverso cambiamenti sia locali che globali. In termini generali quando «vediamo, udiamo, tocchiamo, gustiamo, annusiamo, all'interazione con l'ambiente partecipano il corpo e il cervello»⁸. E quando l'emozione viene completamente esclusa dal processo del ragionamento, come accade in alcune patologie neurologiche, la ragione si scopre ancora più difettosa di quando l'emozione investe le decisioni da prendere, giocando i suoi tiri mancini⁹.

La presenza determinante dell'inconscio poi, senza il quale non si potrebbe dare alcuna spiegazione e comprensione degli aspetti neuropsicologici della vita affettiva, né tanto meno apprezzare le capacità introspettive con cui comprenderne gli aspetti neuropsicologici, rappresenta ciò che di più umano si possa individuare. Per non parlare della decifrazione simbolica che interviene nella relazione interpersonale, ad esempio nel distinguere un sorriso genuino (che coinvolge sia i muscoli della bocca che delle sopracciglia) da uno di cortesia (che fa muovere solo i muscoli della bocca).

Per Gigerenzer non sarebbe davvero possibile programmare il "buonsenso" nei vari *device*, e le abilità senso-motorie dei *robot* non potrebbero minimamente avvicinarsi alla maestria delle flessibili dita di un esperto violinista. Nonostante le abilità nelle quali i *computer* eccellono come il calcolo veloce, la scoperta di associazioni nei *big data*, il rinvenimento di schemi nelle immagini o nelle informazioni acustiche nello studio dei genomi o dell'astronomia, raggiungano livelli nettamente superiori alle capacità umane in termini di immagazzinamento e velocità processuale, l'IA non sarebbe comunque in grado di generare un pensiero causale, né una psicologia intuitiva, tanto meno fisica e sociale. Molte di queste condizioni richiedono, infatti, le funzioni del discernimento, dell'intuizione e del coraggio nel prendere decisioni in ambiti che risultano essere generalmente una mescolanza di "rischio e incertezza".

Più una situazione si mostra definita e stabile, maggiore è la probabilità che l'apprendimento automatico superi l'umano, come avviene con i *robot* industriali che,

6 K. Robinson, L. Aronica, *Scuola creativa. Manifesto per una nuova educazione*, Erickson, Trento 2017, p. 86.

7 L. Boi, U. Curi, L. Maffei, L. Miraglia (a cura di), *In difesa dell'umano. Problemi e prospettive*, vol.1, Vivarium Novum, Napoli 2023, p. 138.

8 A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano 1995, p. 306.

9 Ivi, p. 7.

senza fatica e con precisione, ripetono gli stessi movimenti o i motori di ricerca che riescono a trovare parole e frasi in testi cospicui¹⁰. Viceversa, l'IA mostrerebbe tutti i suoi limiti di fronte a problemi non ben definiti o in situazioni non stabili; ancor di più, come avviene nella maggior parte delle situazioni, con problemi non definiti in situazioni instabili. «Per esempio, tradurre da una lingua a un'altra è un'attività regolata da una serie stabile di regole grammaticali, ma implica anche la capacità di padroneggiare termini ambigui, frasi dai significati molteplici, l'ironia e altre fonti di incertezza»,¹¹ relazioni di significato che nella macchina (se si volesse trovare una corrispondenza) assumerebbero la forma di correlazioni statistiche senza una reale comprensione dei fenomeni¹².

Sul piano della conoscenza umana la coscienza¹³ gioca poi un ruolo centrale: sul piano epistemico ed etico è in grado di guardare il pensiero conoscere, interpretare, intrecciare, analizzare e sintetizzare, elaborare, inventare, intuire e finanche sbagliare, senza escludere naturalmente, la capacità di accogliere l'inatteso¹⁴; una complessità umana dinamica unica ed inimitabile dentro la quale sarebbe davvero difficile trovare sostanziali corrispondenze con l'IA.

Gigerenzer riconosce inoltre due attività alla base della profonda differenza fra IA e intelligenza umana: la 'correlazione' e la 'causalità'. Mentre l'IA sarebbe in grado di calcolare molteplici correlazioni basate su una raccolta dati altrettanto grande, la mente umana, consapevole di poter raccogliere solo un bagaglio limitato di informazioni, avrebbe invece appreso, nella sua evoluzione, la capacità di selezionare le giuste informazioni fra quelle già a disposizione, mostrando di possedere un'euristica intelligente¹⁵. Le euristiche sono abilità acquisite dal cervello quando all'*Homo Sapiens* si chiedeva di decidere con rapidità ed efficacia come raggiungere velocemente un certo scopo. Nonostante oggi queste strategie continuino ad agire visceralmente

10 Ivi, p. 59.

11 Ivi, p. 60.

12 L. Boi, U. Curi, L. Maffei, L. Miraglia, *In difesa dell'umano. Problemi e prospettive*, cit., p. 139.

13 Sul termine "coscienza" si è fatto confusione in letteratura, attribuendole molti significati: agire consapevolmente, essere consapevoli, mostrare coscienza sociale, etc. Negli ultimi anni si ha a disposizione un'ampia varietà di approcci allo studio della coscienza da parte di fisici quantistici, biologi, scienziati cognitivi e filosofi. Sullo sfondo rimane però la presenza di una grande riluttanza degli scienziati a trattare i fenomeni soggettivi, a seguito naturalmente dell'idea plurisecolare che il mondo potesse essere descritto oggettivamente. Oggi sappiamo che la dimensione soggettiva è sempre implicita nella pratica scientifica, e una scienza della coscienza dovrebbe analizzare sistematicamente esperienze interiori soggettive, senza naturalmente rinunciare a un rigore scientifico dato da una validazione intersoggettiva come pratica standard nella scienza. Cfr. F. Capra, P.L. Luisi, *Mente e natura, Una visione sistemica*, Aboca, Arezzo 2020, p. 409.

14 È bene ricordare ancora che le proprietà di un sistema lineare sono additive: l'effetto di un insieme di elementi è la somma degli effetti considerati separatamente, e nell'insieme non appaiono nuove proprietà che non siano già presenti nei singoli elementi. Nei sistemi non lineari, la combinazione degli elementi in rete, la loro interdipendenza porta all'emergenza di elementi nuovi non presenti nelle parti costituenti. L'idea che l'intero possa essere ridotto ai suoi componenti, può essere accettata solo se limitata alla "struttura" fisica e alla sua composizione. Cfr. T. Pievani, *Serendipità. L'inatteso nella scienza*, Raffaello Cortina, Milano 2021.

15 Ivi, pp.148 e ss.

rendendosi visibili nelle facoltà intuitive, le neuroscienze sono arrivate a ipotizzare cervelli umani progettati per sopravvivere solo nelle ere geologiche precedenti alla nuova dell'Antropocene¹⁶.

I nostri allarmi cerebrali scattano solo quando percepiscono una minaccia immediata, e le sfide offerte oggi dai sistemi planetari sono o troppo micro o troppo macro per le nostre percezioni. Dato che non realizziamo immediatamente le conseguenze negative delle nostre abitudini quotidiane-come i nostri sistemi di costruzione, energetici, industriali e commerciali danneggino quelli di sostegno alla vita della Terra-è facile ignorarle o pretendere che non accada nulla¹⁷.

Ceruti e Bellusci ritengono interessante constatare oggi, sul piano ontogenetico, un certo "ritardo" della "coscienza" rispetto alla "scienza": quest'ultima infatti avrebbe percorso più velocemente della prima il cammino dell'emancipazione e il contagio della scienza sul resto della cultura e dell'*ethos* sarebbe stato minimo, nonostante la sua rilevante presenza nel mondo tecnologico e produttivo. Tale ritardo troverebbe ragione in una scienza che, frantumata «in una miriade di settori disciplinari, di ricerche specialistiche, di linguaggi formali funzionali alle sue applicazioni concrete»,¹⁸ abbia fino ad ora impedito ai ricercatori di confrontarsi e ampliare lo sguardo verso le relazioni tra le cose e le molteplici dimensioni di un problema o di un fenomeno¹⁹.

Queste considerazioni sembrerebbero rimettere in gioco le lontane riflessioni di Konrad Lorenz²⁰ sul rapporto fra le strutture che veicolano il "sapere accumulato" ereditato e con un'invarianza relativamente alta e il "conoscere che progredisce" abbattendo l'adattato e il saputo, per lasciare il posto al nuovo. Il rapporto di dinamico equilibrio fra i due livelli sarebbe stato messo in crisi dal crescente processo tecnologico impensabile forse all'epoca di Lorenz, col risultato di depotenziare un'umanità chiamata oggi ad affrontare sfide planetarie²¹.

16 Cfr. D. Goleman, P. Senge, *A scuola di futuro. Per un'educazione realmente moderna*, Rizzoli, Milano 2017, pp. 41-42.

17 Ivi, p. 42.

18 Cfr. M. Ceruti, F. Bellusci, *Abitare la complessità. La sfida di un destino comune*, Mimesis, Milano 2020, pp. 70-71.

19 Secondo Edgar Morin è necessario assumersi la responsabilità di constatare quanto i Saperi siano disgiunti, frazionati, suddivisi in discipline da una parte e realtà o problemi sempre più poli-disciplinari, trasversali, multidimensionali, transnazionali, globali, planetari dall'altra. Di fatto l'iper-specializzazione impedendo di vedere il globale (che frammenta in particelle) così come l'essenziale (che dissolve), non sarebbe in grado di cogliere "ciò che è tessuto insieme", quella complessità presente appunto nella globalità. Cfr. E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaele Cortina, Milano 2000, pp. 5-6.

20 Cfr. K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio*, Adelphi, Milano 1991, p. 327 e ss.

21 Sembra ormai un dato di fatto che tutte le più avanzate tecnologie, da considerarsi tutt'altro che "neutre", siano oggi in grado di mutare i caratteri ontogenetici dell'uomo: l'evoluzione culturale sarebbe capace di modificare quella biologica, nonostante abbiano tempi trasformativi diversi. Cfr. P. Domini, *Oltre i cigni neri. L'urgenza di aprirsi all'indeterminato*, Franco Angeli, Milano 2023.

Inoltre l'incidenza profonda della tecnologia elettronica sulle vite individuali e collettive²², supportata dalla cosiddetta rivoluzione digitale dei media, sembra si sia ulteriormente rafforzata col fenomeno della «convergenza tecnologica»²³.

Sono così caduti i confini tra i media di rete e i media di contenuto: oggi sullo schermo del computer, di un tablet o dello smartphone possiamo leggere libri o articoli, ascoltare musica, guardare film o serie tv e così via, oltre che naturalmente consultare il web o scrivere un post, indifferenti al fatto che i messaggi viaggino via etere, via satellite o via cavo, a seconda della convenienza e delle opportunità territoriali, anche perché le interfacce che ci permettono di accedere ai contenuti o di comunicare con gli altri sono diventate più portatili e comode, consentendoci di essere sempre disponibili a ricevere o a trasmettere-in linea²⁴.

La maggior parte delle attività che vengono svolte al lavoro come nel tempo libero passano attraverso i *media* o assumono una forma mediatica, determinando non solo profondi cambiamenti nelle abitudini e nelle ritualità quotidiane, ma anche probabilmente trasformazioni antropologiche importanti di cui abbiamo ancora una percezione molto limitata.

2. Un'alleanza possibile?

È innegabile quanto l'umanità, nella civiltà dell'automazione e della simulazione, abbia condizionato, con la cultura tecnologica, la sua stessa evoluzione biologica²⁵; si pensi solo ai traguardi della manipolazione genetica, della robotica, dell'intelligenza artificiale e del Metaverso²⁶. Nonostante la teoria della conoscenza della complessità²⁷ abbia negli ultimi settant'anni insegnato agli scienziati la responsabilità di riconoscere e comprendere i limiti e le incertezze della scienza²⁸, insieme al riconoscimento di una mente entrata nella ricerca in maniera sostanzialmente "incarnata", è ancora forte l'idea e l'interesse soprattutto eco-

22 Cfr. L. Boi, U. Curi, L. Maffei, L. Miraglia, *In difesa dell'umano. Problemi e prospettive*, cit., p. 13.

23 Si rimanda alla lettura di H. Jenkins, *Cultura convergente*, trad. it. di V. Susca e M. Papacchioli, Apogeo, Milano 2014.

24 F. Colombo, *Ecologia dei media. Manifesto per una comunicazione gentile*, Vita e pensiero, Milano 2020, p. 14.

25 Cfr. P. Dominici, *Oltre i cigni neri. L'urgenza di aprirsi all'indeterminato*, cit., p. 115.

26 S. Tagliagambe, *Metaverso e gemelli digitali. La nuova alleanza tra reti naturali e artificiali*, Mondadori Università, Milano 2022, pp. 77 e ss.

27 Cfr. E. Morin, *La sfida della complessità*, Le Lettere, Firenze 2021.

28 Ci si riferisce naturalmente all'epistemologia della "complessità" che investe sostanzialmente due livelli di analisi tra loro fortemente intrecciati: da una parte la conoscenza e la comprensione critica dei paradigmi, delle cornici, dei modelli e degli schemi logici ancora dominati dal pensiero disgiuntivo, nonostante l'era digitale abbia gettato l'umanità in un mondo iper-tecnologico della connessione e delle interdipendenze, divenuto per Piero Dominici "iper-complesso"; dall'altra, la comprensione delle caratteristiche e dei principi di una nuova scienza che sta soverchiato i miti plurisecolari della scienza moderna come la prevedibilità, la progressività, la linearità, la coerenza, mettendo in evidenza i limiti, le paradossalità e le incertezze di verità parziali, storicizzate e relative della scienza contemporanea. Cfr. S. Tagliagambe, *Metaverso e gemelli digitali. La nuova alleanza tra reti naturali e artificiali*, cit., pp. 74-76 e P. Dominici, *Oltre i cigni neri. L'urgenza di aprirsi all'indeterminato*, cit., p. 15.

nomico che si possa controllare e dominare, in modo assoluto, le cose e la natura. Potremmo vedervi, soprattutto su di un piano squisitamente speculativo, una sorta di prodomo di una mentalità positivistica che ancora sembra attiva nello smaterializzare il soggetto e reificare l'oggetto, impedendo al soggetto metafisico di integrarsi nella concezione scientifica e l'oggettività scientifica nella concezione metafisica del soggetto²⁹.

La conoscenza razionale, affinché possa realizzarsi, non può più essere "distillata" dalla sensibilità, dalle emozioni, dalle intuizioni e dal corpo, dimensioni di cui è naturalmente priva una macchina, anche la più potente, trattandosi di aspetti umani non computazionali, unici e irriproducibili³⁰. Ed è un fatto innegabile come oggi sia davvero facile vivere in un *continuum* di interazioni fra virtualità considerate reali e realtà spesso non disgiunte dal virtuale, passaggi dall'una all'altra non "perturbati" dalla diversità del canale, del linguaggio e del funzionamento.

In quest'ottica andrebbe letto un episodio di cronaca avvenuto nel 2020 vicino Crema, di una donna che cosparsa di benzina si era data fuoco in una piazza, muovendo in soccorso una sola persona, mentre altre si limitavano a filmare la tragedia col cellulare³¹. Al di là dell'indiscutibile rilevanza etica, questo episodio come tante altre notizie di cronaca, ben si presta nel sollevare un'importante questione: il rischio che la percezione di esistere possa con-fondersi con la sua rappresentazione tecnologico-virtuale.

Nello stesso tempo però le stesse tecnologie consentono di studiare e individuare le possibili ragioni di queste trasformazioni antropologiche. Con l'uso della risonanza magnetica è stato finalmente possibile osservare diverse aree cerebrali e arrivare ad ipotizzare delle similarità neurologiche tra soggetti dipendenti da sostanze e soggetti dipendenti da internet. I soggetti avrebbero in comune un'alterazione nelle funzioni della corteccia prefrontale e del sistema limbico, dove si attivano processi di identificazione e modulazione dei vissuti emotivi. Come accade ai dipendenti da sostanze, anche gli utenti di smartphone, internet o video-giochi avrebbero difficoltà nel dare un senso e una rilevanza a ciò che accade³². Le tecnologie più avanzate stanno dunque determinando,

29 Per questo Morin contestò l'insufficienza di un metodo gnoseologico classico basato sull'isolamento di un oggetto chiuso e distinto nella sua pienezza ontologica e posto su di un piano astratto, sperimentale e indipendente sia dall'osservatore che dall'ambiente naturale. All'illusoria percezione di un oggetto ontologicamente autosufficiente, corrispose per lungo tempo un soggetto sospeso nella propria autoreferenzialità universale che autoescludendosi dall'indagine svolta, rimase estraneo anche dal riflettere sull'opera di concettualizzazione, determinante per l'attività di percezione e di conoscenza dell'oggetto. Ciò ha comportato che la ricerca riflessiva sul soggetto e la ricerca scientifica sull'oggetto generassero visioni divaricate per lungo tempo: da una parte la filosofia e la ricerca riflessiva sul soggetto, dall'altra la ricerca scientifica sull'oggetto. Cfr. E. Morin, *I miei filosofi*, tr. it. di R. Mazzeo, Il Margine, Trento 2021, pp. 73-74.

30 Con Damasio si ricordi quanto le emozioni contribuiscano fortemente al processo del ragionamento, attraverso meccanismi chimici e neurali che operano su tessuti e interi sistemi di organi, creando una deviazione dell'organismo dall'andamento normale, attraverso cambiamenti sia locali che globali. Cfr. A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, cit., p. 306.

31 Cfr. L. Boi, U. Curi, L. Maffei, L. Miraglia, *In difesa dell'umano. Problemi e prospettive*, cit. p. 13.

32 *Ibidem*. Nella comunicazione *on-line* invece la lettura del messaggio senza nessuno *feedback de visu* per Daniel Goleman determinerebbe un fenomeno definito "cyber disinibizione": la lettura di una *email* o di un messaggio sui *social*, in assenza di accessori socio-emotivi al testo, provoca un corto-

da una parte disfunzioni comportamentali (e non solo) molto preoccupanti, dall'altra un decisivo progresso nelle tecniche di esplorazione del cervello intorno ai legami fra corpo e mente³³ e in generale alla comprensione umana della natura e del mondo.

La realtà virtuale costituirà domani un pilastro dell'evoluzione tecnologica e sarà decisiva per la qualità della vita, e in alcuni ambiti strategici, come la salute e la cura, già ha portato straordinari benefici³⁴. Sembra non di meno necessario farne buon uso, assumendosi la responsabilità di esplorare un fenomeno, quello del rapporto fra l'umano e la macchina, che ha assunto negli ultimi decenni aspetti del tutto nuovi, molti dei quali ancora poco chiari³⁵, "opacizzati" da un umano nel contempo "creatore-prodotto" della cultura tecnologica³⁶.

Un rapporto circolare che sembra ancora poter contare però sulla certezza che l'intelligenza artificiale non sia assolutamente in grado di comprendere gli algoritmi che processa:

potrà fare calcoli più rapidi, ma senza essere consapevole di farli. Non si può ridurre l'uomo a un oggetto puramente fisico. È vero, il substrato è chimico e fisico, anche quello del cervello, ma occorre andare oltre e riconoscere che da questo substrato emergono, attraverso processi diversi di interazione e di autoorganizzazione dinamica, nuovi livelli di strutturazione della materia chimico-fisica, tra cui la materia pensante, l'intelligenza

circuito nel cervello sociale che non può dire ai circuiti emotivi come interagire in modo adeguato. La *cyber* disinibizione comporterebbe così emozioni fuori controllo: se siete irritati, rompete improvvisamente con il vostro partner. Si tratta di un dirottamento emotivo: digitare furiosamente un messaggio, inviarlo e subito dopo domandarsi «Oh caspita, che cosa ho fatto?». Oppure mandare un messaggio crudele, scrivendo qualcosa di doloroso: una cosa che non avreste mai detto di persona, perché il vostro cervello sociale vi avrebbe aiutato ad adattare la vostra risposta alla reazione dell'altro. I circuiti cerebrali preposti alla socialità e alle emozioni hanno delle difficoltà *online*, perché la nostra struttura neurologica è costruita sulle interazioni faccia-a-faccia. Cfr. D. Goleman, P. Senge, *A scuola di futuro. Per un'educazione realmente moderna*, cit., p. 36.

33 Cfr. S. Dehaene, *Vedere la mente. Il cervello in 100 immagini*, tr. it. di S. Ferraresi, Raffaello Cortina, Milano 2022, pp. 11 e 13.

34 La realtà virtuale può non di meno aiutare chi soffre di fobie e psicosi, perché grazie alla riproduzione di situazioni molto vicine alla realtà, consente di superare paranoie e ossessioni. Alla Delft University olandese ne hanno fatto una vera e propria cura, la *Virtual Reality Exposure Therapy o Vret*, e l'hanno sperimentata su diversi tipi di pazienti, diventati per l'occasione *avatar* di loro stessi. Hanno curato chi ha paura dell'aereo, riproducendo i suoni, le vibrazioni, la presenza degli altri passeggeri, così come i fobici che non riescono a stare in ambienti affollati, facendo vivere loro scene da *pub* molto realistiche. Misurando i parametri dello stress (sudorazione, frequenza cardiaca, dilatazione delle pupille) per avere valori di riferimento e controllare i progressi anche biologici, si è sviluppata una terapia comportamentale basata sugli *avatar*.

35 Il realismo di chi guarda la realtà esteriore senza rendersi conto di esserne lo specchio e l'idealismo di chi guarda nello specchio voltando le spalle alla realtà esteriore, non notano, scrisse Lorenz, che c'è anche un rovescio dello specchio, una faccia non riflettente: l'apparato fisiologico che consente di conoscere il mondo reale mostrando di sé non meno realtà. Cfr. K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio*, cit., p. 46.

36 Ci si riferisce agli insegnamenti di Maturana e Varela intorno all' "accoppiamento strutturale" che definì gli esseri viventi produttori e prodotti dell'ambiente, facendo coincidere, in un'unità autopoietica, l'essere e l'agire. Cfr. H. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1987, p. 62.

auto-riflessiva e la coscienza, che sono forse l'espressione più compiuta e in ogni caso la più peculiare, ma anche la più vulnerabile, degli esseri umani. La coscienza non è matematicamente modellabile né fisicamente misurabile, eppure guida misteriosamente le azioni dei corpi fisici³⁷.

I sistemi di apprendimento automatico sono fatti di tanta matematica e informatica e di un sistema algoritmico di logica lineare che funziona secondo tre modalità: la prima, l'“apprendimento supervisionato”, riguarda la «concettualizzazione informatica dell'apprendimento per tentativi ed errori, [...] tecnica per addestrare le reti neurali che sono gli algoritmi di IA più potenti in circolazione»³⁸.

L'apprendimento supervisionato è il più noto, così chiamato perché c'è un “insegnante” che fornisce un feedback sì/no ma non regole. Viene usato per riconoscere scuolabus e segnali stradali. Affinché apprenda adeguatamente, alla rete vengono date migliaia o milioni di foto insieme alla loro corretta classificazione, dopo di che essa apprende una funzione che abbina l'*input* all'*output* nel modo più corretto possibile. Nei sistemi di raccomandazione, come quando Amazon vi suggerisce di comprare dei libri, voi siete “l'insegnante” che clicca o che mette dei like a determinati contenuti durante la navigazione³⁹.

La seconda, l'“apprendimento per rinforzo”, si differenzia dalla prima perché presuppone che la macchina riceva i *feedback* dall'ambiente e non dai dati classificati dall'informatico; un addestramento segnato da un procedere per tentativi ed errori.

Avviene in compiti come il Go, in cui la rete non riceve un feedback dopo ciascuna mossa, ma solo alla fine del gioco. In questo caso, tutto quel che sa la rete sono le regole del gioco e l'obiettivo, e deve trovare il modo di arrivarci. La straordinaria *performance* di AlphaZero è dovuta all'apprendimento per rinforzo, ma può anche dipendere dall'aver trovato scorciatoie inattese⁴⁰.

Infine con l'“apprendimento non supervisionato” la macchina riuscirebbe a estrarre informazioni da campioni non semplificati dall'essere umano, senza ricevere stimoli dall'ambiente esterno. Tale apprendimento troverebbe impiego soprattutto nella *clustering analysis*⁴¹: la rete cerca somiglianze in immagini e genera *cluster* di immagini simili. Certo, quest'ultimo apprendimento sarebbe come guardare le stelle di notte alla

37 R. Penrose, *Il grande, il piccolo e la mente umana*, tr. it. di N. Notarianni, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 127.

38 A. Ventura (a cura di), *Pensiero umano e intelligenza artificiale. Rischi, opportunità e trasformazioni sociali*, L'asino d'oro, Roma 2023, p. 153. Interessante il capitolo di M. Tortoli intitolato *Dietro le quinte dell'IA. Uno sguardo approfondito e divulgativo*, pp. 129-161.

39 G. Gigerenzer, *Perché l'intelligenza umana batte ancora gli algoritmi*, cit., pp. 97-98.

40 Ivi, p. 98.

41 La *clustering analysis* è un metodo statistico per trovare e raggruppare insieme dei dati che sono accomunati da una o più proprietà. Cfr. A. Ventura (a cura di), *Pensiero umano e intelligenza artificiale. Rischi, opportunità e trasformazioni sociali*, cit., p. 154.

ricerca di *pattern* senza sapere nulla di astronomia⁴², che per i non addetti ai lavori, darebbe l'illusione di una macchina in grado di fare tutto da sola. Pur mostrando di essere in grado di ricavare autonomamente delle informazioni, in realtà non saprebbe cosa stia facendo: applicherebbe semplicemente formule matematiche non sapendo interpretare i dati processati. Insomma, «sebbene le IA [...] riescano ad apprendere con un certo grado di autonomia, [...] dietro c'è sempre il grande lavoro fatto dagli informatici che si occupano di tutto il ciclo della loro vita, dalla raccolta dei dati fino all'analisi dei risultati forniti dalla macchina»⁴³.

3. Stabilità e contingenza dei sistemi

Siamo ancora poco consapevoli, ci ricorda Dominici, della “complessità” come caratteristica strutturale e connaturata ai gruppi umani, alle relazioni, al mondo biologico, agli organismi. Questi sistemi complessi non lineari si caratterizzano per essere instabili, con dinamiche irreversibili, composti da unità interdipendenti non interpretabili sulla base di modelli lineari (causa-effetto, stimolo-risposta) e non visibili e osservabili in tutte le loro dimensioni⁴⁴. Si tratta di sistemi, fenomeni e processi che si evolvono, si trasformano auto-organizzandosi, esibendo ‘proprietà emergenti’ in tempi e modi inattesi, nel quadro di relazioni sistemiche costituite da molteplici connessioni e livelli di interdipendenza⁴⁵.

Non sarebbe la stessa cosa per gli oggetti e le cose, “sistemi complicati” caratterizzati da fenomeni e processi sostanzialmente osservabili, *lineari*, in qualche modo prevedibili (non sempre), controllabili e replicabili, descrivibili da formule matematiche e modelli/sequenze di dati⁴⁶. Mentre il sistema lineare tipico delle macchine si può scomporre in un insieme di sottosistemi indipendenti tra loro, quello non-lineare, che include la rete organizzativa dei sistemi viventi, contiene componenti inseparabili che interagiscono e si definiscono a vicenda. Le parti costituenti sono individui, entità, relazioni, sistemi che contribuiscono a cambiare e co-creare le condizioni interattive dell'ambiente di riferimento, dell'ecosistema di cui fanno parte⁴⁷.

42 Cfr. G. Gigerenzer, *Perché l'intelligenza umana batte ancora gli algoritmi*, cit. p. 98.

43 Cfr. A. Ventura (a cura di), *Pensiero umano e intelligenza artificiale. Rischi, opportunità e trasformazioni sociali*, cit., p. 155.

44 Cfr. P. Dominici, *Oltre i cigni neri. L'urgenza di aprirsi all'indeterminato*, cit., pp. 103-104.

45 Ivi, p. 103. Infatti, come precisa il neuroscienziato Beau Lotto, «tutti noi siamo la manifestazione di un sistema complesso, perché gli esseri umani sono sistemi complessi, come pure lo sono la società e l'ambiente in cui viviamo, inclusa la sua storia evolutiva. Eppure, per secoli, la scienza si è basata su un diverso tipo di assunto, relativo a un mondo che in realtà non esiste, un mondo di “causalità lineare”, soprattutto perché sembra che il cervello si sia evoluto ritenendo questo assunto un'utile approssimazione»; B. Lotto, *Percezioni. Come il cervello costruisce il mondo*, Bollati Boringhieri, Milano 2017, p. 220.

46 *Ibidem*.

47 Mentre nei sistemi lineari, piccoli cambiamenti producono piccoli effetti e i grandi effetti sono prodotti sia da grandi cambiamenti che dalla somma di molti piccoli cambiamenti, nei sistemi non lineari, piccoli cambiamenti producono effetti di vasta portata, perché possono essere amplificati ripetutamente da retroazioni auto-rinforzanti. In ogni sistema complesso esistono infatti diverse catene di retroazione: l'*output* di una o più parti del sistema “tornano indietro” e diventano *input* di altre parti del sistema. Il

Se si osserva un'organizzazione sociale come un gruppo di persone, non solo la totalità delle persone non costituirebbe il tutto e non si potrebbero capire le dinamiche di quel gruppo isolando le singole persone o circoscrivendo il *campo di osservazione*, ma dovremmo prendere altresì atto che quelle stesse persone/individui/entità siano in grado di modificare, co-creare, co-costruire l'ambiente sociale in cui sono immerse, mentre l'osservazione stessa modifica le condizioni e i livelli di interazione, scambio e condivisione⁴⁸.

Pertanto più ci si addentra nelle dinamiche della complessità non lineare, che caratterizza la maggior parte delle forme viventi, più ci si dovrebbe allontanare dal rischio di umanizzare le macchine⁴⁹. Da non sottovalutare anche quanto la loro straordinaria maneggevolezza e miniaturizzazione abbia iper-significato la loro potenza, sollecitando l'idea illusoria di poter essere dotate di un funzionamento autonomo, di possedere una sorta di coscienza⁵⁰; illusione incoraggiata anche dalla gestualità umana richiesta per il loro funzionamento, che per i dispositivi di prossimità come *smartphone, tablet e pc*, appare sempre più uniforme, elementare, accennata, fluida, minimale⁵¹. Di fronte a questo scenario, Baudrillard avanzò la provocazione che l'umanità potesse "scompare nell'artificiale" perché desiderosa di costruire un mondo perfetto, autonomo e pienamente realizzato.

Ora, non può esserci perfezione del mondo naturale, e l'essere umano in particolare è una pericolosa imperfezione. Il mondo, per essere perfetto, deve essere fabbricato. E pure l'es-

feedback viene considerato positivo se accresce l'*output* del sottosistema in cui entra, altrimenti viene considerato negativo. Proprio l'esistenza di questi *feedback* rende impossibile calcolare, in modo lineare, lo stato complessivo del sistema in un determinato istante. La non-linearità come caratteristica dei sistemi adattivi complessi permette al sistema di adattarsi e cambiare in seguito all'esperienza, come avviene per tutti gli organismi viventi con capacità evolutive: cellule, organismi, animali, uomini, organizzazioni, società, politiche, culture. Cfr. F. Capra, P.L. Luisi, *Vita e natura. Una visione sistemica*, cit., pp.109 e ss.

48 Cfr. B. Lotto, *Percezioni. Come il cervello costruisce il mondo*, cit., p. 108.

49 Certo, vi sono delle somiglianze fra l'intelligenza umana e quella artificiale: il funzionamento per entrambe è elettrico; anche le reti neurali artificiali hanno reti di connessioni, «e i cervelli hanno un sistema neurale di sinapsi. Ma ogni analogia ha i suoi limiti. Se la mente fosse un computer, potremmo calcolare la radice quadrata del numero 1984 in una frazione di secondo. Se un computer fosse una mente, potrebbe facilmente superare il test "captcha" per dimostrare di non essere un algoritmo. Inoltre, potrebbe non solo vincere a scacchi ma anche divertirsi mentre gioca»; G. Gigerenzer, *Perché l'intelligenza umana batte ancora gli algoritmi*, cit., p. 80.

50 Jean Baudrillard riteneva che la tecnica, nella sua evoluzione, avesse gradualmente impoverito la mediazione gestuale con l'oggetto. Si pensi ad esempio come qualsiasi dispositivo oggi richieda una ridottissima partecipazione senso-motoria, concentrata per lo più in zone periferiche (mani, piedi) o sensoriale (vista, udito, tatto): la tastiera, il bottone, la leva fino all'alea del riconoscimento facciale hanno sostituito da tempo la prassi neuro-muscolare che connotava un tempo il rapporto con gli oggetti. Si pensi, ad esempio, ai faticosi attrezzi agricoli come la vanga o la pala che, nel rapporto uomo-oggetto, preservavano una certa ricchezza simbolica. Cfr. J. Baudrillard, *Il sistema degli oggetti*, tr. it. di S. Esposito, Bompiani, Milano 2004, pp. 61-62 e 73. Si veda anche P. Nunnari, *L'uomo disincantato nell'età della tecnica fra nichilismo e nostalgia del simbolo*, in «Itinerari», 2, 2008, pp. 35-54.

51 Cfr. J. Baudrillard, *Il sistema degli oggetti*, cit., p. 71.

sere umano, se vuole ottenere questa specie di immortalità, deve prodursi come artefatto, espellersi da sé stesso su un'orbita artificiale, in cui potrà gravitare eternamente⁵².

Un'operazione che Baudrillard chiamò “delitto perfetto”: una forma velleitaria umana di far funzionare l'artificiale senza corpo e senza errori, autonomo, inumano, troppo intelligente per essere vero⁵³. Mentre il delitto “originale” lascerebbe le tracce dell'imperfezione criminale umana, la determinazione tecnologica assoluta del mondo e dei suoi elementi non ne lascerebbe alcuna; non rimarrebbe nulla di umano in un mondo virtuale perfetto, se non la chiara intenzione di fuga dall'imperfezione e dalla paura dell'imprevedibilità reale⁵⁴. All'uso corporeo periferico dei dispositivi di prossimità si sono aggiunti, negli ultimi anni, gli usi meno periferici di visori e guanti considerati vere e proprie emanazioni di un ambiente virtuale generato da codici e algoritmi in grado di avvolgere totalmente l'umano nell'esperienza. Lo si evince chiaramente da questa testimonianza.

A un certo punto mi sono trovato armi in pugno e in bilico su una balconata. Sotto di me, i nemici prendevano la mira per colpirmi e io, ben attento a non cadere dalla balconata, facevo del mio meglio per difendermi. Solo una volta terminato il livello mi sono reso conto di una cosa ovvia: io non posso cadere da questa balconata. Fisicamente, infatti, mi trovo nel soggiorno di casa mia con indosso un visore per la realtà virtuale. A quel punto, ho iniziato a camminare verso il confine della balconata. Sarei caduto o avrei camminato nell'aria? In questo caso, la risposta era la seconda, ma l'aspetto più importante è un altro: prima di mettere i piedi nel vuoto ho esitato, come se non fossi del tutto convinto che, effettivamente, non stessi correndo nessun rischio⁵⁵.

Senza trascurare i vantaggi e le opportunità che ciò porterà nei più svariati ambienti⁵⁶, la “pervasività” di questi ambienti capaci di attivare il fenomeno della “disso-

52 Id., *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà*, tr. it. di G. Piana, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 45.

53 Ivi, p. 40.

54 Si starebbe insomma, come si chiede Piero Dominici, cercando di eliminare l'imprevedibilità e ogni possibilità di errore, di controllare e connettere fisicamente tutto, delegando alle macchine intelligenti (?), ai sistemi di intelligenza artificiale e ai robot, ogni funzione e azione strategica, compresa quella del pensiero? Cfr. P. Dominici, *Oltre i cigni neri. L'urgenza di aprirsi all'indeterminato*, cit., p. 215. Emanuele Severino ricorda quanto l'umanità si sia nella sua storia impegnata tanto nel rispondere all'insopportabile e drammatica imponderabilità del “Caso” attraverso una “Legge” in grado di controllare la minaccia del divenire. Cfr. E. Severino, *Legge e caso*, Adelphi, Milano 1979, p. 21.

55 Cfr. *Visual pro 360*, azienda con Certificato *Google Business View* di Modena. Secondo il neuroscienziato inglese Beau Lotto, per il nostro cervello l'“essere reale” è un concetto molto più aperto di quanto lo sia la nostra convenzionale distinzione fra il reale delle esperienze fisiche e il non reale di quelle immaginarie. A livello neuro-cellulare sono entrambe esperite fisicamente. Nel caso dell'immersione simulata, lo sforzo fisico viene realmente attivato, ma il fatto che la consapevolezza non basti ad attivare reazioni di paura, di incertezza, dimostra quanto le immagini mentali possano effettivamente sostituire oggetti o situazioni reali. Si veda B. Lotto, *Percezioni. Come il cervello costruisce il mondo*, cit., pp. 144-145.

56 La possibilità ad esempio di fare entrare le tecnologie più avanzate nella didattica scolastica non come tecniche neutre (non lo sono mai state) o meri strumenti, piuttosto come ambienti trasformativi

nanza cognitiva”⁵⁷ si baserebbe su un realismo (visivo, acustico, dinamico) capace di “ingannare” il cervello con percezioni ed esperienze non più racchiuse in un riquadro isolato, ma comprese in una sfera di immagini tridimensionali così immersive da proiettare lo sperimentatore totalmente “dentro”, secondo un nuovo senso della “presenza” misurabile dal grado di interattività sia nella realtà che nella simulazione. L’ambiente virtuale sarebbe così in grado di offrire un elevato livello di presenza quando l’utente avesse l’opportunità di navigare, scegliere, spostare e muovere gli oggetti intuitivamente; una “presenza” che comporterebbe una corrispondente facilità del soggetto di operare nell’ambiente virtuale, sentendosi all’interno e potendo mettere in atto le proprie intenzioni grazie alle *affordance* offerte dal sistema stesso.

È stato dimostrato che le reazioni psicofisiche e comportamentali indotte dall’esperienza virtuale nel soggetto sarebbero similari, se non sovrapponibili, a quelle provate in un ambiente reale, confermando quanto una modificazione ambientale, sia reale che costruita, possa modificare il cervello⁵⁸. Ciò confermerebbe non solo la straordinaria plasticità neurale umana, ma anche la labilità semantica ed esperienziale di ciò che viene inteso per “reale”. Ciò confermerebbe le capacità adattive, soprattutto nelle nuove generazioni, di vivere quotidianamente una perfetta continuità fra rete fisica e virtuale, senza avere la necessità di rimarcare differenze o contrapporre.

D’altro canto ogni epocale passaggio comporta una sorta di ri-programmazione del sistema conoscitivo; operazione facile per chi è cresciuto all’interno dei passi innovativi compiuti, difficile per chi invece, ormai maturo, la eredita da straniero⁵⁹, come nel caso di Baudrillard. Il filosofo francese temette addirittura che si potesse raggiungere un giorno uno stadio di *mimesis* per il quale il “reale e naturale” fosse sostituibile dal suo “clone digitale”, e che paradossalmente, la costruzione di una macchina perfetta potesse addirittura costringere l’uomo a disarticolarsi e a meccanizzarsi, divenendo disfunzionale, irrazionale e soggettivo, come racconta questa curiosa storia del XVIII secolo.

Un illusionista che si intendeva a fondo delle tecniche di orologeria, aveva costruito un automa. Era talmente perfetto, i movimenti erano così elastici e naturali che gli spettatori, quando l’illusionista e il suo prodotto apparivano insieme sulla scena, non riuscivano a capire quale dei due fosse l’uomo e quale l’automa. L’illusionista fu costretto a meccanizzare i propri gesti, e per colmo di raffinatezza artistica, rese più trasandata la sua figura per dare pepe allo spettacolo, perché gli spettatori erano ormai troppo angosciati: non riuscivano a

del sé, delle relazioni interpersonali, dell’ordine delle cose e della realtà, può essere un’occasione per maneggiare criticamente e soprattutto collettivamente dispositivi dei quali conoscere veramente l’interfaccia, il cui uso, soprattutto domestico e in solitudine, avviene ancora senza limiti e controlli di alcuna natura. La possibilità di creare, con l’uso di visori, guanti e I.A. ambienti di apprendimento immersivi e attività particolarmente efficaci, stimolanti, potrebbe davvero arricchire, in maniera esponenziale l’offerta formativa.

57 La “dissonanza cognitiva” comporta che, mentre la parte razionale del cervello comprende di non essere in pericolo, trattandosi di un contesto artificiale, quella più istintiva, percependo la condizione come “reale”, si mostrerebbe reattiva nelle aree arcaiche dell’amigdala, deputate alle emozioni come la paura.

58 Cfr. B. Lotto, *Percezioni. Come il cervello costruisce il mondo*, cit., pp. 146-147.

59 Cfr. T.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, tr. it. di A. Carugo, Einaudi, Torino 2007, p. 245.

capire quale fosse quello ‘vero’: sarebbe stato ancora più spettacolare se avessero preso l’uomo per la macchina e la macchina per l’uomo⁶⁰.

Le considerazioni di Baudrillard nascevano dalla necessità di liberare l’uomo dalle sue stesse paure, dotandolo di una vigile percezione verso fenomeni soggetti alla “miopia della contemporaneità”. Non è mai abbastanza riflettere con sguardo sistemico sui rapporti cultura-tecnologia e naturale-artificiale come di altre false dicotomie incontrate nella storia⁶¹, per valutare con equilibrio e per quanto possibile anche con lungimiranza, sempre in maniera dialogica, prospettive, sviluppi, implicazioni, rischi e opportunità di una percezione della cultura tecnologica come profonda trasformazione umana.

60 J. Baudrillard, *Il sistema degli oggetti*, cit., p. 71.

61 False dicotomie come anche natura/cultura, materia/spirito, razionale/irrazionale, conoscenze/competenze, ecc., che per troppo tempo hanno condizionano profondamente i modelli mentali, la ricerca, l’agire. Col passaggio al paradigma sistemico sta emergendo la necessità di ricucire le tante plurisecolari “dicotomie” nella conoscenza espresse nella divaricazione-separazione di “questo o quello” con la scelta di percepire “sia questo che quello”, già a partire dai primi decenni del secolo scorso con la biologia organicistica, la teoria dei sistemi, la cibernetica, la psicologia della *Gestalt*, l’ecologia della mente, l’ecologia “profonda”, la nuova fisica delle particelle e più recentemente un’etica ecologica dei media, tutti contributi che hanno avuto un effetto gnoseologico trasversale importante. Si rimanda, in appendice al testo di G. Bateson, *Mente e Natura*, Adelphi, Milano 1984, pp. 285-295, alla comunicazione inviata dall’antropologo all’Università della California nel 1978. Si vedano anche B. Devall, G. Sessions, *Ecologia profonda. Vivere come se la natura fosse importante*, Castelvecchi, Roma 2022; F. Colombo, *Ecologia dei media. Manifesto per una comunicazione gentile*, cit.; E. Morin, *La sfida della complessità*, cit.

LORENZO MIZZAU*

THE CONSPIRACY IN THE AGE OF THE NEOLIBERAL MACHINE OF COMMUNICATION

Abstract

Among the political phenomena that seem to attest to the crisis of neoliberal governance in the 21st century, conspiracism has assumed such prominence that there is increasing talk of a veritable golden age of conspiracy theories. While correctly noting the link between conspiracy theories and the hollowing out of the «political» triggered by globalization, political studies mostly stick to the assumption that conspiracy theories are a phenomenon of reaction to neoliberal societies. In my article, I seek to overturn this assumption by showing how conspiracism and the «new right» are, conversely, direct expressions of neoliberalism. To this end, I will trace a philosophical-political genealogy of conspiracism, framing it within the broader horizon marked by contemporary forms of the aesthetization and spectacularization of politics. Analyzing the nexus between politics, media and communication, I will try to show how the «neoliberal communication machine» structurally tends to promote what Furio Jesi called «right-wing culture».

Keywords: Aestheticization of Politics, Communication, Conspiracy Theory, Cybernetics, Neoliberalism

This is the age of conspiracy, the age of connections, links, secret relationships.

(Don DeLillo, *Running Dog*)

For man, being alive means the same thing as participating in a broad global system of communication.

(Norbert Wiener, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*)

That is the secret, and it's that there isn't one.

(The Invisible Committee, *To Our Friends*)

1.

In an important 1988 essay, Fredric Jameson established a relationship between conspiracy theory and the accomplished erosion of political and cognitive orders by late capitalism. «Conspiracy,» Jameson wrote «is the poor person's cognitive mapping in the postmodern age; it is a degraded figure of the total logic of the capital, a desperate attempt to represent the latter's system, whose failure is marked by its slippage into sheer

* Leuphana Universität Lüneburg – lrnz.mizzau@gmail.com.

theme and content»¹. Among the merits of Jameson's formulation is undoubtedly the relocation of the problem from the terrain of psychopathology to that of historical and material analysis. It is the indecipherable complexity of power relations and the opacity of the sources of economic value on which globalized capital hinges that constitutes the historical and political condition of the conspiracy theorists' «paranoid style»². With its discovery of a hidden political agenda behind the confusing succession of political happenings on the surface of history, conspiracy theory attempts to «provide a compensatory sense of historical location»³, or, in Jameson's terms, of «cognitive mapping».

Remarkably, Jameson's thesis implies a substantial revision of the Marxian prognosis of capitalist globalization and its social vehicle, the bourgeoisie. By the time the expansive and dissolving tendency of Capital takes over, and finds its fulfillment in the globalized world, human beings do not find themselves at all, as Marx and Engels argued, «to face with sober senses their real conditions of life, and their relations with their kind»⁴. Instead, they plunge into an enchantment all the deeper the higher the degree of disarticulation of the social nexus.

In this perspective, it is not surprising that globalization offers not only the setting but also the theme for many conspiracy theories. Indeed, Timothy Melley's statement that «the term "conspiracy" rarely signifies a small, secret plot anymore», but rather alludes to «a powerful and obscure identity so dispersed that it is the antithesis of traditional conspiracy»⁵ does not seem entirely grounded. A cursory genealogy of conspiracism such as that traced by Wu Ming 1 is sufficient to show that the tendency to incorporate minor narratives into an overarching «conspiracy fantasy» has been a typical trait of conspiracism since the time of Augustin Barruel (1741-1820), who first syncretized and grafted the most diverse narrative to explain the French Revolution, the pivotal event in modern history, which to him appeared as the «scourge of Europe»⁶.

Thus, the connection between conspiracy and globalization appears to be biunivocal. On the one hand, conspiracism is a political and semiological phenomenon that can only take place under the impetus of capitalist globalization, and which reaches its climax only in the midst of the neoliberal era, where the masks of sovereignty fall away and power unveils its Janus face: at once, paradoxically, impersonal and imperial⁷. On the other hand, the conspiratorial narrative machine that is thus set in motion is structurally aimed at generating global narratives, such as to involve a potentially unlimited number

1 F. Jameson, *Cognitive Mapping*, in C. Nelson and L. Grossberg (eds.), *Marxism and Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana 1988, p. 356.

2 R. Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics* (1964), in Id., *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge and London 1996, pp. 3-41.

3 P. Knight, *Conspiracy Culture. From Kennedy to The X-Files*, Routledge, New York 2000.

4 K. Marx, F. Engels, *Manifesto of the Communist Party*, translated by S. Moore, Verso, London 2016, p. 10.

5 T. Melley, *Agency Panic and the Culture of Conspiracy*, quoted in D.S. Grewal, *Conspiracy Theories in a Networked World*, in «Critical Review», 28, n. 1, 2016, pp. 24-43, p. 25.

6 Wu Ming, *La Q di Qomplotto. QAnon e dintorni*, Alegre, Roma 2021, pp. 84-85 (unless otherwise noted, all translations from Italian are my own).

7 R.H. Wade, *The Invisible Hand of American Empire*, in «Ethics and International Affairs», 17, n. 2, 2003, pp. 77-88, p. 87.

of actors, linked by actions that potentially unfold along the entire axis of historical time and the entire extent of geographic space, aimed at pursuing ends that transcend any «empirical politics».

2.

Yet there is a second remarkable aspect of Jameson's hypothesis on conspiracy, which sheds light on the specificity of conspiracy in the neoliberal era. It is a historical a priori that, stepping over the sphere of the philosophy of history, allows this phenomenon to be firmly anchored in neoliberal governmentality and its technological and communicative apparatus. For Jameson, in fact, «the omnipresence of the theme of paranoia [...] in a seemingly inexhaustible production of conspiracy plots of the most elaborated kind» can only be ensured through technologies that, by grafting communication onto the technical reproducibility theorized by Walter Benjamin, trigger processes of self-referentialization of communicative fields that, in Jameson's view, mostly involve the field of postmodern art as a «degraded figure of the great multinational space that remains to be cognitively mapped»⁸.

It is not by chance that Jameson refers to Benjamin's essay on the *Work of Art in the Age of its Technical Reproducibility*. Indeed, in the last passages of that essay Benjamin formulated his famous definition of fascism as the «aestheticizing of political life»⁹. According to Benjamin, the deployment of the technological apparatuses of reproduction would have the essentially revolutionary virtue of destroying the «aura» of the work of art, that is, the residue of sacredness that bourgeois society, victim of an enchantment that, in a fragment fifteen years earlier, Benjamin himself had called «capitalism as religion»¹⁰, persists in conferring it. In such a situation, fascism would present itself as a paradoxical attempt to save the aura through the same technological apparatuses that had brought about its disappearance.

In this way, Benjamin recognized in Fascism or, as it came to be called by critical theory and its heirs, in «technicalized myth», not so much an ultimately vain and laughable attempt to react to technological progress and capitalist de-localization, but a political style inscribed in late capitalism itself, in its apparatuses and communication structures.

8 F. Jameson, *Cognitive Mapping*, cit., p. 356.

9 W. Benjamin, *The Work of Art in the Age of its Technical Reproducibility*, in Id., *The Work of Art in the Age of its Technical Reproducibility and Other Writings on Media*, translated by E. Jephcott, R. Livingstone et al., Harvard University Press, Cambridge and London 2008, pp. 19-55, p. 41. On the concept of aura and the dialectic of distance and proximity that it implies see A. Pinotti, A. Somaini, *Introduzione*, in W. Benjamin, *Aura and choc. Saggi sulla teoria dei media*, ed. by A. Pinotti and A. Somaini, Einaudi, Torino 2012, pp. XVI-XXIII. On the nexus between the aestheticization of politics and market society, see D. Gentili, *La politicizzazione dell'arte. Individuo, massa, mercato*, in M. Montanelli, M. Palma (eds.), *Tecniche di esposizione. Walter Benjamin e la riproduzione dell'opera d'arte*, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 139-151.

10 W. Benjamin, *Fragment 74: Capitalism as Religion*, in Id., *Religion as Critique: The Frankfurt's School Critique of Religion*, Routledge, New York 2005, pp. 259-262.

Such an approach allows a new light to be shed on 21st century conspiracism, understood as a fundamental expression of the «far-right accelerationism»¹¹. From this perspective, the growing hegemony of right-wing culture in neoliberal societies could not be read as a reaction to neoliberal governmentality, but rather, as a direct expression of it¹². The neoliberalism of the 21st century would thus indeed be, as has been aptly noted, «the golden age of conspiracy»¹³. But it would be so first and foremost insofar as the neoliberal art of government rests on communication structures that promote what Vilém Flusser has called «post-historical magic»¹⁴.

In this essay, therefore, I will outline the hypothesis that conspiracism is something like a discard of what I would like to call the *neoliberal machine of communication*. I will argue that its operation closely traces the semiological mechanisms described by Furio Jesi in reference to fascist language and mass culture, to the extent that Jameson's «cultural logic of late capitalism» would find its precedent precisely in the «cultural logic of fascism». Following Jesi, I will argue that such logics find their point of intersection in a *tanato-logy*, that is, in a *mechanism of communication that institutes and performs the political and the community only in the form of an incessant trade with death*. But, before getting to the question of communication, I would like to dwell, following Jameson's example, on the «epochal» conditions of conspiracy.

3.

The best starting point for the proper understanding of conspiracy is, perhaps, the indirect question: *What is not a conspiracy?* Only in this way it seems possible to grasp the specific performance of conspiracy, detaching it, as a political phenomenon, from the background of its historical conditions of possibility. The answer that, drawing on a remarkable insight by Donatella di Cesare, I would suggest is that conspiracy is not, nor

11 K. Aarons, *Genealogy of Far-Right Accelerationism*, in «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», 3, n. 1, 2022, pp. 261-294.

12 For the widespread thesis that conspiracism takes the form of a reaction to the social, political and cognitive neoliberal disruption, see L. Esposito, *The Alt-Right as a Revolt against Neoliberalism and Political Correctness: the Role of Collective Action Frames*, in «Perspectives on Global Development and Technology», 18, nn. 1-2, 2019, pp. 93-110; S. Moore, A. Roberts, *Post-Internet Far Right. Fascism in the Age of the Internet*, Dog Section Press, London 2021. It is worth noting that the conception in antagonistic terms of the relationship between neoliberalism and conspiracy is already implicit in Hayek (A. Moore, *Hayek, Conspiracy, and Democracy*, in «Critical Review», 28, n. 1, 2016, pp. 44-62). The opposite thesis, according to which the belief in conspiracy theories comes together with the endorsement of the neoliberal understanding of the free market, is conversely argued by S. Lewandowski, *In Whose Hands the Future?*, in J.E. Uscinski (ed.), *Conspiracy Theories and the People Who Believe Them*, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 149-177.

13 V. Pagán, *The Golden Age of Conspiracy Theory*, in Ead., *Conspiracy Theory in Latin Literature*, University of Texas Press New York 2012, pp. 119-124.

14 V. Flusser, *Das Politische im Zeitalter der technischen Bilder*, in «Falter. Wochenzeitschrift für Kultur und Politik», 26, 1990, pp. 134-140.

can it be, a conjuration¹⁵.

More precisely, the hypothesis I propose sounds: *Conspiracy is what remains of the Conjuration in the era of the oath's end*. What then is a conjuration? A conjuration is essentially a pact, a relationship between men sealed by an oath. Both the Latin noun *ius* and the verb *iurare* resonate in the word *conjuration*. Such a reference to the sphere of law may, at first glance, be puzzling. Is not conjuration always directed *against* the established political or juridical order? There is no paradox here. There is no need to recall the words of Walter Benjamin, nor the most basic theorems of political realism, to realize that every state is born from a handful of conjurers and their «revolutionary violence». Is it not true that the conjurers of yesterday are always the governors of today?¹⁶

At the center of every conjuring there is always an oath. And at the center of every oath is a paradox. It is the paradox inherent in any performative use of language, that is, of that peculiar mode of enunciation that consists in *doing things with words*. But to do things with words, the speech act comes to situate itself in an area that lies beyond both words and things or actions. Neither word nor action, the performative is rather what is situated at their point of indifference.¹⁷

According to the great linguist Émile Benveniste, there are two conditions that make a speech act performative. First, a syntactic or formal condition. An enunciation, to be performative, must first of all be formed with the syntagms «I swear», «I declare» *et similia* followed by a declarative sentence. It is also essential – for reasons we shall see – that the subject instance in the main sentence be occupied by the first person, the one who says «I». Second, a contextual or material condition. A performative utterance, says Benveniste, is such only in the extra-linguistic conditions that make it so. I will summarize them in a single macro-condition: *the utterer must be endowed with authority*. Only the appointed judge can performatively issue a sentence of condemnation; only the sovereign can declare war. However, this authority is not in every case a constituted authority, based on a set of legal codes. Even the conspirator, who decrees political mobilization, can only do so if he has a sort of non-codified authority.

But where is the paradox of the performative? «This leads us,» Benveniste concludes,

15 D. Di Cesare, *Il complotto al potere*, Einaudi, Torino 2021, p. 14. It should be pointed out that Di Cesare further complicates the conceptual framework by proposing, instead of the Conjuration/Conspiracy dichotomy articulated here, the tripartition «Congiura»/«Cospirazione»/«Complotto». In Di Cesare's meaning, «cospirazione» has no negative connotation and rather coincides with what, *infra*, I have called «Conjurer».

16 I allude to what W. Benjamin (*A Critique of Violence*, in Id., *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, translated by E. Jephcott, Schocken Books, New York 2005, pp. 277-300) calls «a dialectical rise and fall in the formation of violence that creates and preserves law». On the distinction between immediate and law-creating violence and the problematic proximity between pure violence and revolutionary violence, see M. Tomba, *Attraverso la piccola porta. Quattro studi su Walter Benjamin*, Mimesis, Milano 2017 and C. Menke, *Law and Violence. Christoph Menke in Dialogue*, translated by G. Jackson, Manchester University Press, Manchester 2018, pp. 33-37, which tends to emphasize the pure character of revolutionary violence.

17 I draw here from two essays by Emile Benveniste, namely *Subjectivity in Language* (1958) and *Analytical Philosophy and Language* (1963) (E. Benveniste, *Problems in General Linguistics*, translated by M.E. Meek, University of Miami Press, Miami 1974, respectively at pp. 223-230 and 231-238).

II tema di B@bel

«to recognize in the performative a peculiar quality, that of being self-referential, of referring to a reality that it itself constitutes by the fact that it is actually uttered in conditions that make it an act. As a result of this it is both a linguistic manifestation, since it must be spoken, and a real fact, insofar as it is the performing of an act»¹⁸.

What does it mean that language, in its performative use, refers to itself? And what does such self-referentiality imply? Let us examine the case of the oath. If the oath satisfies the linguistic and extra-linguistic conditions – syntax and authority – of performative language, then it *institutes the sphere of its own referentiality*. It is, that is, a point of absolute discontinuity in a continuum of communication that coincides with a political continuum. It is in this way that conjurers, give themselves a new lexicon, which allows them to inhabit time and space in a singular way, generating a new form of life. But such a lexicon – thus the communicative order that is, at once, a political order – can only hold itself up through constant reference to the speech act that gave it life and from which it deduces its authority. Every conjuration is, that is, hung on its own original oath.

But the institution of signification to which the oath gives rise is the condition and, at the same time, the result of a destitution. In order for a new language to come into being, it is necessary to cut ties with the old regimes of signification. Such a break is possible only in a paradoxical instant, where the pure speech act, detached from the old meanings, remains, as it were, suspended in the void of pure self-reference. Here we begin to glimpse the paradox. For what does it mean that the possibility of signification depends on something like a void of signification? Is there not something properly uncanny about a linguistic act that, like the En-Sof of the Kabbalists, subtracts itself from self in order to create self?

This is why Giorgio Agamben could call the oath – the *hórkos* – the sacrament of language. Not by chance, the homonymous essay concludes Agamben's decade-long meditation on *Language and Death*¹⁹. That in the oath language refers to itself and, in this way, institutes the possibility of signification, this attests, according to Agamben, that its essential performance is something like a *sacratio*, an original separation, which ultimately concerns political living. «The first promise» Agamben writes, «the first – and, so to speak, transcendental – *sacratio* is produced by means of this division, in which man, opposing his language to his actions, can put himself at stake in language, can promise himself to the *lógos*»²⁰. In this sense, Western politics would be not only, insofar as it invests in the living, already always a biopolitics, but, likewise, it would be consigned to law, *ius*, precisely because it is founded on oath, *iurare*. Or, rather, if Western politics exists as biopolitics, it can only be so insofar as it is, at the same time, *a politics of conjuration*.

Let us now return to our original question: What about the void of signification? In the light of Agambenian oath theory, we can answer that it is, properly speaking, the *Ur-tei-*

18 É. Benveniste, *Analytical Philosophy and Language*, cit., p. 236.

19 G. Agamben, *Language and Death: The Place of Negativity*, translated by M. Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis 2006.

20 Id., *The Sacrament of Language. An Archaeology of the Oath*, translated by A. Kotsko, Stanford University Press, Stanford 2011, p. 69.

lung, the original separation of the living being from itself coincides with the isolation, in the living being, of a naked life, which, mute and perpetually exposed to death, is the obscene of all (bio)political staging. It is the Invisible, the Incommunicable, the Death that, secreted, lets the Visible, Communication and Life be. It is, in other words, the Void of Meaning that makes Meaning possible.

Now, let us return to Benveniste's authority. If what we have said so far is correct, then something like a (bio)political separation can only take place in the person who embodies Authority. In this way, Authority stands between the Void and Communication, between Death and Community. But who, properly, stands between? "I": the one who, saying "I" holds the scepter of authority: the Sovereign, the Herald, the Judge, the Conjuror. Such figures protect Community and Communication from deadly exposure to the Void, masking its irradiation.

But what happens when every mask falls? The epoch of Conspiracy opens, that is, of the Conjunction surviving the conditions that made it possible. If Conjunction works as an immunological "dispositive", which can establish Communication upon an Incommunicable only insofar as Authority protects it from such exposure, in Conspiracy there remains only the pure form of exposure to Nothingness. In this way, the Void spreads into every Communication and every Community, filling every sign and every enunciation. From this moment on, all Communication takes the form of a *communicatio mortis*: a fatal trade with Death.

4.

Who weaves the plots of the Political Order? Who or what is behind it? – Thus sounds the question of the conspiracist. It establishes a precise logical space, a precise topology. There is a Front and a Behind, a Surface and a Center, a Manifest and a Hidden. In such a framework is expressed, perhaps, a foreshadowing awareness of an epochal turning point: There is no longer something like an Authority to protect from the Void from which Power and Language, Community and Communication, originate. That origin is today, perhaps, a pure instance of discourse, an empty instance, or, rather, the Void itself. The Voice of Power – or, rather, its echo – can resound in the ears of the Spectator, of a public opinion reduced to the status of an audience, only from a perfectly empty stage. The Power is anonymous; the Button Room is deserted.

From one edge of the political spectrum to the other, it is theorized that, to the anonymity of Power, one can only respond with the anonymity of Counter-Power. In the 1990s, in a post-historical situation where all historical stakes seemed to be emptied or «remain secret, enigmatic, they are resolved in events which do not really take place», Jean Baudrillard reported (or, perhaps, invented) the case of the Stealthy Agency, whose aim was precisely «to set up against this simulation a radical de-simulation or, in other words, to lift the veil on the fact of events not taking place»²¹. In its footsteps, after the

21 J. Baudrillard, *The Illusion of the End*, translated by C. Turner, Polity Press, Cambridge 1994, p. 15.

2005 French banlieue uprising, the Invisible Committee arose, a radically acephalous, dislocated, anonymous collective. For only a nameless Counter-Power can subscribe to the program of an Apocalypse of the Non-Place²².

It may be suggested that, in the age of the strike of events, political discourse cannot but articulate itself in the form of a topology of secrecy. Perhaps its best illustration is Guy Debord's parable of thought, which, unfolding from the European economic boom of the 1960s to the security policies of the Italian Strategy of Tension, has, so to speak, closed in on itself, until it formed an ellipse, whose two poles are the Spectacle and the Secret. Thus, in the mid-1980s, Debord placed as an appendix to his magnum opus of '67 – *La Société du Spectacle* – his *Commentaires*, in which he theorized that the accomplished triumph of the spectacle (the «integrated spectacular», that is, the globalization of spectacle) coincides with the genesis of societies whose fundamental law is secrecy («Secrecy dominates this world, and first and foremost as the secret of domination»)²³. It is a new governance, based on the systematic employment of intelligence agencies that are so ambiguous as to be opaque even to themselves. Here is the paradox: The Spectacle, the society whose only law is the emptying of every social object, is unable to empty itself of its own Emptiness, which, hidden by its walls, becomes the Secret that haunts every spectacular performance. It is the Button Room, the place of Place-less Power.

However, for Debord, the Secret is by no means something substantial, a sort of Power in itself. Rather, those who, in the 1970s and 1980s, hold power are instead held by the Power. If intelligence agencies hold the strings of the spectacular world, they do so, however, without Script, without Strategy²⁴. In this sense, it can be said that here the Button Room is neither full nor empty. It is, indeed, empty, but its door remains wide open so that puppeteers can enter and leave in a whirl without direction or purpose.

With 21st-century conspiracy, one slips from one end of the political spectrum to the other. QAnon, as well, is an anonymous entity that aims to unravel and destroy nameless Power. But such Power – and here the distinctions leap to the eye – is the full and absolutely strategic Power of the one «Puppet Master»²⁵.

Not by chance, among Q's best-known drops – the posts published on the social network *4chan* by the anonymous user who started the QAnon spiral – we find, precisely: *Trust the Plan*²⁶. To the well-known Strategy of the Invisible Power is replied here with a Counter-Strategy, this time completely unknown, of an Anonymous Counter-Power. These Strategies, despite their apparent opposition, share one essential trait: too well known or too unknown, in each case they elude enunciation.

It is well known that QAnon-linked shooters have always acted isolated, streaming their exterminations on social media, and proclaiming themselves links in a martyrological chain dating back at least to Timothy McVeigh, the bomber of the Oklahoma City

22 The Invisible Committee, *The Coming Insurrection*, semiotext(e), Los Angeles 2007.

23 G. Debord (1988), *Comments on the Society of Spectacle*, translated by M. Imrie, Verso, London 1990, p. 60.

24 Ivi, p. 83.

25 S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (1989), Verso, London 2008, p. 174.

26 Wu Ming 1, *La Q di Qomplotto. QAnon e dintorni*, cit., pp. 37-54.

bombing of '95, and, through him, to the Waco massacre. The Organization is just this invisible martyrological chain, whose intangible testimony passes through social media, and which links back to its Great Dead²⁷. The same applies to the Strategy, which is nothing more than Testimony that grows to the Apocalypse of Power, whose sudden collapse is expected at the first ray of Light.

5.

Is it possible that such outcomes are inscribed from the very beginning in the structures of neoliberal communication? Is there not, perhaps, in the «topology of secrecy» a death drive that invests the very roots of our language?

In the theory of the mythological machine, which Furio Jesi elaborated in his essays of the 1970s, one can perhaps find the operative pattern of neoliberal communication in a nutshell.

As is well known, the question of myth is the political crux of the 20th century. From Sorel to Benjamin, from Hitler to Lenin, myth is the terrible cornerstone of the season of violent political mobilizations of the early twentieth century. All this casts a sinister shadow over the myth. But is not political violence – as legions of humanists, from Kerényi to Habermas via Thomas Mann, have taught us – the product of brutal manipulation of communication and public opinion? Does not the horror lie exclusively in the will of those who used the myth, «instrumentalizing» it, for Evil?²⁸

Against such assumptions testifies the fact that those who made «instrumental» use of myth were able to do so only because they *believed* in their myths. In Sorel, for example, it is not the proletariat that is the real subject of the class struggle, but the myth of the «general strike»²⁹. This myth is not a tool in the hands of the party or trade union leaders, but the very soul of mobilization. With the myth, in other words, language is really, as in John's Gospel, «in the beginning»: it is the driving principle of a world to come³⁰. Here resonates, laden with all its implications, Benveniste's thesis that performative is the language that establishes the sphere of its own reference.

We find ourselves, then, at a crossroads. Is it man, the political animal, who manipulates myth, or myth that manipulates politics? Or, in Jesi's terms, is the myth the efficient engine of the mythological machine, or, conversely, is the machine empty and its effects the result of extra-linguistic political engineering, which, at the same time, constantly generates the illusion of an efficient engine «hidden within the walls of the machine»³¹.

27 K. Aarons, *Genealogy of Far-Right Accelerationism*, cit., pp. 278-283.

28 For a critique of the humanistic approach to myth, see F. Jesi, *Mito*, a cura di A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata 2023, pp. 119-124.

29 G. Sorel, *Reflections on Violence*, edited by J. Jennings, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

30 F. Dal Bo, *Il linguaggio della violenza. Estremismo e ideologia nella filosofia contemporanea*, Clueb, Bologna 2020, pp. 107-136.

31 F. Jesi, *Conoscibilità della festa*, in Id., *Il tempo della festa*, a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Roma 2014, pp. 61-113, p. 82. On the theory of the mythological machine, see the introductory essay to the book by A. Cavalletti, *Festa, scrittura e distruzione* (ivi, pp. 7-26), and E. Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci, Roma 2012, pp. 89-138.

Indeed, the specific performance of Jesi's theory is precisely to bypass such an ultimatum. The mythological machine is, in fact, a performative device, such, that is, as to situate itself at the intersection of language and reality, Communication and Community. Therefore one should not ask: What *is* the mythological machine?

But: What *does* the mythological machine *do*? «Its function» Jesi answers, «is to refer back to the emptiness of being»³². That is, the machine functions by constantly alluding to an immobile engine, an Incommunicable or Secret, which, situating itself at the heart of all Communication, solely could make it possible.

In a '79 interview with the newspaper *L'Espresso*, Jesi proposes what he calls «right-wing culture» as the model for such performance. «Right-wing culture» Jesi writes, «is the culture within which the past is a sort of homogenized mush that can be shaped and kept in shape in the most useful way. The culture in which a religion of death or even a religion of the exemplary dead prevails. The culture in which it is declared that there are values that cannot be questioned, indicated by words with a capital letter, first and foremost Tradition and Culture, but also Justice, Liberty, Revolution»³³.

Hidden in this seemingly trivial passage is the precise and paradoxical dialectic that governs the mythological machine. Not only does Jesi establish a relationship between the *religio mortis* and the mythological machine, but he points to the origin of this link in what I would call *a linguistic dialectic of allusion*. Such is the «language of wordless ideas», the linguistic principle of right-wing culture: just because it is emptied of all possibility of signification, the word is elevated to the rank of an incommunicable idea, and, as such, it can give rise to an incessant flow of communication. The word becomes a watchword, an empty slogan, pure performativity, and, therefore, can become at once object and subject of incessant repetition. Such an emptied word is, then, the magic word capable of evoking spirits. And it can do so because it is itself dead, reduced to a pure nothingness of signification. Thus the mythological machine describes a linguistic mechanism where a pneumatic void of signification, located in the core of linguistic circulation, attracts meanings to itself, relentlessly triggering what Cass Sunstein and Adrian Vermeule have called «informational cascades», i.e. collective cognitive processes aimed at identifying in a single perpetrator the social cause of nefarious events, according to a pattern that closely traces the sacrificial logic outlined by René Girard³⁴.

It is worth noting that this mechanism has more than one affinity with the dialectic of Baroque allegoresis described by Walter Benjamin in his *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In this way, the essential nexus linking the «mythological machine» to the religion of death comes into full light. It is none other than Death, in fact, who draws the features of *Melancholia's* face in Dürer's famous engraving. At her feet lie objects removed from their worldly use, their use values. In her incessant *meditatio mortis*, *Melancholia* stares at them in search of their true meaning. Such meditation can indeed be infinite, for the

32 F. Jesi, *Lettura del Bateau ivre di Rimbaud*, in Id., *Il tempo della festa*, cit., pp. 30-58, p. 52.

33 Id., *Intervista a «L'Espresso»*, in Id., *Cultura di destra*, Nottetempo, Roma 2011, p. 285.

34 C. Sunstein, A. Vermeule, *Conspiracy Theories: Causes and Cures*, in «Journal of Political Philosophy», 17, n. 2, 2009, pp. 202-227.

object emptied of meaning is, by itself, infinitely signifying. But such infinity is but the measure of emptiness. It is the same infinity of the «abyss of meaning» into which the Baroque allegorist plummets, in the secret hope that he can, at least, – if the true meaning of things is revealed as the Inaccessible – crash upon the Void of Meaning, sacrifice himself to the Nothingness of Language. But such sacrifice, as the conclusion of Benjamin's book sounds, is always denied him. He does not die a bloody death on the rock-solid bottom of the Void, but plummets, mute, into the slow agony of a world dominated by the secret³⁵.

6.

As an eminently performative dispositive, the mythological machine establishes a sphere of signification through a linguistic strategy of self-reference. In this way, it unleashes a dialectic of allusion, which, by emptying signifiers – or, rather, as Jesi puts it, «filling them with emptiness»³⁶ – triggers repetitive streams of communication. Self-referentiality, emptying, incessant repetition – do not these essential performances of the mythological machine sum up, perhaps, the constant traits of a typical principle of neoliberal digital communication – the meme? Is it not by chance that the essay in which Jesi first formulated his theory of the mythological machine was dedicated not to right-wing culture or Nazism, but to pop culture?

Leaving these questions unanswered, I rather intend to insinuate a doubt, which coincides with the question from which we started: Is it possible that something like a death drive is inscribed in neoliberal communication structures?

The elements for an answer lie, perhaps, in the Vilém Flusser's 1991 essay on *The Status of Images*. Faced with the communication structure produced by television, not even a theorist beyond all suspicion of technological nihilism like Flusser can disclaim «the dreadfulness», «the horror» that this veritable «infernal machinery» arouses. «With such irradiation» Flusser writes, «a great many individuals, locked in their homes, through many frames of images stare fixedly at the same instant at the same image, and through that same image they all look into the same place inaccessible to them. There all gazes meet, but without being able to see each other»³⁷.

35 W. Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, translated by J. Osborne, Verso, London 1998, pp. 231-235. The reference here is to what Benjamin calls «the bottomless pit of contemplation». We cannot discuss here the complex baroque dialectic articulated by Benjamin in the *Trauerspielbuch*. However, it should be mentioned that the most remarkable dialectical feature of the allegorical form consists, according to Benjamin, in the messianic reversal that ensures its redemption. For a general framework on the subject, see Lindner's entry *Allegorie* in M. Opitz, E. Wizisla (eds.), *Benjamins Begriffe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, vol. 1, pp. 50-94. For a comparison between Jesi and Benjamin see D. Gentili, *Ebbrezza e distruzione, rivolta e festa. Walter Benjamin e Furio Jesi*, in «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», 1, 2022, pp. 123-139. In the same issue, in relation to the problem of dialectics, see J. Martel and E.E. Pelilli, *Nota dei curatori*, *ivi*, pp. 9-13.

36 F. Jesi, *Simbolo e silenzio*, in Id., *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 1968, pp. 17-31, pp. 26-27.

37 V. Flusser, *Bilderstatus*, in C.M. Joachimides, N. Rosenthal (eds.), *Metropolis*, Internationale Kunstausstellung, Berlin-Stuttgart 1991, pp. 50-51.

Flusser's metaphor traces a typical mythical pattern found in the horror aroused in Foucault by Bentham's Panopticon project: the ideal of an invisible vision, *seeing without being seen*³⁸. Through the moving image of the television screen, the viewer does not just stare at streams of communication. Rather, his gaze passes through the media images and, beyond them, encounters the gaze of the Incommunicable, who, mute, stares at him from the reverse side of the images. Again, access to the invisible dimension of Power, or Invisible Power, is paid for by the sacrifice of vision.

However, the uncanny of television communication can be reduced, according to Flusser, to a wiring problem. As long as there are dissymmetries in the networks that carry communication, there will be the dreadful. The exorcism of the dreadful coincides, then, for Flusser, with the total horizontalization of communication. So far, says Flusser, the wiring remains asymmetrical because the User is overloaded with medial and communicative inputs to which, however, he cannot reply. He is the purely passive pole of the machine. The active pole is the Broadcaster, the invisible center that radiates communication, which is everywhere and nowhere, and which constitutes the true object of the allegorical *meditatio mortis* of the television user.

In 1991, Flusser believed he was glimpsing the dawn of a new communication society, finally freed from the «dreadful». According to him, «a new generation of producers and consumers of images» will break the asymmetry of communication, resolving the secret and the «horror» in the plane of immanence of a perfectly networked communication. In what he calls «the telematic information society», «every receiver would be responsible because he or she would simultaneously also be a Broadcaster and therefore would in turn be an active participant in the production of images. At each node of the network, images would be processed, and therefore each recipient would have a different view from all others networked with him. All subjects would be connected in a constant dialogue with one another. And the reality content of these images, thanks to this dialogue, would be subjected to constant critique». In this way such a society would «overcome the horror of irresponsibility, massification, stupidity and estrangement»³⁹.

It is easy to find, in these lines, a utopia of communication soon betrayed by its capitalist reversal. Because Capital, as Adorno said, is the dialectical regime where the realization of the Idea coincides with its parody; where every dream is realized as a nightmare, every paradise as hell. However, I do not believe that Flusser's vision stems from an error of judgement. Rather, it is necessary to grasp its dialectical trait. On the one hand, if the realization of utopia coincides with its perversion, this by no means invalidates the utopian instance as such. On the other hand, the fact that Communication stretches out in a plane of immanence in no way guarantees the dislocation of the secret non-place from which the Incommunicable – the Broadcaster's Power – radiates death.

38 On the typical mythic leitmotif of «seeing without being seen» see F. Jesi, *La festa e la macchina mitologica*, in Id., *Materiali Mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 1979, pp. 81-120.

39 V. Flusser, *Bilderstatus*, cit., p. 52.

The diffusion of Power does not displace Power at all; it does not destroy the Room of Buttons. Instead, it is its most refined stratagem: only the Power disseminated is, in fact, truly everywhere and nowhere – that is, truly Secret⁴⁰. It is therefore not by chance that the generation Flusser speaks of, having learned from situationism the basic arsenal of counter-spectacular communication, put it at the disposal of the capitalist restructuring of the 1980s. In Italy, debordians from the University of Genoa, who became executives of the national Broadcaster, first introduced programs made of «homogenized mush» into the programming schedules, mixing shreds of political banality, indifference and everyday demateriality in a post-ironic pastiche that opened the spectacle phase of Berlusconi-ism⁴¹. It is, once again, «the language of wordless ideas», at once the condition and product of an incessant trade with death, which relentlessly exposes neoliberal societies to spirals of bloody violence.

My impression is that Jesi has pushed his gaze far beyond Flusser's vision. Not only is the mythological machine, according to Jesi, under no circumstances reformable and must therefore be unambiguously destroyed. If truly revolutionary politics is expressed in such destruction, then such politics cannot even make use of mythological communicative strategies for its purposes. At the end of *Conoscibilità della festa*, he puts forward in these terms the revolutionary chance of a destruction of the machine:

It is necessary to destroy not the machines themselves, which would reform like the heads of the hydra, but the situation that makes the machines real and productive. The possibility of this destruction is exclusively political; its risk, from the gnoseological point of view, is that the machines are really empty and that therefore, having finally demonstrated their vacuity, it itself imposes itself as a paradoxical negative machine producing nothingness out of nothingness⁴².

The real miracle of neoliberalism is perhaps to realize, at the same time, both options outlined by Jesi. Having wiped out the truly political chance of a real destruction of the conditions that make the machine operational, neoliberalism seizes the only opportunity left: to destroy the machine in a purely ritualistic way. Thus dismembered and sacrificed, the mythological machine can not only reclaim new terrain and dissect the old, scattering itself everywhere «like the Hydra's heads», but also convert its production: no longer allegories, but pure simulacra. It is the incessant «production of nothing from nothing» of which Jesi speaks: a production of the secret from the secret, of death from death. From the ashes of the machine thus arises a miracle of governmental linguistic engineering

40 There is a deep dialectical and, at the same time, messianic trait in Flusser's thought. On this aspect, in relation to the double negative and positive meaning of the concept of illusion in Flusser, see the analysis of F. Restuccia, *The Polysemy of Vilém Flusser's Concept of Illusion*, in «AN-ICON. Studies in Environmental Images», 1, n. 2, 2022, pp. 51-66. It is precisely this dialectical character, according to Restuccia, that allows Flusser to “avoid the rationalistic approach to debunking” that Wu Ming 1 calls «ratiosuprematism».

41 Wu Ming 1, *La Q di Qomplotto. QAnon e dintorni*, cit., pp. 124-132.

42 F. Jesi, *Conoscibilità della festa*, cit., p. 106. See G. Agamben, *Sull'impossibilità di dire Io*, in Id., *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 107-120, p. 119.

II tema di B@bel

capable of perfecting, finally, to the highest degree, the trade between Communication and Secret, Language and Death: the neoliberal machine of communication.

In the face of the conspiracy and far-right accelerationism that feeds at this source, it is perhaps necessary to make a bold proposal. An authentically materialist politics must, perhaps, today, be able to situate itself at the height of neoliberal cybernetics as a technique for governing communication flows. Only in this way can it perhaps resist the medusa-like gaze of the Void that emanates from the heart of our devices, nailing us to them. Only such politics is, perhaps, capable – as a German folk song, reminiscent of the Song of Songs, puts it – of «fighting against death and superstitions».

VALLORI RASINI*

IL POSTMODERNO È ANTIQUATO

La tecnica come soggetto della storia in Günther Anders

Abstract

In the same years that Jean-François Lyotard was introducing a significant shift in the interpretation of reality by publishing his seminal work on postmodernism, on the fall of grand metaphysical narratives, on the decline of totalising rationality and on the profound crisis of utopias, Günther Anders was contemplating a far more radical transformation in the trajectory of human cultural evolution: the “change of the subject of history” and the potential end of human history. The advent of the technological era not only brings with it a change of the paradigm for interpreting reality in the course of history, but also overturns the “ontological” condition of man, who has now become “ahistorical”. This places technology at the centre of history as its sole subject, rendering the very idea of a postmodern era antiquated.

Keywords: Cultural evolution, Günther Anders, Human history, Postmodernism, Technique

L'evoluzione della tecnica sembra rivelarsi dialettica.

G. Anders, *Stenogrammi filosofici*

1. *La postmodernità è antiquata*

L'idea del postmoderno ha cercato di cogliere una quantità di mutamenti sociali e culturali tentandone una sintesi sfaccettata e tuttavia sempre rigorosamente “in linea” con quella di “modernità”. Crisi della razionalità, di quella facoltà umana destinata dall'illuminismo ai massimi successi; declino della fede nel progresso, nella possibilità illimitata di sviluppo di un genere superiore e dominante; abbandono di funzionalismo e creatività innovativa, scadute ormai a forme ipocrite dell'ambizione umana: sono formule che colgono un nuovo accadere, riferito però allo stesso soggetto che era stato protagonista della storia moderna.

Con l'espressione “fine delle grandi narrazioni” Jean-François Lyotard indica – semplificando al massimo, come lui stesso precisa – la perdita di fiducia nei dispositivi di legittimazione sovranarrativi e una diffusa incredulità, effetto dello sviluppo scientifico, che lascia il posto a una «nebulosa di elementi linguistici» discreti ed eterogenei e a una più o meno complessa «pragmatica delle particelle linguistiche»¹.

A questa metamorfosi culturale corrisponde una struttura sociale di nuovo tipo: la “decomposizione” delle grandi narrazioni porta con sé senso di abbandono, disorientamento

* Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia – vallori.rasini@unimore.it.

1 J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), Feltrinelli, Milano 2010, p. 6.

e il rimando a un'individualità di scarso valore, configurando la collettività umana come una massa di singoli atomi lanciati in un moto continuo e scomposto. Ma con questa serie di considerazioni, che gli pare «obnubilata dalla rappresentazione paradisiaca di una perduta società “organica”»², Lyotard non concorda. Per quanto diminuito – sostiene – il “sé” non è affatto isolato; è invece «coinvolto in un tessuto di relazioni più complesse e mobili che mai»³.

Ciò significa non soltanto che il singolo si trova sempre situato in posizioni nodali “attraversate da messaggi” di varia natura, ma anche che, nel ricoprire funzioni di volta in volta diverse in qualità di destinatario, di destinatario o di referente, egli non è mai privo di potere sui messaggi che definiscono la sua posizione, per quanto sfavorita tale posizione possa apparire. Insomma, nell'epoca postmoderna, nonostante gli importanti mutamenti sopravvenuti rispetto all'epoca passata, è sempre l'essere umano a mantenere una posizione di controllo: egli dà vita alla struttura sociale mediante legami linguistici e quello che si considera “il problema” del rapporto sociale viene esso stesso ricondotto (come qualunque dimensione dell'esistenza comunitaria) a un “gioco linguistico”.

D'altra parte – precisa Lyotard – in una società in cui la componente comunicativa diviene ogni giorno più evidente come realtà e come problema ad un tempo, l'aspetto linguistico assume inevitabilmente una nuova importanza, che sarebbe superficiale ridurre alla tradizionale alternativa fra parola manipolatrice o trasmissione unilaterale del messaggio da un lato, e libera espressione o dialogo dall'altro⁴.

Di particolare importanza è la convinzione che i centri di attraversamento, comunque vengano a definirsi nella rete dei messaggi, non siano mai solo passivi. È vero, ammette Lyotard, che attualmente è la “macchina cibernetica” a trattare l'informazione, ma si affretta ad aggiungere che i fini a essa assegnati in fase di programmazione sono pur sempre definiti da umani e in fin dei conti l'adeguatezza dell'ottimizzazione delle prestazioni finali del processo sarebbe garantita dalle competenze (disinteressate e libere?) degli individui (non a caso però detti “atomi”) del sistema sociale⁵.

Non potendo negare un ingente «effetto depistante del decollo tecnologico»⁶, Lyotard cerca di minimizzarne l'impatto sociale insistendo sulle specifiche dinamiche di gioco delle relazioni linguistiche. Sostiene che per capire realmente la conduzione dei rapporti sociali non basti la teoria della comunicazione, ma occorra appellarsi anche all'agonistica; sarà allora chiaro che ciascun interlocutore linguistico, indipendentemente dalla collocazione e dal ruolo, subisce uno “spiazzamento” o una alterazione a partire dalle “mosse” che lo riguardano, le quali susciteranno “contromosse” tanto migliori quanto più esse saranno inattese, vale a dire non semplicemente reattive.

2 Ivi, p. 32.

3 *Ibidem*.

4 Ivi, p. 33.

5 Ivi, p. 34. Nonostante la straordinaria complessificazione della situazione socioculturale, ancora oggi vengono avanzate argomentazioni simili.

6 Ivi, p. 70.

Si tratta però di capire se e in quale misura questo avvenga realmente (non sia solo auspicabile), e se inoltre la spontaneità di contromosse impreviste possa comportare dinamiche innovative ottimali o quantomeno positive. Benché riconosca le molte difficoltà derivanti dal sapere performativo, sia nella direzione dello sviluppo della ricerca – sempre più vincolata al mercato delle competenze – sia sul piano della trasmissione delle conoscenze e della formazione in generale, Lyotard si mantiene tuttavia fedele a una visione ottimistica della situazione generale: la narrazione in fin dei conti si conserva anche nel non narrativo⁷; persino la scienza ha bisogno di legittimazione e di fuoriuscire dai binari del determinismo⁸; e in generale le regole del gioco imposte dalla tecnicizzazione sono passibili di modificazione.

L'analisi di Lyotard consiste nell'osservazione di fenomeni di implementazione, riformulazione e depotenziamento verificatisi all'interno del tessuto sociale e nella produzione del sapere rilevabili mediante un confronto reso possibile dalla continuità di un determinato paradigma: è l'umano a fare la storia; da esso dipendono i modi e le forme del darsi relazionale, i grovigli e gli snodi del divenire culturale. Si possono cioè distinguere un'era moderna e una postmoderna tenendo fermo l'assunto che il soggetto della storia è e rimane l'essere umano, protagonista che in vario modo agisce e subisce il corso dei fatti culturali. Non la pensa allo stesso modo Günther Anders, che all'incirca negli stessi anni in cui Lyotard redigeva il suo rapporto per il governo canadese dava alle stampe il secondo volume del suo *L'uomo è antiquato*⁹, in cui più ancora che un cambiamento di paradigma si profila un vero e proprio rivolgimento della condizione umana, un sovvertimento così radicale da rendere "antiquata" persino la locuzione "postmoderno".

2. Sulla condizione tecnica del mondo

Le alterazioni epocali della situazione culturale e della condizione umana, valutabili da un ampio spettro di proficue e talora insolite angolazioni, potrebbe non dipendere da semplici mutazioni di forma e dalla ridefinizione delle "regole dei giochi" all'interno delle scienze e delle arti¹⁰, ma da qualcosa di più "radicale". Mentre arricchisce la sua preziosa fucina di interrogativi conversando ininterrottamente con il proprio tempo¹¹, Günther Anders mette a fuoco il fenomeno fondamentale (nel senso filosofico del termine, cioè dal valore di fondamento) per l'interpretazione della contemporaneità; qualun-

7 Ivi, p. 53.

8 Ivi, pp. 99-102.

9 G. Anders, *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1956), tr. it. di L. Dallapiccola; Id., *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'era della terza rivoluzione industriale* (1980), tr. it. di M.A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

10 Come appunto sostiene J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit., p. 5.

11 Si veda l'icastico inquadramento del pensiero e dell'opera di Anders proposto da N. Mattucci, *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo*, Mimesis, Milano 2018, pp. 17 ss.; confronta inoltre i saggi raccolti nel numero monografico dal titolo *L'uomo è antiquato? Günther Anders e la scena attuale*, a cura di M. Latini e V. Rasini, in «aut aut», n. 397, 2023.

que altro elemento fattuale – socioculturale, politico, economico – si colloca su un piano secondario e va ricondotto a quel fondamento.

L'ingresso nell'era della tecnica – dovuto alla rapida successione di tre rivoluzioni industriali¹² – ha portato alla sostituzione del protagonista degli eventi storici. Con ciò non si intende che la tecnica – la sua presenza nel mondo e l'uso massiccio di tecnologie – sia oggi divenuta prevalente o si sia fatta sempre più indispensabile (che sia così è innegabile e ovvio); non è questione di quantità o di peso: il vero soggetto della storia non è più l'essere umano, ma l'universo artificiale da lui generato. «Non possiamo più dire che, nella nostra situazione storica, esiste tra l'altro anche la tecnica» – come se la tecnica fosse una componente qualunque della realtà mondana «bensì dobbiamo dire: la storia ora si svolge nella condizione del mondo chiamata “tecnica”»¹³.

All'illustrazione della condizione tecnica del mondo è dedicato pressoché interamente il lavoro filosofico di Anders a partire almeno dai primi anni Quaranta. Benché egli dati la “svolta” dei propri interessi filosofici all'agosto 1945, quando la “grandezza” delle tecnologie occidentali palesò la sua devastante potenza con lo sgancio della bomba atomica su Hiroshima e Nagasaki¹⁴, le pagine diaristiche con cui comincia il primo volume di *L'uomo è antiquato* testimoniano che la sua riflessione sul tema era avviata già da tempo. Gli effetti della quantità crescente di tecnologie e la rapida evoluzione di congegni sempre più facilmente disponibili mostravano un riverbero sui comportamenti individuali e sociali, preconizzando nuove forme di comunicazione, di concorrenza e associazione; trasformando tempi e modi della vita comunitaria e lavorativa; ridefinendo senso e ritmi della divisione e del sentire personale. La rivoluzionaria promessa di Prometeo recava con sé al contempo l'incognita peggiore (benché solo per difetto di lungimiranza): la trasformazione “ontologica” e l'autodeclassamento a servo dell'essere umano.

L'inconfessata vergogna che prova dinanzi ai prodigi della tecnica – rintracciabile al fianco della maggior parte dei fenomeni sociali di nuovo genere¹⁵ – costituisce la miglior prova della totale obsolescenza dell'uomo¹⁶: incapace di starle al passo, sotto ogni punto di vista, egli abdica in favore dei suoi prodotti e si ritira in angolo, diligentemente subordinato. Ancorché dissimulata, giacché difficile da ammettere, la disfatta dell'umano non è che l'ultimo atto dialettico della rapida corsa alla tecnicizzazione.

Prometeo – commenta Anders – ha riportato una vittoria troppo trionfale, tanto trionfale che ora, messo a confronto con la sua propria opera, comincia a deporre l'orgoglio che gli

12 Le tre rivoluzioni industriali di cui tratta Anders sono definite attraverso le trasformazioni del rapporto dall'essere umano con la tecnica. Si veda G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., pp. 9 ss.

13 Ivi, p. 3.

14 Il termine “svolta” è proposto dallo stesso Anders; si veda, Id., *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura* (1984), tr. it. di A. Aranyossy e P.P. Portinaro, Spazio libri, Ferrara 1991, p. 29.

15 L'espressione ricalca volutamente il titolo di un capitolo del libro di A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica* (1957), Armando, Roma 2003, p. 48; la convergenza di alcune sue analisi con il pensiero di Anders è infatti significativa ma – come questi chiarisce (*Opinioni di un eretico*, Mimesis, Milano 2023, pp. 60-62) – ciò non dipende da un loro rapporto: gli aveva parlato in una sola occasione, a Vienna all'inizio degli anni Cinquanta, e il loro incontro non si era concluso con un gesto di cortesia.

16 Alla “vergogna prometeica” è dedicata la prima parte del vol. I di *L'uomo è antiquato*, cit., pp. 55 e ss.

era tanto naturale nel secolo passato e comincia a sostituirlo con il senso della propria inferiorità e meschinità¹⁷.

Nell'era postprometeica, quando alla pessima qualità intrinseca del produttore è sostituita la performante funzionalità del prodotto, all'essere umano non rimane che fare un passo indietro; «la tecnica è ormai diventata il soggetto della storia con la quale noi siamo soltanto “costorici”»¹⁸.

3. “Costoricità” antropologica

“Costorico” significa semplicemente “compresente”, vale a dire presente nella medesima storia (una storia sulla cui durata tuttavia non è dato poter contare). Gli umani sono compresenti nella forma subalterna di “pastori dei prodotti”. La sarcastica alterazione della nota espressione heideggeriana produce un effetto dissacrante: rivela la bassezza dell'essere umano, umile addetto alla protezione, al foraggiamento e alla riproduzione dei prodotti tecnologici, mentre sancisce la loro irraggiungibile altezza. Il privilegio antropologico consiste dunque nell'opera di tutela degli artefatti, divenuti la vera ragione d'essere del mondo, il “chi” della storia:

“Pastori dell'essere”, quali Heidegger ci ha eletti, in un mondo pienamente biblico, cioè antropocentrico [...], no, “pastori dell'essere” non lo siamo certamente. Piuttosto, ci consideriamo pastori del nostro mondo di prodotti e apparecchi, che ha bisogno di noi, per quanto ci sovrasti per potenza, in qualità di servitori¹⁹.

La “storicità” degli umani consiste perciò nell'essere proprietari, progettisti o semplici azionatori delle varie tecnologie; ma soprattutto si rivela nel loro ruolo di indispensabili consumatori di prodotti. Il consumo è senza dubbio la principale forma di cura della quale è incaricato il pastore umano. In quanto consumatore di qualunque genere di prodotti, l'uomo si qualifica come un vero è proprio “pezzo” del meccanismo di implementazione delle attività tecniche. Nella catena di detta attività la fase distruttiva della consumazione non conclude un processo, determina invece le condizioni indispensabili per una nuova fase produttiva.

Insomma, anche i prodotti che possono sembrare finali, grazie all'intervento umano, all'indispensabile ausilio dei nostri “atti di consumo”²⁰, si trasformano in veri e propri mezzi di produzione. E poiché, come ogni mezzo di produzione, anche la “fame di prodotti” necessita di attenta protezione e accurato nutrimento, si è resa necessaria la creazione del redditizio universo pubblicitario, un'industria parallela, straordinariamente fiorente e ramificata, per la produzione di sempre nuovi bisogni.

17 Ivi, pp. 58-59.

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

19 Ivi, p. 260.

20 Ivi, p. 10.

Ma le logiche della produzione non distinguono tra prodotto e prodotto, non soppesano vantaggi e rischi a essi legati, e men che meno si attengono a norme morali; e così come rendono possibile il saccheggio indiscriminato delle risorse della terra, includendovi la “materia umana”, non ammettono eccezioni circa la richiesta di consumo. Le armi, come qualunque altro prodotto, necessitano di essere usate affinché nuovi esemplari possano sostituirle senza interruzioni nel sistema. Tutte le merci prodotte, precisa Anders, «ci sono per non esserci»²¹; esse sono ontologicamente effimere e in molti casi si esauriscono al primo uso. E prosegue:

anche le *armi* appartengono a questa classe di oggetti ideali che sono destinati a essere consumati con il primo uso. Una bomba al napalm non si può lanciare due volte, così come non si può mangiare due volte lo stesso panino. In tal senso esse sono “articoli di consumo” e, detto secondo una teoria dell’oggetto, somigliano ai panini più degli altri prodotti dell’industria²².

All’interno del meccanismo di collaborazione con il nuovo soggetto della storia, la posizione antropologica diviene sempre più ancillare e oltremodo “rigida”. L’essere umano perde non solo la possibilità di “muovere il mondo” – un tempo costruito a sua immagine e misura²³ – ma anche quella più modesta di muoversi nel mondo. Segue passivamente la guida sicura delle disposizioni tecnocratiche, ben adattato tra un ingranaggio e l’altro, e non si cura di sporgersi oltre la soglia. «Agisci in modo che la massima della tua azione possa coincidere con quella dell’apparato, di cui sei o sarai parte»²⁴: così suonerebbe oggi un eventuale imperativo categorico, che non più rivolto al prossimo o all’umanità intera potrebbe solo intimare di non discostarsi mai dalle “massime” gradite agli apparati, dalle logiche vincenti che trascinano la storia.

La stretta aderenza alla dimensione macchinale non è priva di conseguenze neppure sul senso del reale e la capacità di correlarsi al tempo. Velocità e ritmi del cambiamento tecnologico sono oramai divenuti vincolanti e trascinano con sé l’esistenza di individui sempre meno capaci e interessati a collocarsi “nel tempo”, a sentirsi in rapporto a una tradizione e a un passato. Questa apatica estraneità li rende “astorici” e, nonostante una certa loro presenza nel corso della storia, non ne avvertono il senso. «L’umanità attuale – dice Anders con riferimento all’angelo di Paul Klee assunto a simbolo da Walter Benjamin – guarda altrettanto poco indietro che avanti», come stordita dall’avanzare senza tregua del “nuovo mondo” che di essa dispone. In realtà, questa storia si è mutata in una «ininterrotta storia della cancellazione istantanea del presente», in una perpetua sostituzione di un presente a un presente. Una simile storia «non diventa mai consapevole di sé», non dà corpo alla memoria, non può essere ricordata o dimenticata, non è dunque propriamente storia, ma solo «inosservata successione»²⁵.

21 Ivi, p. 39.

22 *Ibid.*; poi ivi, p. 263-265. La guerra non è dunque nemica della produzione industriale, non rappresenta una cesura nella vita dell’industria, ma al contrario ne è un formidabile alleato, come lo è la moda.

23 Come ancora lo voleva l’antropologia filosofica di Max Scheler e di Arnold Gehlen, dalla quale Anders prende fermamente le distanze (cf. ad esempio ivi, p. 117).

24 G. Anders, *L’uomo è antiquato II*, p. 268.

25 Ivi, p. 275. Per spunti interessanti sul concetto di “storia” in Anders si rimanda a F. De Simone, *Memoria, narrazione e storia in Günther Anders*, in «Lo Sguardo. Rivista di filosofia», 29, 2019, pp. 377-388.

4. Fine della storia

Ma vi è una cancellazione ancora più radicale della storia, anch'essa dipendente dal fatto che la tecnica è ora il vero soggetto della storia. Non si tratta di non “vederla”, ma di vederla scomparire. Il fatto che quella della tecnica non sia più una storia tra le altre, ma sia divenuta, benché solo di recente, “la storia”, dice Anders, «trova terribile conferma nel fatto che dal suo corso e dal suo impiego dipende l'essere o il non essere dell'umanità»²⁶. Si tratta della questione «se l'umanità continuerà ad esistere o meno»²⁷ – radicale e piena di implicazioni morali – divenuta inevitabile dinanzi al mostruoso potere che rende l'umanità intera eliminabile:

A prescindere da un pugno di nichilisti disperati del secolo scorso, non c'è mai stato un teorico della morale che abbia messo in dubbio il presupposto che ci saranno e ci debbano essere uomini. Fino a poco fa sarebbe stato assurdo metterlo in discussione. Ma con la bomba e con la nostra presa di posizione o con la nostra mancata presa di posizione di fronte ad essa questa domanda è diventata scottante²⁸.

L'esistenza dell'atomica – ma già solo il suo progetto – rappresenta un punto di non ritorno, e la sperimentazione degli ordigni nucleari non dà corpo a semplici esperimenti. Per via dell'enorme potenza dei loro effetti, quelli che chiamiamo “esperimenti” nucleari non sono più tali, sono e devono essere chiamati “avvenimenti storici”; e in realtà si tratta di fatti che benché avvengano “nella storia”, hanno persino «superato la soglia storica»²⁹. Mentre la loro preparazione lascia ancora persistere la possibilità di un “dopo” e si mantiene perciò ancora all'interno della storia guidata dalla tecnica, la loro effettuazione si situa in un “oltre” che eccede la dimensione propriamente “sperimentale”³⁰ e di conseguenza quella storica. Ciò vale a maggior ragione per una guerra atomica, qualunque “scopo” le sia connesso: «nel momento in cui ci si mettesse a realizzare questo scopo, cioè nel momento in cui la guerra avesse inizio, la storia sarebbe finita. Il giorno delle prime esplosioni esploderebbe anche la dimensione della storia»³¹.

L'annientamento generale porterebbe con sé tutto ciò che è stato storia; e, ben al di là della fine fisica dell'umanità del momento e della natura, si darebbe la fine di ogni memoria. La guerra atomica spazzerebbe via l'umanità «che si estende e si distribuisce attraverso le regioni terrestri; ma anche quella che si estende attraverso le regioni del tempo: poiché, se l'umanità attuale sarà uccisa, si estinguerà anche l'umanità passata, e anche quella futura»³². In sostanza, “nulla sarà stato”; e allora, lungi dall'essere stato

26 G. Anders, *L'uomo è antiquato II*, p. 258.

27 Id., *L'uomo è antiquato I*, cit., p. 250.

28 Ivi, p. 250.

29 Id., *L'uomo è antiquato II*, cit., p. 271.

30 Anche Hannah Arendt sottolinea la cosa proprio richiamandosi alla teoria di Anders: H. Arendt, *Vita activa* (1958) tr. it. di S. Finzi, Giunti-Bompiani, Firenze 2017, p. 167 e nota 13, p. 397.

31 G. Anders, *L'uomo è antiquato I*, cit., p. 272.

32 Id., *L'ultima vittima di Hiroshima* (1961), tr. it. di R. Solmi, a cura di M. Latini, Mimesis, Milano 2016, p. 39; i *Comandamenti dell'era atomica* erano stati pubblicati nella *Frankfurter Allgemeine Zeitung*

un interludio tra due eternità – come nell’immagine nietzschiana della porta carraia – il tempo si configurerà come «un interludio fra due nulla: fra il nulla di ciò che, nessuno potendolo ricordare, “sarà stato” come se non fosse mai stato, e il nulla di ciò che non potrà mai essere»³³.

Fine dei tempi e tempo della fine rimangono tuttavia “invisibili”³⁴ per una duplice causa. Da una parte, una particolare patologia di cui soffre l’essere umano, vale a dire l’asincronizzazione delle sue facoltà, gli rende difficile intravedere l’enormità del pericolo rappresentato dall’atomica. La prima radice della nostra “cecità all’apocalisse” si può in realtà attribuire alla stessa natura umana; infatti è vero che le diverse facoltà antropologiche non sono del tutto allineate, e ciò dipende presumibilmente dai loro specifici rispettivi limiti. Ma il “dislivello prometeico” assume le dimensioni di un vero problema allorché il divario tra esse finisce per «aumentare a tal punto che le facoltà si perdono vicendevolmente di vista»³⁵, determinando uno scollamento esiziale.

Non si pensi però al risultato di un processo ineluttabile di cui l’essere umano è vittima innocente; perché è precisamente il modo di “permanere”, supinamente accomodato dietro il nuovo soggetto della storia, a provocare l’approfondimento della divaricazione tra la capacità di progettare e realizzare straordinari ordigni tecnologici e la capacità di immaginarne gli effetti.

Altrettanto decisivi sono peraltro certi fattori storici, primo fra tutti – sostenuto da secoli di imperturbato successo scientifico – l’ingenua fiducia in un progresso inarrestabile e senza fine. «Non si crede a una fine, non si vede una fine»³⁶, sentenza Anders, e l’ipotesi di un’Apocalisse diviene per ciò stesso irragionevole, perde qualunque capacità di presa. Direttamente responsabili dell’ottennebramento sono in particolare le “deformazioni” indotte dalla facile simbiosi con le tecniche: la chiusura dell’esistenza nel presente, in uno stretto ma comodo qui e ora, la sostituzione dell’azione con una sempre più passivante “collaborazione” specializzata, l’assopimento della coscienza; insomma, il sopraggiungere di una forma di disumanizzazione che, con riferimento alle categorie fornite dall’antropologia filosofica tedesca del Novecento, si potrebbe dire una sorta di “animalità di ritorno”³⁷.

del 13 luglio 1957.

- 33 Ivi, p. 39. La letteratura critica su questo tema, assolutamente centrale per Anders, è assai ricca ormai anche in lingua italiana; ci limitiamo qui a menzionare due raccolte relativamente recenti: *Potere e violenza nel pensiero di Günther Anders (Monographica II*, a cura di V. Rasini), in «Etica e Politica», 15, 2, 2013; M. Latini, A. Meccariello (a cura di), *L’uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, Asterios, Trieste 2014.
- 34 Si veda di G. Anders, *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*, C.H. Beck, München 2023 (uscito nel 1972 con il titolo *Endzeit und Zeitenende*) e la Parte quarta, dal titolo *Della bomba e delle radici. Della nostra cecità all’Apocalisse* del vol. I di *L’uomo è antiquato*, cit., p. 251 ss.
- 35 G. Anders, *L’uomo è antiquato I*, cit., p. 278.
- 36 Ivi, p. 286.
- 37 Chiusura in un ambiente specifico di vita, specializzazione dei comportamenti, manifestazioni prevalentemente passive, assenza di autocoscienza sono tra le principali categorie con le quali in particolare Max Scheler (di cui Anders era stato assistente) e Arnold Gehlen descrivevano la realtà animale in contrapposizione a quella dell’essere umano.

Quella che definiamo “sensibilità emotiva” – la facoltà di provare e sviluppare sentimenti adeguati alle nostre esperienze esistenziali – considerata in passato un raffinato tratto tipico del genere umano, ne fa immediatamente le spese. Ma anche diverse attitudini intellettive subiscono alterazioni consistenti. La capacità critica, l’abilità interpretativa e finanche l’arguzia (o il gusto) della scelta, spronata dal bisogno di autonomia o dal coraggio della trasgressione, perdono forza e, anzi, ragion d’essere. Passivamente nutrito dalla standardizzazione massmediatica, l’uomo contemporaneo si circonda di apparecchi che parlano al suo posto e sempre più volentieri accoglie, “fornite a domicilio”, opinioni ben confezionate come qualunque altra merce di consumo³⁸.

D’altronde, come non è più soggetto della storia, egli non è più neppure detentore di libertà. L’inversione allora è completa: «i soggetti della libertà e della mancanza di libertà sono scambiati. Libere sono le cose; mancante di libertà è l’uomo»³⁹. Le logiche del mondo cosale determinano interamente il suo comportamento: per quanto cerchi ancora di illudersi considerandosi controllore o anche solo attore non solo passivo, parte “creativa” di interferenze innovative o “spiazzanti”, come ancora suggeriva Lyotard, la condizione postprometeica gli sottrae non solo la speciale “posizione nel cosmo” cui ambiva in un passato ancora recente, ma persino il desiderio di averla. Lungi dal somigliare a un sé sempre in relazione dialogica con la realtà che lo circonda, l’individuo di oggi appare simile al “buco di un setaccio”⁴⁰, idoneo a svolgere un compito sottratto a qualunque umana volontà.

38 Id., *L’uomo è antiquato II*, cit., p. 242.

39 Id., *L’uomo è antiquato I*, cit., p. 67.

40 Il riferimento è alla citazione dal *Manuale del conformismo molussico* che si trova in G. Anders, *L’uomo è antiquato II*, cit., p. 119.

LUDOVICA PICCHI*

WALTER BENJAMIN E LA CRITICA ALL'IDEOLOGIA DEL PROGRESSO COME PARADIGMA DELLA MODERNITÀ

Abstract

This article aims to show how Walter Benjamin's critique of the ideology of progress, as relevant as ever, remains a central aspect of his production from his early writings to his death. At a time when the word progress has become a synonym of modernity, advancing like a locomotive on iron tracks, denouncing instead, with Benjamin, its catastrophic outcomes, can only contribute to a profound analysis of the contemporaneity in which we are immersed. We will therefore analyze paradigmatic occasions in which Benjamin, from his youthful years up to the Paris Passages and the *Theses on the Concept of History*, denounces how progress is, in reality, a regression to "something immemorially ancient that struts about in the guise of absolute novelty".

Keywords: Dialectical Image, Interruption, Modernity, Progress, Walter Benjamin

1. Eredità di Walter Benjamin

Approssimarsi a Walter Benjamin, percorrere il labirinto sotterraneo costellato di immagini dialettiche, abitare il suo pensiero, non può che generare la consapevolezza di esserne orfani.

Per questo ci si sente eredi¹. Si avverte l'incommensurabile vuoto della mancanza, il deserto della privazione, tanto più dinnanzi a una morte così prematura e tragica. Eredi di chi si è sentito con le spalle al muro, spacciato, e pur di non consegnarsi all'imminente arrivo dei nazisti alla frontiera franco-spagnola di Port- Bou, si è consegnato alla morte.

La sua intera esistenza si dispiega all'insegna dell'erranza e dal 1933, con la salita al potere di Hitler, si vede costretto a lasciare la Germania e vivere da esule a Parigi, da cui pure dovrà fuggire con l'occupazione tedesca del 14 giugno 1940. Il progetto di Benjamin sarebbe stato quello di attraversare con altri setti rifugiati ebrei la frontiera pirenaica lungo la via Lister, il percorso dell'esilio verso la Francia, con l'intento di andare in Portogallo e da lì fuggire negli Stati Uniti. Ad attenderlo avrebbe trovato l'amico Theodor Adorno, che era riuscito a fargli ottenere il visto. Ma gli mancava il permesso per lasciare la Francia. Arrivò solo il giorno seguente alla notte del suo suicidio, il 26 settembre 1940, nella stanza numero 4 della pensione Francia, ultimo solitario rifugio di chi, in fin

* Sapienza Università di Roma – ludovica.picchi@uniroma1.it.

1 Sull'etimologia della parola si rinvia a D. Di Cesare, *Heidegger & Sons, Eredità e futuro di un filosofo*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 26: «Chi sono gli eredi? Il latino *heres* potrebbe derivare dall'indoeuropeo **ghar*, che vuol dire "tenere", "prendere", e designerebbe "colui che prende", che si appropria, che si impadronisce. Secondo un'altra ipotesi il termine sarebbe la forma indebolita del greco *chēros*, cioè "privo", "vuoto", "spoglio", "deserto". L'erede sarebbe chi è stato abbandonato, e avverte l'abbandono, scopre la mancanza, prova il lutto».

dei conti, non si era mai sentito a casa, ovunque si trovasse, per la sua radicale atopia.

Delle sue ultime parole, resta solo la testimonianza di una compagna di viaggio, la fotografa Henny Gurland: «In una situazione senza via d'uscita non ho altra scelta che farla finita. Sarà in un villaggio dei Pirenei dove nessuno mi conosce che la mia vita finirà. La prego di comunicarlo al mio amico Adorno. Non mi resta tempo sufficiente per scrivere tutte le lettere che avrei voluto»².

E così, nel nesso indissolubile che lega la vita girovaga di ristrettezze economiche al pensiero frammentario di Benjamin, in un luogo di confine, si spegne a soli quarantotto anni il pensatore che mai ha posto confini al suo pensiero, trovandosi sempre sulla soglia tra filosofia e critica letteraria, teologia, anarchismo e materialismo storico.

«Che ne sarà del dialogo dopo il sigillo impresso dalla morte? Il dialogo continua, dopo l'interruzione estrema, in chi sopravvive e che, seguendo le tracce di chi è scomparso, ne fa risuonare in sé la parola. La promessa e l'impegno di chi accoglie l'ingiunzione dell'eredità si condensa nel verso di Celan *Die Welt ist fort, ich muss Dich tragen* – “il mondo non c'è più, io devo portarti”»³.

È in questo portare (*tragen*) che si riassume e ci si assume il compito dell'eredità, avulso dalla consanguineità: adempiere alla propria responsabilità con la risposta, mai acritica, a un appello, a una chiamata, che risulta impossibile da declinare. Soprattutto oggi, in una contemporaneità che abita il mondo del capitalismo avanzato e considera univocamente e ciecamente il progresso come paradigma della modernità *tout court* (talvolta persino come suo sinonimo), dell'innovazione tecnica e scientifica.

2. Walter Benjamin versus ideologia del progresso

L'allerta benjaminiana nei confronti del progresso lo rende fin dagli anni giovanili una sentinella⁴ – di cui essere eredi – pronta all'ammonimento, all'avviso: dietro di esso si nasconde l'altra faccia della catastrofe. Benjamin amava definirsi un Giano bifronte⁵,

2 Si tratta dell'ultima lettera di Benjamin, scritta il 25 settembre 1940 da Port-Bou e indirizzata a Henny Gurland e Theodor Adorno. Il documento originale è stato distrutto da Henny Gurland, dopo averlo trascritto a memoria. Fu lei stessa a ricostruirne il contenuto una volta al sicuro in Spagna, per comunicarlo ad Adorno. Interessante la testimonianza contenuta in questo articolo <https://www.doppiozero.com/benjamin-in-punta-di-penna>, in cui l'autore osserva esposti in mostra a Parigi, nel 2012, i documenti benjaminiani provenienti dal Walter Benjamin Archive di Berlino e nota immediatamente la differenza tra la grafia tondeggiante e piana di Gurland e quella spigolosa e ispida di Benjamin.

3 D. Di Cesare, *Heidegger & Sons, Eredità e futuro di un filosofo*, cit., p. 54.

4 Si fa riferimento, in particolare, al saggio di D. Bensaïd, *Walter Benjamin, sentinelle messianique: A la gauche du possible Broché*, Plon, Paris 1990.

5 W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, vol. III, a cura di C. Gödde e H. Lonitz, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1997, p. 578. Si tratta di una lettera indirizzata a Gershom Scholem datata 22 dicembre 1926. In questa corrispondenza, Benjamin utilizza l'immagine del dio romano Giano, noto per avere due volti rivolti in direzioni opposte, per descrivere la sua posizione intellettuale e personale, divisa tra due approcci distinti. L'immagine del Giano bifronte simboleggia la duplicità di Benjamin, che si trova sospeso tra due campi di pensiero: da un lato la teologia e il misticismo ebraico, rappresentati dal suo rapporto con Scholem, e dall'altro il marxismo e l'impegno politico (rappresentati dal rapporto con

con un volto rivolto verso Gerusalemme, verso l'ebraismo, e l'altro verso Mosca, il comunismo. Allo stesso modo, si potrebbe affermare che il progresso è un Giano bifronte perché, se da un lato guarda sempre avanti nella sua corsa apparentemente inarrestabile, dall'altro – denuncia Benjamin nel lavoro sui *Passages di Parigi*, dunque fino alla fine della sua vita – è un regresso ad «un che di immemorabilmente antico che si pavoneggia nelle vesti della novità assoluta»⁶.

Lo smascheramento radicale di questo fenomeno trova il suo punto di insorgenza già nel 1913, quando il giovane Benjamin redige il manoscritto *Dialogo sulla religiosità contemporanea*, che rimarrà inedito, in cui oppone agli «sforzi eroico-rivoluzionari»⁷ l'avanzata retrograda del progresso. È così possibile scorgere il *leitmotiv* che segnerà la sua intera opera, la critica radicale all'ideologia del progresso: non crede nella concezione evoluzionistica e teleologica della storia, che non è per lui fonte di rassicurazione. Lungi dall'essere sinonimo di modernità assoluta, il progresso non promette la luce della ragione illuministica tanto agognata dalla socialdemocrazia e dal marxismo ortodosso.

L'incedere andante e rettilineo della locomotiva che corre sempre in avanti su binari in ferro⁸, simbolo di modernità, verso un progresso mai saturo, coincide infatti con l'ideologica presunzione di superiorità nei confronti delle epoche precedenti. La pungente critica al capitalismo di Benjamin sarebbe impensabile senza la critica, altrettanto radicale, al positivismo storico e alla concezione evoluzionistica della storia, cui deve esser data una nuova possibilità, e che va dunque ripensata come insieme di segmenti frammentari, di crepe e rotture, di istanti potenzialmente rivoluzionari, in una prospettiva catastrofico-apocalittica, ma allo stesso tempo messianica, che sempre si frange.

Il giovane Benjamin sembra già avere le idee chiare: nel saggio *La vita degli studenti* (1915) contrappone alla «concezione della storia che, fidando nell'infinità del tempo, distingue solo il ritmo, la velocità degli uomini e delle epoche, che scorrono più rapidi o più lenti sui binari del progresso», un particolare «stato determinato, in cui la storia riposa come raccolta in un punto focale, e a cui alludono da sempre le *immagini utopiche* dei pensatori», come «il regno messianico o l'idea francese di rivoluzione»⁹, e affida agli studenti il compito di una «rivoluzione spirituale permanente»¹⁰, nonostante non si sia ancora in loro sviluppato «quello spirito tolstoiano che rivelò l'abisso che si spalanca tra la vita borghese e quella proletaria [...] che si formò nelle idee degli anarchici più profondi e nei monasteri cristiani»¹¹. Si evince, fin dalla gioventù, l'accusa scagliata contro il progresso, nonché l'inclinazione anarchica che contraddistingue Benjamin. Sono gli anni della Prima Guerra Mondiale, durante i quali non esita a schierarsi deliberatamente

Brecht e Bloch), che divennero sempre più centrali nel suo pensiero negli anni successivi.

6 W. Benjamin, *I "passages" di Parigi*, a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni, 2 voll., Einaudi, Torino 2010, vol. I, p. 34.

7 Id., *Metafisica della gioventù*, in *Opere complete di Walter Benjamin. Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, vol. I, Einaudi, Torino 2008, p. 130.

8 Sul ferro inteso come materiale dell'innovazione tecnica e del progresso, si rimanda a W. Benjamin, *I "passages" di Parigi*, cit., vol. IX, sezione *Appunti e materiali, Costruzioni in ferro*, pp. 159-178.

9 W. Benjamin, *La vita degli studenti* (1915), in *Opere Complete*, cit., vol. I, p. 250.

10 Ivi, p. 257.

11 *Ibid.*

in favore del pacifismo, al contrario della maggioranza dei socialisti dalle posizioni nazionalistiche e interventiste.

Un anno dopo, nello scritto *Trauerspiel e tragedia* (1916), Benjamin traccia una netta distinzione tra il “tempo della meccanica” e il “tempo della storia”¹²: il primo non può determinare altro che «la possibilità di spostamenti di una determinata grandezza e regolarità – ossia del movimento della lancetta dell’orologio», mentre il secondo possiede un “di più”, impossibile da comprendere sul piano empirico, poiché si sviluppa su quello ideale, ovvero il «tempo messianico [...] divinamente compiuto»¹³. Difficile non udire la eco della riflessione bergsoniana sul tempo, l’idea di durata vivente nella quale il passato si prolunga nel presente e differisce dal tempo meccanico della scienza, della geometria e degli oggetti inerti, da quella che chiama «logica dei solidi»¹⁴.

Nel 1924 Benjamin, durante un suo soggiorno a Capri, incontra Ernst Bloch, che gli consiglia *Storia e coscienza di classe* di György Lukács, testo che lo appassiona e lo conduce rapidamente alla scoperta del comunismo, insieme a *Marxismo e filosofia* di Karl Korsch. Nello stesso anno fa la conoscenza della regista lettone Asja Lacis, assistente di Brecht, fondatrice dopo la Rivoluzione d’Ottobre del teatro per ragazzi emarginati, che gli apre la porta del marxismo. Fulminante è anche l’incontro con Brecht stesso, che lo introduce al materialismo. Quello di Benjamin si configura come un marxismo profondamente eterodosso¹⁵, impregnato di tinte anarchiche e libertarie; non elabora infatti

12 Per approfondire questa differenza, si rimanda a B. Hanssen, *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, University of California Press, Berkeley 1998; il testo si concentra sulle implicazioni del concetto di tempo benjaminiano e su come esso si differenzi dalla visione meccanicista; L.P. Koepnick, *Walter Benjamin and the Aesthetics of Power*, University of Nebraska Press, Lincoln 1999; G. De Caro, *Walter Benjamin e la storia*, Editori Riuniti, Roma 1997; T. Eagleton, *Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism*, Verso, London 1981; G. Gilloch, *Myth and Metropolis: Walter Benjamin and the City*, Polity Press, Cambridge 1996; P. Osborne, *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde*, Verso, London 1995; Michael Löwy, *Rédemption et Utopie: Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Presses Universitaires de France, Paris 1992; V. Burgin, *The Remembered Film: Time and Memory in Walter Benjamin's Theses on History*, in «Theory, Culture & Society», 23, n. 1, 2006, pp. 47-74; H. Caygill, *Walter Benjamin's Concept of Cultural History*, in *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, a cura di A. Tucker, Wiley-Blackwell, Malden (MA) 2009, pp. 345-355.

13 W. Benjamin, *Trauerspiel e tragedia* (1916), in *Opere Complete*, cit., vol. I, p. 274.

14 H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Alcan, Paris 1907, ed. it. *L'evoluzione creatrice*, a cura di A. Vedaldi, Sansoni, Firenze 1986, pp. 65-71.

15 Sul marxismo eterodosso di Benjamin, nonché sulla differenza sostanziale che separa marxismo e materialismo, si rimanda in particolare a B. Moroncini, *Il lavoro del lutto. Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 171 s. Il materialismo come posizione etico-filosofica che affonda le sue radici nella filosofia antica, va necessariamente distinto dal tanto dal marxismo come teoria scientifica, quanto dal leninismo come procedura politica, contrapposta al «compito infinito» attribuito da Benjamin alla socialdemocrazia tedesca. Moroncini scrive che, rispetto a questi ultimi: «il materialismo viene prima logicamente e temporalmente, [...] emerge nel momento stesso in cui si costituisce – un evento storico anch'esso – quel campo d'esperienza che siamo abituati a chiamare filosofico e che, come ogni campo d'esperienza umana, è attraversato da conflitti, da forze contrapposte [...]. Il materialismo, quindi, nasce in contrasto rispetto all'altra posizione etica in cui si scinde il campo filosofico, vale a dire all'idealismo. Se per l'idealismo la trasformabilità in linea di diritto del reale comporta la sua sussunzione sotto il comando retroattivo di una causa finale, la

una netta sostituzione della passione anarchica giovanile con il marxismo, piuttosto una compenetrazione dei due elementi solo apparentemente antinomici, in grado di dar vita a un pensiero originale, unico nel suo genere, dalla profondità abissale.

3. La critica di Benjamin al marxismo positivista o alla SPD

Si rintraccia proprio nella critica radicale all'ideologia del progresso il tratto che non ha mai reso Benjamin una presenza di punta nel pantheon del marxismo ortodosso, cui viene rimproverata la pretesa illusoria di basare il suo progetto su una concezione interamente scientifica, deterministica e darwiniana, secondo la quale la storia consisterebbe in un processo meccanico, evolutivo e progressivo che condurrebbe, infine, all'abolizione del capitalismo e alla nascita del comunismo¹⁶.

L'ideologia del progresso, che va di pari passo con l'istituzione drastica dello Stato centralizzato, non fa che inibire l'azione politica, sbarrare la strada alla rivoluzione, ostacolare le scintille dalla carica trasformativa, in cui, al contrario, Benjamin ripone la sua fiducia per un avvenire che sia scevro da predeterminazioni già stabilite, dalle catene di una certezza assoluta e vincolante, ma aperto e proteso verso l'ignoto, l'imprevedibile, il possibile. Non guardare passivamente e pazientemente al flusso storico che scorre inesorabile, ma attivare, qui e ora, una trasposizione dalla speranza riposta nel futuro all'urgenza del presente: questo è il punto nevralgico del suo pensiero politico. Il cambiamento radicale è una questione che riguarda l'adesso.

Occorre però precisare che, per quanto aspra sia la critica verso Marx (sicuramente ingente tanto quanto il debito nei suoi confronti), Benjamin si imbatte in un doveroso

sua sottomissione ad uno scopo ideale formalmente prefissato in modo da costituire la mira verso cui si dispone il darsi disperso degli eventi, finendo per assumere un inevitabile tratto religioso, il materialismo metterà l'accento più ancora che sulle cause efficienti su quelle appunto materiali, caratterizzate cioè dalla casualità più spinta per cui ogni aggregato, ogni configurazione, ogni insieme relativamente stabile, debba essere visto come il risultato dell'incontro fortuito – l'urto o il *clinamen* – di elementi privi in quanto tali di ogni significato o essenza precostituiti».

16 Cfr. in particolare W. Benjamin, *Eduard Fuchs, il collezionista e lo storico* (1937), in *Opere Complete*, cit., vol. VI. Per approfondire il tema della posizione di Benjamin nei confronti del marxismo ortodosso, la sua critica alla SPD, e il suo tentativo di coniugare materialismo storico con elementi messianici e teologici, si rimanda a R. Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, University of California Press, Berkeley 1994; S. Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, MIT Press, Cambridge (MA) 1989; H. Caygill, *Walter Benjamin: The Colour of Experience*, Routledge, London 1998. Per un approfondimento su quello che Benjamin considera il fallimento della SPD nel prevenire la crescita del fascismo, si veda R. Tiedemann, *Dialectics at a Standstill: Approaches to the Passagen-Werk*, Verso, London 1989. Per una dimostrazione di come e quanto le riflessioni di Benjamin sull'arte e la letteratura siano intrinsecamente legate alle sue critiche politico-filosofiche, al suo scetticismo nei confronti del marxismo ortodosso e della socialdemocrazia, si rimanda a M.W. Jennings, *Dialectical Images: Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1987. Infine, per un'analisi del famoso saggio di Benjamin *Tesi sul concetto di storia* e una discussione approfondita delle sue critiche al marxismo ortodosso e alla visione evolutiva della storia promossa dalla SPD, si veda M. Löwy, *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's "On the Concept of History"*, Verso, London 2005.

distinguo tra la sua figura e gli epigoni della socialdemocrazia, in particolare in due occasioni paradigmatiche: nello scritto su Fuchs e nella *Tesi XVII a*.

Nel testo *Eduard Fuchs, il collezionista e lo storico* (*Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*) del 1937, la critica benjaminiana nei confronti della democrazia e delle sue false nonché effimere illusioni, raggiunge il suo apice. L'attacco è mirato, nei confronti di un'ideologia che coniuga alla base marxista, un conglomerato "catecontico" di darwinismo e positivismo, che la mina profondamente. La responsabilità più grande della socialdemocrazia è la completa cecità nei confronti delle istanze degli ultimi della società – accompagnata da una costante finzione di ottimismo – insita nel negare a se stessa l'evidenza dei pericoli latenti nella tecnica, ad esempio per fini bellici e guerrafondai; ma anche il non voler comprendere che le ripercussioni di uno sviluppo tecnico-scientifico non equivalgono esattamente a un progresso dell'umanità, ma anzi, al contrario, a una regressione delle condizioni di vita di una sola parte di essa, la parte povera e sfruttata, quel proletariato che tanto stava a cuore a Marx.

In particolare, come messo in evidenza da Löwy¹⁷, Benjamin rimprovera a Fuchs il fatto che, ai suoi occhi, il progresso della società umana si presenti come un processo irreversibile e inarrestabile, che «non si può arginare, così come non si può arrestare un ghiacciaio nella sua continua avanzata»¹⁸. La concezione deterministica si veste di «un incrollabile ottimismo»¹⁹, vale a dire che

alla lunga, nessuna classe potrà operare politicamente con successo senza la fiducia. Ma la differenza sta in questo: si tratta di vedere se l'ottimismo concerne la capacità d'azione della classe oppure invece le circostanze in cui la classe è chiamata ad operare. La socialdemocrazia era incline a questo secondo e alquanto discutibile ottimismo. La prospettiva della incipiente barbarie, che era balenata a Engels in *La condizione della classe operaia in Inghilterra*, a Marx nella prognosi sullo sviluppo capitalistico, e che oggi è ovvia anche per un mediocre uomo politico, per gli epigoni della fine del secolo era bloccata²⁰.

Benjamin non intende scagionare completamente il marxismo dagli esiti socialdemocratici, quanto, invece, sottolineare una differenza importante che separa il marxismo di Marx ed Engels dalla SPD della seconda metà degli anni Trenta in cui, come scritto nell'undicesima *Tesi sul concetto di storia*, «il conformismo fin dall'inizio è stato di casa», dal momento che «non è connesso solo con la sua tattica politica, ma anche con le sue idee economiche. Esso è una causa del suo successivo crollo. Non c'è nulla che abbia corrotto i lavoratori tedeschi quanto la persuasione di nuotare con la corrente. Per loro lo sviluppo tecnico era il favore della corrente con cui pensavano di nuotare»²¹. Al

17 Cfr. M. Löwy, *La révolution est le frein d'urgence. Essais sur Walter Benjamin*, Édition de l'éclat, Paris 2009, tr. it. di G. Morosato, *La rivoluzione è il freno di emergenza. Saggi su Walter Benjamin*, Ombre corte, Verona 2020, p. 41.

18 W. Benjamin, *Eduard Fuchs, il collezionista e lo storico* (1937), cit., vol. VI, p. 486.

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*

21 *Id.*, *Sul concetto di storia*, cit., vol. VII, p. 488, tesi XI.

contrario, per Benjamin la tecnica non è affatto solo un fatto puramente scientifico, ma anche e soprattutto storico. Seguendo l'interpretazione di Gentili, Benjamin

intende l'analisi storica della tecnica secondo la propria concezione della storia, che segue un corso discontinuo e non linearmente continuo. Pertanto, nell'XI tesi, il regresso da Marx a Fourier, le cui fantasticherie riguardo al rapporto tra tecnica e natura erano state superate proprio dall'approccio scientifico marxiano, rappresenta una nuova prospettiva per il presente²².

La critica al progressismo socialdemocratico, simbolo di una modernità mai satura, non si arresta ma, al contrario, si acuisce nella *Tesi XVII a*, in cui Benjamin afferma che la sciagura non sta tanto nel fatto che Marx ha "secolarizzato l'idea del tempo messianico" nella "società senza classi", quanto invece nel fatto che

la socialdemocrazia elevò a "ideale" questa idea. Nella dottrina neokantiana l'ideale veniva definito come un 'compito infinito'. E questa dottrina è stata la scolastica del partito socialdemocratico – da Schmidt a Stadler fino a Natorp e Vorländer. Una volta definita la società senza classi come un compito infinito, il tempo omogeneo e vuoto si trasformò, per così dire, in un'anticamera nella quale si poteva attendere, con maggiore o minore tranquillità, l'ingresso della situazione rivoluzionaria²³.

La socialdemocrazia, dunque, considerando la società senza classi come un "compito infinito"²⁴, sulla base del neokantismo, finisce per rifugiarsi in un attendismo che non sfocia in azione politica, ma che anzi non fa che frenare e inibire, in maniera catecontica, ogni slancio rivoluzionario, ristagnando nella vuota attesa dell'esito trionfale del progresso. Attendere, con calma serafica, l'avvento delle condizioni per fare la rivoluzione, che inevitabilmente si daranno alla fine di un percorso progressivo, finirà per produrre conseguenze pericolose e soffocare ogni scintilla di speranza.

Forse in questo aspetto risiede l'ammonimento più importante che, se letto con le lenti della crisi politica del presente, in cui il senso di impotenza politica è agli estremi, non può che suonare ancor più profetico. Per Benjamin ulteriore responsabilità della socialdemocrazia è quella di essersi accontentata di assegnare, in maniera esclusiva, alla classe lavoratrice, la carta della redenzione da giocare per riscattare le generazioni dal peso dell'oppressione. Non a caso, nella *Tesi X*, Benjamin scrive:

22 D. Gentili, *Il tempo della storia. Le tesi "Sul concetto di storia" di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2020, p. 158.

23 W. Benjamin, *Appendice a Sul concetto di storia*, cit., vol. VII, p. 496.

24 Sulla concezione neokantiana di "compito infinito" e sulle influenze di Kant e del fondatore della corrente neokantiana, Hermann Cohen, sulla riflessione di Benjamin negli anni 1912-1918, si veda T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2003. Per un'analisi del pensiero di Kant e del Neokantismo, ma anche della fenomenologia husserliana, nonché di Heidegger, con cui il giovane Benjamin si confronta a più riprese, si veda in particolare P. Fenves, *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford University Press, Stanford 2010.

In un momento in cui i politici nei quali avevano sperato gli oppositori del fascismo giacciono a terra e confermano la loro sconfitta col tradimento della loro stessa causa, esse si propongono di liberare i figli del secolo²⁵ politici dalle pastoie in cui quelli li hanno irretiti. Questa considerazione muove dal fatto che l'ottusa fede di quei politici nel progresso, il loro confidare nella loro "base di massa", e infine il loro servile inquadramento in un apparato incontrollabile, sono stati tre aspetti della stessa cosa. E cerca di dare l'idea di quanto costerà *cara*, al nostro pensiero abituale, una concezione della storia che eviti ogni complicità con quella a cui si attengono ancora questi politici²⁶.

Nelle *Tesi sul concetto di storia*, infatti, la critica al progressismo storicista come paradigma del moderno e alla sua armatura teorica raggiunge il suo apice: Benjamin denuncia, con la radicalità che lo contraddistingue, il procedimento additivo del progresso che si abbatte sulla catastrofe della storia come una bufera, rea di impedire all'angelo della storia di dispiegare le sue ali, ma soprattutto di compiere il gesto redentivo del *Tikkun Olam*²⁷, rispetto alle macerie che l'uragano continua, inesorabile ed impietoso, ad accatastare ai suoi piedi²⁸.

4. Interruzione del tempo

Benjamin si chiede se il tempo fisico, che percepiamo come *continuum*, non acquisti invece il suo carattere storico solo dal momento in cui viene narrato, dunque riscattato storicamente. Tra passato, presente e futuro non c'è decorso, ma interruzione nell'immagine dialettica dove l'ora si unisce fulmineo con ciò che è stato in una costellazione, che non appartiene al tempo che fluisce imperterrita, ma lo infrange. L'immagine dialettica

25 Come notano i curatori delle *Opere Complete* di Benjamin, nell'originale l'espressione utilizzata è «das politische Weltkind». Il termine *Weltkind* era stato impiegato da Martin Lutero, per indicare i figli di questo mondo in contrapposizione ai credenti. È usato ancora in questo senso da Goethe in un famoso distico del 1774, incluso anche in *Dichtung und Wahrheit*, per distinguersi rispetto ai suoi amici teologi J.C. Lavater e J. Basedow. Cfr. J.W. Goethe, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, Zenodot Verlagsgesellschaft, tr. it. *Dalla mia vita. Poesia e verità*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2019.

26 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., vol. VII, pp. 487-488.

27 Teoria della *Kabbalah* lurianica che consiste nel ristabilirsi di una situazione di armonia, dopo la Rottura dei Vasi (*Shvirat Ha-Kelim*) avvenuta al tempo della creazione del mondo, a causa della luce divina e del ritrarsi di Dio: una vera e propria ricomposizione dei frammenti di cocci infranti. Ciò avverrà solo con la fine catastrofica dell'ordine storico, ovvero con l'irruzione del Messia, in grado di redimere e ricomporre i frammenti sparsi e distrutti dei vasi.

28 Ivi, p. 487, tesi IX: «C'è un quadro di Klee che si chiama *Angelus Novus*. Vi è rappresentato un angelo che sembra in procinto di allontanarsi da qualcosa su cui ha fisso lo sguardo. I suoi occhi sono spalancati, la bocca è aperta, e le ali sono dispiegate. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Là dove davanti a noi appare una catena di avvenimenti, egli vede un'unica catastrofe, che ammassa incessantemente macerie su macerie e le scaraventa ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e riconnettere i frantumi. Ma dal paradiso soffiava una bufera, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che l'angelo non può più chiuderle. Questa bufera lo spinge inarrestabilmente nel futuro, a cui egli volge le spalle, mentre cresce verso il cielo il cumulo delle macerie davanti a lui. Ciò che noi chiamiamo il progresso, è questa bufera».

trasfigura il reale, gli fa cambiare radicalmente aspetto, sorgendo proprio dalla constatazione della sua profonda insufficienza, per rispondere ad una stessa domanda di giustizia.

«Questa, la ripetizione differenziale del risveglio: il passato è ripetuto per essere riaperto alla variazione. Fino a che l'orizzonte delle sue possibilità non risulti esaurito: l'immagine dialettica è perciò ricapitolazione integrale, forma contratta di tutta la storia passata degli oppressi»²⁹.

L'intreccio denso e fitto che si instaura tra i tempi ha, per Benjamin, chiare ripercussioni politiche e si potrebbe dire che la storia stessa è una questione di scrittura³⁰. Scrivere storia non è semplicemente uno scavare nel passato, ma si configura piuttosto come un continuo risalire alle sue tracce a partire dalla modernità e dal tempo presente, rileggerlo, dunque, proprio come si fa con un testo che non ha finito di interrogarci. Non solo, dato che si tratta di una questione ermeneutica, poiché la storia è interpretabile come un testo, si renderà allora necessaria l'operazione di leggere non solo ciò che è stato scritto ed è visivamente leggibile, ma ciò che ancora non è stato scritto, dando importanza agli spazi vuoti, alle sospensioni tra le lettere, dato che anche i silenzi testuali concorrono a dare voce a quanto ancora è inespresso. Occorrerà dunque leggere questi silenzi, senza tralasciarli, ma anzi continuando ad interrogarli.

Una tale e complessa articolazione storica non può prescindere da una radicale cinetica dell'interruzione del tempo e della corsa lineare del progresso, perché è nell'arresto del percorso della locomotiva che si cristallizza l'accadere storico. Benjamin lo esplicita chiaramente: «Marx dice che le rivoluzioni sono la locomotiva della storia universale. Ma forse le cose stanno in modo del tutto diverso. Forse le rivoluzioni sono il ricorso al freno d'emergenza da parte del genere umano in viaggio su questo treno»³¹.

La sua è una *Dialektik im Stillstand*, una «dialettica in posizione di arresto»³², la cui aporia essenziale consiste nel fatto che «il *continuum* della storia è quello degli oppressori. Mentre l'idea di un *continuum* livella al suolo ogni cosa, l'idea del *discontinuum* è il fondamento della vera tradizione»³³, quella degli oppressi, a cui Benjamin voleva dar voce e a cui si vuole dar voce, ancora oggi, dato che la «progreditissima» modernità non riesce a fare a meno di escluderli dalla vita politica.

29 M. Montanelli, *Iconoclastie dialettiche. Adorno e Benjamin in dialogo*, in «Annali della Classe di Lettere e Filosofia Scuola Normale Superiore», serie 5, 13, n. 1, 2021, p. 255.

30 Sull'intreccio denso tra storia e scrittura si rimanda, in particolare, a S. Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, MIT Press, Boston 1991; S. Weber, *Benjamin's -abilities*, Harvard University Press, Cambridge 2008; H. Eilberg-Schwartz, *Walter Benjamin: A Critical Life*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2014; D.S. Ferris (ed.), *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, Cambridge University Press, Boston 2004; M.W. Jennings, *Walter Benjamin and the Story of the Medium*, University of California Press, Berkeley 2006; G. Dowd, *Walter Benjamin: An Introduction*, Polity Press, Cambridge 2010; D. Held, *The Philosophy of Walter Benjamin*, Polity Press, Cambridge 2006.

31 Appendice a W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., vol. VII, p. 497.

32 Ivi, p. 501.

33 *Ibid.*

AGOSTINO CERA*

OLTRE L'IMPASSE DEL MODERNO

Un esercizio di koinologia

Abstract

Moving from a suggestion by Jean-François Lyotard, the paper deals with a small exercise in 'koinology', namely the attempt to (re-)establish a common and shared dimension to face our times; a framework which takes up the modern Leitmotiv without emulating it. The argument consists of two parts. In the first part, the koinological instance is compared with an unprecedented risk that has emerged in the context of COVID-19 pandemic: an event that perfectly symbolizes the post- or hyper-modern condition. Against the backdrop of a "pandemic society" looms the bogeyman of the idioverse: an echo-cosmos that each person builds (and inhabits) for their own use and consumption, within which every common/shared horizon turns out to be impossible. The idioverse makes every possible koinè a chimera, eclipsing it even as a requirement. The second part presents a framework within which the koinological instance can be restarted. This is the Anthropocene, interpreted as an aspiring new *métaréçit* rather than a geological epoch. The paper focuses on the political-ideological implications of the Anthropocene, particularly those related to anthropological universalism, that is, the legitimacy of the prefix "anthropos" to name this unprecedented epochal scenario.

Keywords: Anthropocene, COVID-19 Pandemic, Idioverse, Koinology, Lyotard

1. *Premessa*

Per quanto la si dichiari superata, accantonata, obsoleta la questione della modernità non solo resta centrale all'interno del dibattito accademico-intellettuale, ma continua a rappresentare un nervo scoperto della nostra realtà concreta, persino quotidiana. Dell'*impasse* del moderno è ancora impastata la nostra *Lebenswelt* attuale. La questione e l'*impasse* suddette – il dispositivo moderno nella sua intrezza – si lasciano esplicitare nei termini seguenti: da un lato il passaggio dall'universo al pluriverso, la constatazione incontrovertibile della perdita di coordinate di riferimento valide per tutti, lo spettro del nichilismo che si fa condizione normale e normativa del presente; dall'altro l'incertezza circa la possibilità di elaborare coordinate nuove, cioè adatte ai tempi che viviamo.

Dall'*impasse* del moderno si giunge così al paradosso della post-modernità, intesa anzitutto come l'epoca della globalizzazione. La congiuntura storica nella quale il mondo appare più frammentato e inconciliabile, è anche quella in cui esso risulta maggiormente interconnesso e interdipendente. Una volta concretizzatosi, il post-moderno assume la forma di una «network society»¹, nel contesto della quale la sola dimensione potenzial-

* Università degli Studi di Ferrara – agostino.cera@unife.it.

1 Riprendiamo questa espressione nell'accezione di Manuel Castells: «con network society ci riferiamo a quella struttura sociale risultante dall'interazione tra organizzazione sociale, cambiamento sociale e paradigma tecnico, costituito a sua volta da informazione digitale e tecnologie della comunicazione»; M. Castells (ed.), *The Network Society: A Cross-cultural Perspective*, Edward Elgar, Cheltenham/Northampton 2004, p. XVII.

mente universale/comune risulta quella: infrastrutturale, procedurale, tecnico-operativa, il cui unico scopo è consentire il libero flusso delle informazioni di ganglio in ganglio della rete. Di fatto, si baratta l'efficientamento della struttura – di una “mega-macchina” (Mumford) assurta ormai a cosmo-macchina – con la sua *sterilizzazione assiologica*, la sua desertificazione in termini di principi e valori.

Quella appena esposta si presenta come una dialettica totalmente inscrivibile nel *Denkweg* di un autore letteralmente iconico rispetto a questi temi, quale è Jean-François Lyotard. La *pars destruens* di esso si traduce nella constatazione dell'avvento di una post-modernità, coincidente con la fine di qualsiasi *métarécit*; la *pars costruens* si interroga invece circa il “dissidio” – nel senso di una eterogeneità insuperabile tra “regimi”: discorsivi, concettuali, valoriali² – al quale sembriamo destinati e circa la possibilità, se non di superarlo, quantomeno di governarlo ovvero di non restarne in balia.

Riguardo al primo punto, in un passaggio celebre de *La condizione postmoderna* (1979), Lyotard scrive:

Semplificando al massimo, possiamo considerare “postmoderna” l'incredulità nei confronti delle metanarrazioni. [...] Al disuso del dispositivo metanarrativo di legittimazione corrisponde in particolare la crisi della filosofia metafisica, e quella dell'istituzione universitaria che da essa dipende. La funzione narrativa perde i suoi funtori [...] Essa si disperde in una nebulosa di elementi linguistici narrativi, ma anche denotativi, prescrittivi, descrittivi, ecc., ognuno dei quali veicola delle valenze pragmatiche sui generis. Ognuno di noi vive ai crocevia di molti di tali elementi³.

Ciò significa che la post-modernità è sì fine della modernità, ma nel senso del compimento definitivo di essa: la sua *Vollendung* (conclusione) o entelechia. Almeno fintantoché il paradigma moderno venga assunto secondo la sua eziologia weberiana. Se la modernità come tale sta e cade con il «disincanto del mondo», allora la fine della possibilità stessa delle metanarrazioni, la loro usura funzionale, attesta che il disincanto – la razionalizzazione totale, la sua implementazione in quanto *Stimmung* epocale – è stato realizzato. Missione (moderna) compiuta.

Sul versante opposto, proprio nel *Dissidio* (1983) Lyotard evoca un termine misterioso e antico, in grado però di restituire con singolare efficacia lo scenario nel quale ci troviamo implicati. Soprattutto, esso sembra caratterizzare in maniera assai pertinente l'esigenza di fondo che anima un simile scenario, il bisogno del quale, neppure qui e ora, sappiamo liberarci. Il termine è *koinologia*. Scrive Lyotard:

Alessandro di Afrodisia chiama il consenso sul metodo *koinologia*: se le tesi alla fine devono essere identiche, è necessario che almeno gli idiomi delle due parti e l'uso che ne

2 «Rispetto a una lite, un dissidio sarebbe piuttosto un caso di conflitto fra almeno due parti, impossibile da dirimere equamente in mancanza di una regola di giudizio applicabile a entrambe le argomentazioni», J.-F. Lyotard, *Il dissidio* (1983), tr. it. A. Serra, Feltrinelli, Milano 1985, p. 11.

3 J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), tr. it. C. Formenti, Feltrinelli, Milano 2004, p. 6.

fanno siano comuni sin dal principio. Provate a immaginare un candidato al dialogo che sia un tanghero scorbutico, o uno sciocco, o un mentitore, bisogna eliminarlo⁴.

Ergo: gettati nell'agone post-moderno, ciò di cui maggiormente avvertiamo la mancanza è una possibile, nuova *koinè*: qualcosa che svolga la funzione aggregante del moderno, senza però riproporne gli ormai consunti stilemi. In altri termini: alle spalle della post-, sur- o iper-modernità sembra stagliarsi, alla stregua di una necessità inderogabile, quella di una *neo-modernità* (non un neo-modernismo). Necessità della quale la *koinologia* – qui assunta nel suo senso etimologico-letterale ovvero come *logos della koinè/ logos del koinon* – dovrebbe rappresentare la strategia attuativa.

Ciò premesso, le pagine che seguono si propongono come un piccolo, preliminare esercizio di *koinologia*: il tentativo di (ri)costruzione di una dimensione comune e condivisa all'altezza dei nostri tempi, la quale riprenda e riavvii, senza emularlo, il *Leitmotiv* moderno. Allo scopo di far emergere l'importanza di questa istanza *koinologica*, sottoporremo al lettore un'argomentazione scandita in due tappe. Nella prima, confronteremo la suddetta istanza con un rischio inedito – e tuttavia, a nostro avviso, assai concreto – emerso nel contesto di un evento già elevatosi a simbolo della condizione post- o iper-moderna: la pandemia da COVID-19. Sullo sfondo di una “società pandemica” si staglia infatti lo spauracchio di un *idioverso*: un *echo-cosmo* che ciascuno edifica (e abita) a proprio uso e consumo, all'interno del quale risulta impraticabile qualsiasi orizzonte comune e condiviso. L'idioverso fa scadere la *koinè* al rango di chimera, eclissandola persino in quanto esigenza.

Nella seconda tappa proporremo una cornice all'interno della quale riteniamo possibile la maturazione di una tale istanza *koinologica*. Si tratta dell'*Antropocene*, interpretato quale aspirante nuovo *métarécit* piuttosto che come “semplice” epoca geologica. Ci riferiremo, in modo particolare, alle implicazioni politico-ideologiche di esso; quelle legate alla legittimità del prefisso *anthropos* per nominare questa inedita congiuntura epocale.

2. “Ognun per sé” (e l'idioverso per tutti)

Come anticipato, la prima parte di questo breve esercizio di *koinologia* consisterà nell'illustrazione di un “rischio congiunturale”, palesatosi nello scenario della pandemia da COVID-19. A premessa di questo discorso va rimarcato che, malgrado cautele e diffidenze, il fenomeno pandemico si è rivelato sul campo un non comune detonatore teoretico. Uno di quegli “iperoggetti” in grado di pungolare la riflessione (filosofica, ma non solo), ponendola al cospetto di evidenze difficilmente discernibili in un contesto “normale”. Più che generare effetti *ex novo*, la pandemia globale ha accelerato dei processi carsici già in atto, ai quali ha consentito una definitiva emersione in superficie. La parentesi pandemica ha così incarnato un'occasione pressoché unica per saggiare,

4 Id., *Il dissidio*, cit., p. 43.

testare la cornice storica entro la quale ci troviamo gettati⁵.

In questa specifica circostanza utilizzeremo la vicenda pandemica a mo' di liquido di contrasto, al fine di valorizzare l'istanza/urgenza koinologica che anima la nostra epoca, il suo mai davvero superato lascito moderno. Lo faremo attraverso la caratterizzazione di un fenomeno inedito, stagliatosi su questo già singolarissimo sfondo; fenomeno che abbiamo denominato *idioverso*. Con il termine *idioverso* (*idio-verso*) ci riferiremo a qualcosa di distinto dall'accezione da esso assunta in campo psicologico ovvero «the totality of a person's unique sensations, perceptions, and understandings; that is, a person's unique lived world»⁶. Dal canto nostro, faremo invece riferimento alla degenerazione dell'idea di *multi-verso* o *pluri-verso* (la legittimazione di molteplici visioni della realtà, di differenti approcci e narrazioni di essa)⁷, che a sua volta incarna il possibile *pharmakon* nei confronti di un rischio speculare: quello che l'idea di *uni-verso* diventi *mono-versale*. Ossia, universale in senso deteriore: univoca, oppressiva e intollerante. In una parola, totalitaria. Detto per inciso, proprio in una tale degenerazione monoversale va ravvisato uno dei limiti strutturali del paradigma moderno classico, ciò che in tempi recenti ha indotto molti a ripensarlo, decostruirlo e addirittura rigettarlo.

Fine della modernità significa perciò anche fine delle istanze universalistiche, a vantaggio di quelle multi- o pluri-versali. Per chiarire il senso di questo quasi neologismo, ricordiamo che in greco *idiotes* (da cui deriva anche il nostro "idiota") è l'uomo privato, l'esempio in negativo di ciò che in positivo è il *polites*, l'uomo pubblico: colui che si definisce essenzialmente in quanto membro di una società, cittadino di una *polis* (di una comunità politica, appunto). Al contrario, lo *idiotes* è chi rifugge da questa dimensione comune e condivisa; chi cerca di vivere per sé, o al massimo "tra i suoi", esprimendo una tensione che, stando ai parametri etico-antropologici della grecità, rappresentava un vizio (*kakia*). Proprio in quanto mancante della *politiké areté*, l'*idiotes* veniva infatti considerato un essere umano dimidiato o perlomeno incompleto/incompiuto.

Ebbene, l'ipotesi qui avanzata è che nel contesto di una società e di un'epoca integralmente post-moderne ci si trovi esposti a un rischio speculare rispetto a quello moderno/universalistico/monoversale. Un rischio prodotto dalla "deriva farmacologica del rimedio pluri- o multi-versale". Si tratta della perdita completa di qualsiasi orizzonte comune, del venir meno di una serie di coordinate minime riconosciute e riconoscibili da tutti, sebbene non da tutti nello stesso modo. In breve, la fine di ogni possibile *koinè*, ciò che in precedenza abbiamo definito "impasse del moderno". Pertanto, se da un lato risulta pienamente condivisibile il timore che l'uni-versalità degeneri in mono-versalità⁸,

5 Abbiamo tentato un'interpretazione filosofica del fenomeno pandemico in: A. Cera, *Nella società pandemica. Prove tecniche di tecnocosmo*, Aras, Fano 2022. Sul tema dell'idioverso si veda: Id., *The Idioverse (Post-Reality as Pandemic's Legacy)*, in «Ágalma», 46, 2023, pp. 73-80.

6 Cfr. *Idioverse*, in: *APA Dictionary of Psychology* (dictionary.apa.org/idioverse – ultimo accesso 28 agosto 2024).

7 In questa sede tratteremo con consapevole superficialità i concetti di "multiverso" (reso popolare dal personaggio del Doctor Strange della saga di Spiderman) e soprattutto di "pluriverso" (impiegato nel contesto del pensiero ecologico). Sul pluriverso si veda: A. Kothari, A. Salleh *et al.* (a cura di), *Pluri-verso. Dizionario del post-sviluppo*, tr. it. a cura di M. Benegiamo *et al.*, Orthotes, Salerno 2021.

8 Ci limitiamo a menzionare la fattispecie più recente di un tale rischio monoversale, alla quale di nuovo

dall'altro non andrebbe ignorata la malaugurata eventualità che il *pluri-verso* decada in *idio-verso*, ovvero nell'idiotismo generalizzato di narrazioni/visioni del mondo – regimi di realtà – che ciascuno costruisce a proprio piacimento. O meglio, utilizzando il proprio piacimento come unico collante e vaglio del proprio rapporto con la realtà. Alla base di una tale forma perversa di *Weltanschauung* è rinvenibile qualcosa che, parafrasando Pirandello, potremmo definire principio del *Così è (se mi pare)*.

Beninteso, il punto dirimente della questione – ciò che a nostro avviso la rende degna di un'indagine *ad hoc* – non è l'esistenza in assoluto di una tale: pulsione, tendenza, tentazione, la quale incarna evidentemente una sorta di archetipo umano (quello della “fuga dalla realtà”) e che come tale sarebbe rinvenibile in qualsiasi contesto storico. Ciò che ci preme evidenziare, è invece il fatto che in forza di un'ulteriore, decisiva variabile epocale quale è il più recente sviluppo tecnologico, la cosiddetta “grande accelerazione” (questa sì, esclusiva dell'attuale congiuntura storica)⁹, tale tendenza si sia trasformata in un'opzione concreta, in un'ipotesi praticabile. In linea di principio, per la prima volta nella storia oggi è diventato possibile: progettare, edificare e abitare il proprio cosmo personale. Quella di isolarsi dalla realtà – intesa come uno spazio obbligato di comunione e condivisione, una *koinonia* – ha smesso di incarnare una fantasia, per assumere le sembianze di un aspirante *habitus* del nostro tempo. La “separazione” come culmine dell'alienazione, secondo un'acuta intuizione formulata, ormai più di mezzo secolo fa, da Guy Debord.

La variazione rispetto a una situazione classica sarebbe la seguente. In un contesto tradizionale, la fuga dalla realtà equivaleva a un'*epochè*: una parentesi di sospensione rispetto al proprio commercio con la “realtà reale” (quella condivisa con tutti), che se fosse proseguita a oltranza avrebbe portato la comunità a dichiarare lo stato patologico di colui/colei che non era più in grado di “tornare alla realtà”. Oggi una tale *epochè* (resa possibile, come detto, dalla riconfigurazione del reale prodotta dal più recente sviluppo tecnologico) viene in molti casi ricercata, se non addirittura promossa, piuttosto che rifuggita; in ogni caso, essa non viene esplicitamente stigmatizzata dalla comunità/società.

La conseguenza di una simile premessa è che qualsiasi interpretazione della realtà – e, del pari, qualsiasi ricostruzione del passato¹⁰ – diventi *ipso facto* legittima quanto qualsiasi altra e che perciò, all'interno di questo regime di assoluta *in-differenza*, ciascuno

la recente pandemia ha dato un volto. Si tratta del “teco-leviatano”, messo in piedi dallo stato cinese per il governo dell'emergenza da COVID-19. Su questo tema cfr. A. Cera, *Il tecnocosmo zoopolitico. Per un'ermeneutica del fenomeno pandemico*, in «Shift. International Journal of Philosophical Studies», n. 1, 2023, pp. 163-176.

9 Si tratta di una questione enorme, sulla quale non è possibile soffermarsi in questa sede. Diremo soltanto che l'avvento del *digital turn* ha prodotto uno statuto di realtà inedito: quello della crisi tra realtà virtuale e reale materiale, ben espresso dal neologismo *onlife* coniato da Luciano Floridi. Sul tema della “grande accelerazione”, specie nelle sue implicazioni ecologiche, cfr. J.R. McNeill, P. Engelke, *La Grande accelerazione. Una storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1945*, tr. it. C. Veltri et al., Einaudi, Torino 2018.

10 Anche qui ci limitiamo a suggerire un tema non passibile di approfondimento in questa sede. A nostro avviso l'*idioverso retroattivo*, il principio del *Così è (se mi pare)* applicato al passato, è lo stesso rinvenibile nell'approccio al passato di cui si nutre la cosiddetta *cancel culture*.

possa scegliersi quella che preferisce. Qualunque essa sia. Il rischio di questa deriva è l'instaurarsi di una "Babele 4.0" nella quale ognuno parlerà soltanto la sua propria lingua (il suo dialetto o persino idioletto), quella che gli è più gradita; un contesto generale nel quale nessuno sarà più disposto a – nessuno vedrà più la ragione per – sforzarsi di costruire una lingua (un terreno) comune preliminare, da condividere anche con chi non parli il suo dialetto o condivida la sua fede. Il rapporto di ciascuno con la realtà si troverebbe così ridotto interamente a una questione di gusto e in quanto tale risulterebbe inquestionabile, dal momento che, come recita il detto, *de gustibus non disputandum est*.

Il *Così è (se mi pare)* rinvenibile al fondo di un simile atteggiamento è a sua volta espressione di una fondamentale pulsione puerile: un infantilismo radicale, una "sindrome di Peter Pan" che spinge a orientare il proprio rapporto con il reale edonisticamente, o meglio *libidinalmente*: in funzione cioè del solo "principio di piacere", espungendo il più possibile il malagevole "principio di realtà".

L'esito finale di questa condotta, laddove divenisse prassi comune (nuovo *habitus* epocale), sarebbe nulla meno che il superamento dell'*anthropos* in quanto *polites* (cittadino); la sua eventuale estinzione in quanto *zoon politikon*; la sua definitiva metamorfosi in un *idiotes* (l'uomo privato); in quello che Günther Anders definirebbe un "eremita di massa"¹¹, ovvero, per usare un lessico più *à la page*, un *hikikomori* di massa. Conseguenza ulteriore di una tale metamorfosi antropologica, sarebbe il venir meno della possibilità stessa di una *societas* e di una *polis*. L'idioverso è un universo di *idiotes*: un mondo monadologicamente popolato da idioti nel senso etimologico del termine: ciascuno dotato (armato) del proprio universo personale.

Un tale universo fungerebbe a sua volta da interfaccia di un'*ontologia a-sociale*: un *Mit-einandersein* (essere-l'uno-con-l'altro) che è invero un *Ohne-einandersein* (essere-l'uno-senza-l'altro), dal momento che in questo caso anche all'interno della dimensione comune si rimane rigorosamente ciascuno per conto suo. *Alone together*, per citare Sherry Turkle¹². Ironia della sorte, alla realizzazione di una tale ontologia contribuiscono in modo decisivo i cosiddetti *social networks*. Una volta posti entro una simile cornice, i molti non costituiscono più degli insiemi: né come massa, né come classe, né come folla, né come moltitudine, essi danno vita al massimo a degli "sciame": aggregati temporanei ed estemporanei (volatili) di quelle che restano fundamentalmente delle monadi¹³. Detto per inciso, ciò di cui stiamo discutendo in queste pagine può valere come evoluzione di un fenomeno già piuttosto noto tra sociologia, politologia e teoria dei media: le cosiddette *echo chambers* e/o *filter bubbles*¹⁴. L'idioverso corrisponderebbe a una *echo chamber* che

11 G. Anders, *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale* (1956), tr. it. L. Dallapiccola, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 108.

12 A Turkle si deve un pionieristico lavoro su questi temi, la cui attualità sembra crescere col passare del tempo (cfr. S. Turkle, *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, tr. it. S. Bourlot e L. Lilli, Einaudi, Torino 2019).

13 A tale riguardo è scontato il rimando a: B.-C. Han, *Nello sciame. Visioni del digitale* (nuova edizione), tr. it. F. Buongiorno, Nottetempo, Milano 2023.

14 Su questi temi cfr. C. Sunstein, *#Republic. Divided Democracy in the Age of Social Media*, Princeton University Press, Princeton 2017; E. Pariser, *The Filter Bubble: What the Internet is Hiding from You*, Penguin, New York 2011.

si espande indefinitamente fino a diventare un: *echo-home*, *echo-world*, *echo-cosm* e infine un *echo-verse* ovvero una *filter bubble* capace di fagocitare tutto ciò in cui si imbatte.

La confusione tra i due piani ontologici – possibilità e realtà – alla base di questo fenomeno rischia, tra l'altro, di ampliare a dismisura la dimensione ermeneutica che, non più arginata dal vincolo della realtà fattuale (la quale incarna, per definizione, il limite invalicabile dei nostri *desiderata*), diventerebbe onnipotente, finendo non solo col “rendere tutto possibile” (anche rispetto al passato), ma facendo di quel possibile un reale alternativo. Non un semplice “avrebbe potuto essere”, ma un “è stato”. Tradotto in termini nietzscheani: questa *vis* interpretativa straripante trasformerebbe il «così fu» in un «così volli che fosse», dal momento che «la volontà [e il bisogno, andrebbe aggiunto in questo caso] è qualcosa che crea»¹⁵.

Tuttavia – e qui alligna un'ulteriore peculiarità del fenomeno in questione – ciò accadrebbe non in forza del principio dell'*amor fati* (l'accettazione di ciò che è per come è e si dà) invocato da Nietzsche, quanto di un opposto e paradossale *odium fati*: il già evocato principio del *Così è (se mi pare)*. A quel punto la nostra visione della realtà, libidinalmente dominata da un incontrastato principio di piacere, non sarebbe più una “semplice” ermeneutica (interpretazione), ma diventerebbe demiurgia (creazione o ri-creazione). Questa *hybris* ermeneutica darebbe vita a una proliferazione indefinita dei piani di realtà in cui ognuno sceglierebbe di vivere insieme ai “suoi” all'interno della sfera che gli è più comoda – la sua propria *comfort zone ontologica* – fino a giungere alla incomunicabilità con le altre sfere¹⁶.

A ciò si aggiunga l'ulteriore ovvietà per cui l'incomunicabilità, il monadismo, cioè la mancanza di reciproco riconoscimento, rappresenta l'anticamera del conflitto. In un simile contesto di “insulazione” di massa qualsiasi altro è, in quanto tale, un nemico. La sua semplice alterità/estraneità – il suo non farmi eco – funge da garanzia sufficiente della sua inimicizia, ossia del mio legittimo diritto a sentirlo nemico. «Non v'è bisogno che il nemico sia moralmente cattivo, o esteticamente brutto [...] Egli è semplicemente l'altro, lo straniero»¹⁷. Questa cornice schmittiana, perennemente aperta alla possibilità del conflitto, farebbe dell'idioverso uno “stato di eccezione permanente”.

La nostra epoca – paradossalmente, l'epoca della globalizzazione – ci offre numerosi esempi di quanto rovinosa possa rivelarsi una tale “rimozione” *koinologica*: lo smarrimento di questa dimensione autenticamente universale ovvero il disconoscimento del nostro connaturato bisogno di essa. Uno dei più emblematici va messo in conto al recente evento pandemico, il quale ha mostrato in tempo reale la “concretezza dell'idio-

15 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, tr. it. M. Montinari, Adelphi, Milano 2011, p. 164.

16 Su questa proliferazione indiscriminata di piani di realtà (l'avvento di una supererogatoria “*reality +*”), consentita dal più recente sviluppo tecnologico, scommette, in positivo (nel senso di non assegnarle un esito idioversale, prodotto da una sorta di “*bulimia ontologica*”), David Chalmers nella sua monografia più recente: *Più realtà. I mondi virtuali e i problemi della filosofia*, tr. it. A. Kaufmann, Raffaello Cortina, Milano 2023.

17 C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, tr. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino 1972, pp. 87-165 (citazione p. 109).

verso”, consentendoci di coglierlo in atto. La diffusa refrattarietà verso qualsiasi narrazione “universale” (ufficiale), nella quale molti – in particolare, le avanguardie della eterogenea “galassia No Vax”¹⁸ – scorgono aprioristicamente un inganno, lascia spazio alla produzione di narrazioni ed eziologie alternative che, sebbene dotate di basi logiche, scientifiche, razionali oltremodo fragili, possiedono il sottile fascino della seduzione. Queste narrazioni eterodosse ci blandiscono, assecondando fino al compiacimento i nostri bisogni umani troppo umani. Esse ci dicono esattamente ciò che vorremmo sentirci dire e a molti basta questo per renderle plausibili o persino vere. Più vere della verità stessa. *Even better than the real thing.*

In tal modo la seduzione si trasforma in convincimento, la *rettorica* spodesta la *persuasione*, per dirla con Michelstaedter. Qui vale la regola del “se voglio (desidero, preferisco, ho bisogno) che sia così, allora è così”. Parafrasando ancora Lyotard, qui non si tratta soltanto di «economia libidinale», bensì di “realtà libidinale”. A fungere da cassazione per il nostro rapporto con la realtà, non è più il tradizionale “tribunale della ragione”, bensì quello delle emozioni. Un tribunale quanto mai volubile. A questo livello la realtà fattuale non incarna più un limite, ma solo un ostacolo per i nostri desideri. Non è più qualcosa da accettare, con cui scendere a compromessi, bensì qualcosa da ignorare e all’occorrenza – laddove, cioè, si dimostri libidinalmente non metabolizzabile – persino da rimuovere. Su questi assunti si fondano le diverse forme di negazionismo, stando alle quali la pandemia da COVID-19 sarebbe stata, tutt’al più, una infodemia: una macchinazione mediatica fabbricata ad arte da chissà quale occulto potere per perseguire chissà quale inconfessabile scopo. A questo livello, l’idiotismo universalizzato assume i caratteri dell’idiozia globale.

L’applicazione indiscriminata del principio del *Così è (se mi pare)*, interpretato e rivendicato alla stregua di un emergente nuovo diritto inalienabile, muove dalla convinzione di potersi legittimamente costruire e abitare la propria personale visione e versione delle cose. Di fabbricarsi in casa (e a mano) la propria verità. Di avere il diritto di farlo, in quanto ora è possibile farlo; di poterlo, o addirittura di “doverlo moralmente fare”, perché ora lo si può “tecnicamente fare”¹⁹.

Da un punto di vista logico, l’architrate di un simile dispositivo potrebbe essere descritto come segue. L’*esasperazione del prospettivismo ermeneutico* (il relativismo estremo, la critica ipertrofica) sfocia nel *nichilismo aletico* (la post-verità, il rifiuto di ciò che è), a sua volta prodromo di un *performativismo ontologico* (la post-realtà ovvero, la creazione di uno stato di cose alternativo, l’instaurarsi del dogma del “voglio che sia così”).

18 In generale, non condividiamo l’idea di accoppiare le differenti espressioni della contestazione nei confronti del governo politico-sanitario della pandemia, che hanno trovato un coagulo filosofico nelle posizioni di Giorgio Agamben. Tuttavia, non essendo tali differenze funzionali al tema qui affrontato, per ragioni di semplicità abbiamo scelto di riferirci genericamente alle “avanguardie della galassia No Vax”.

19 Nella constatazione che attualmente la tecnica si trovi sempre più spesso a dare le carte all’etica, si esprime il senso della cosiddetta “legge di Gabor”, nella quale Jacques Ellul e Günther Anders rinvenivano l’imperativo categorico dell’epoca della tecnica. Nella sua formulazione andersiana, la legge recita: «ciò che si può fare, si deve fare. Il possibile diventa ineluttabile»; cfr. G. Anders, *L’uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, tr. it. M.A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 11.

In una formula: *l'esito naturale della post-verità è l'istituzione di una post-realtà*. Dietro lo “a ciascuno il suo vero” si cela lo spettro dell’“a ciascuno il suo reale”.

Osservato in queste sue incipienti manifestazioni, il *post-reale* si caratterizza alla stregua di un'incarnazione della surrealtà. Vale a dire: *post-reale* è il *sur-reale*, il quale nella forma di un *iper-reale* (nel senso di qualcosa che si dimostra non solo “altro”, bensì *libidinalmente* “più” vero della verità e “più” reale della realtà, al di sopra di esse), scalza la realtà quanto a concretezza ed evidenza. La realtà libidinale defenestra quella fattuale. Qui la questione aletica si congeda da quella ontologica. Da un lato, infatti, il falso/non vero può dimostrarsi reale o iper-reale; dall'altro, però, tale *post-reale/neo-reale* non è “semplicemente o necessariamente falso”, ma appunto “post-vero”, nel senso di poggiante su un'inedita ontologia (un “nuovo realismo”) del tutto indipendente dalla – indifferente alla – questione aletica.

Ebbene, una tale *post-realtà* corrisponderebbe in tutto e per tutto a ciò che abbiamo sin qui caratterizzato come idioverso: il mio mondo personale. Il mio (*echo*-)cosmo *prêt-à-porter*. La novella (buona?) annunciata dall'esperienza pandemica è che l'evoluzione naturale del *self-made man* sembra implicare l'edificazione di un *by myself-made world*.

3. *Idioverso e ritorno: l'Antropocene*

Nel corso di poco più di vent'anni di storia – dalla formulazione ufficiale, nel 2000, quale aspirante entità geologica, alla sua bocciatura in tale veste, risalente al marzo 2024²⁰ – l'Antropocene si è conquistato una legittimità che travalica il suo originario ambito di provenienza. Ormai agli occhi tanto del mondo accademico (almeno di una parte di esso) quanto dell'opinione pubblica, l'Antropocene vale essenzialmente come un “discorso”, in accezione foucaultiana²¹: uno dei più seri candidati a fungere da *métarécit* della nostra epoca, a dare finalmente nome – e significato – alla indecifrabile congiuntura nella quale ci troviamo implicati. Il dato di fatto, ormai incontrovertibile, per cui «le attività umane sono divenute talmente profonde e pervasive da rivaleggiare con le grandi forze della natura, tanto da spingere la Terra verso una terra incognita planetaria»²², si è imposto come una formula esplicativa nella quale abbiamo l'impressione di riconoscere noi stessi e la realtà che stiamo vivendo.

20 Per le due vicende si vedano, rispettivamente, P.J. Crutzen, E.F. Stoermer, *The Anthropocene*, in «Global Change Newsletter», 41, 2000, pp. 17-18 e P. Voosen, *The Anthropocene is dead. Long live the Anthropocene*, in «Science», 5, 2024 (<https://doi.org/10.1126/science.z3wcw7b>). Da cornice e integrazione di tutto quanto diremo sul tema Antropocene, sia concesso il rinvio a A. Cera, *A Philosophical Journey into the Anthropocene: Discovering Terra Incognita*, Lexington Books, Lanham/Boulder/New York/London 2023.

21 “Discorso” inteso qui «nel senso forte dell'organizzare la percezione di una immagine del mondo (passato, presente e futuro) per mezzo di un set di idee e prescrizioni», cfr. E. Crist, *On the Poverty of Our Nomenclature*, in J.W. Moore (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland 2016, pp. 14-33, p. 24.

22 W. Steffen, P.J. Crutzen, J.R. McNeill, *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?*, in «Ambio», 36, 2007, pp. 614-62, p. 614), [https://doi.org/10.1579/0044-7447\(2007\)36\[614:TAAHNO\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.1579/0044-7447(2007)36[614:TAAHNO]2.0.CO;2)

Proprio in virtù di questa straordinaria efficacia, l'Antropocene è rimasto vittima del suo successo, travolto da un *over-treatment* – un accanimento: analitico, ermeneutico, eziologico, genealogico – che in non pochi casi ne ha svilito la portata, riducendolo a oggetto di – ci si perdoni il termine – cazzeggio intellettuale. Ne fa fede, più di tutto, la proliferazione indiscriminata di denominazioni alternative, che ammontano ormai a oltre un centinaio, ognuna delle quali attraverso un diverso “-cene” pretenderebbe di restituire lo spirito autentico di quest'epoca/concetto meglio di quanto non faccia la sua formulazione standard²³. Accanto a molte proposte rispondenti alla sola esigenza bulimica di “alimentare il dibattito”, ne compaiono alcune animate da istanze tanto pregnanti quanto urgenti. In *primis*, l'obiezione politica rivolta all'Antropo-cene: un fronte argomentativo che si è via via cristallizzato, assumendo la forma di una *querelle* tra Dipesh Chakrabarty, da un lato, e gli esponenti del *Political Anthropocene*, dall'altro. È esattamente a questo livello che, a nostro parere, emerge la portata koinologica della questione antropocenica, il suo prestarsi a riavviare in maniera costruttiva il *Leitmotiv* moderno, spingendosi oltre la sua parentesi: post-, sur-, iper-moderna²⁴.

In un articolo del 2009, divenuto un testo di riferimento per gli *Anthropocene Studies*²⁵, Dipesh Chakrabarty – storico indiano, già assai noto nel campo degli studi post-coloniali²⁶ – poneva la questione del «clima della storia», interrogandosi circa le ripercussioni su di essa, in quanto disciplina, provocate dall'avvento di questa aspirante nuova epoca geologica. Nel momento in cui la *agency* umana emerge come «forza geofisica globale»²⁷, può il sapere storico continuare a identificarsi con la tradizionale *historia rerum gestarum*? Può seguitare a rivolgersi al solo “mondo umano”, ignorando quello naturale? L'assoluta peculiarità del tempo che viviamo non impone un cambio di paradigma, nel senso di una crisi tra storia naturale e storia umana, per porsi finalmente “oltre natura e cultura”?²⁸.

Chakrabarty articolava la propria risposta in quattro tesi, culminanti nella proposta di una *deep history* o «storia universale negativa»²⁹: una riedizione della hegeliana *Weltgeschichte*, depurata però dalla sua tensione sistemico-totalizzante. Il nucleo di questa nuova epistemologia del sapere storico sta nel fatto che, al cospetto di eventi quali la crisi ecologica planetaria, l'umanità si troverebbe a esperire se stessa, per la prima volta, come “specie”, ovvero come unità.

23 Per un elenco di queste denominazioni alternative, con annesse fonti, cfr. A. Cera, *A Philosophical Journey into the Anthropocene*, cit., pp. 48-49. In italiano cfr. Id. e M. Bernardi, *Nel garbuglio dell'Antropocene*, in G. Pennacchioni, A. Volpi (a cura di), *Filosofia e critica dell'Antropocene*, Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 25-43.

24 A integrazione di questa parte, si veda anche: A. Cera, *Disavventure della critica. Il caso del Political Anthropocene*, in «Il Pensiero. Rivista di Filosofia», 60, n. 1, 2021, pp. 139-156 (<https://doi.org/10.1400/282876>).

25 D. Chakrabarty, *Il clima della storia: quattro tesi*, in Id., *Clima, storia e capitale*, tr. it. M. De Giuli, N. Porcellu, Nottetempo, Milano 2021, pp. 49-95.

26 Si veda il suo testo del 2000: *Provincializzare l'Europa*, tr. it. M. Bortolini, Meltemi, Roma 2004.

27 W. Steffen, P.J. Crutzen, J.R. McNeill, *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?*, cit., p. 614.

28 Al riguardo cfr. P. Descola, *Oltre natura e cultura*, tr. it. A. D'Orsi, Raffaello Cortina, Milano 2021.

29 D. Chakrabarty, *Il clima della storia*, cit., pp. 56 e 95.

Ebbene, attraverso la sua pervicace difesa dell'universalismo antropologico quale fondamento imprescindibile dell'ipotesi antropocenica, Chakrabarty ha finito con il catalizzare su di sé le obiezioni formulate dal *Political Anthropocene*. Con questa espressione ci riferiamo a un gruppo di studiosi (gli svedesi Andreas Malm e Alf Hornborg, l'americano Jason Moore, i francesi Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz, il canadese Ian Angus, il giapponese Kohei Saito, per citare i più noti), fautori di una lettura del discorso antropocenico in chiave strettamente politica. Stando a una tale interpretazione, la stessa denominazione *Antropo-cene* – in particolare nell'accezione neutrale-scientista che ne fornisce Paul Crutzen, il padre dell'ipotesi antropocenica, e che in massima parte Chakrabarty fa propria – celerebbe un chiaro intento ideologico. Ci sarebbero, cioè, «valide ragioni per sospettare che i saperi e i discorsi dominanti sull'Antropocene siano anch'essi parte, forse inconsapevolmente, di un sistema egemonico che rappresenta il mondo come un tutto unico da governare»³⁰.

Parlare di un'indistinta “età dell'uomo” (nel senso dell'*anthropos* in quanto “specie umana”) tradirebbe il discutibile intento di eludere la questione più spinosa. Con le parole dello scienziato ambientale Erle Ellis – membro dell'Anthropocene Working Group e firmatario del manifesto ecomodernista – «dedicare un'epoca all'uomo sembra incolpare le persone in generale per la trasformazione della Terra»³¹. Ebbene, se è colpa di tutti gli uomini, allora non è colpa di nessun “uomo”, ossia di nessun gruppo umano, in particolare.

È qui che si innesta la critica elaborata dal *Political Anthropocene*, il cui assunto condizionale, pur nelle diverse strategie adottate dagli autori summenzionati, consiste nell'attribuire “la colpa” dei traumi antropogenici patiti dal sistema Terra «a una singola trasformazione sociale»³². Il sedicente *Antropo-cene* sarebbe in realtà il risultato finale di quel plurisecolare progetto di assoggettamento della natura, che mira a farne ciò che Heidegger definisce *Bestand*: una risorsa a nostra disposizione³³. Un progetto che è però espressione di un'umanità ben definita e ben distinguibile: quella riconducibile all'ideologia capitalista.

Di qui la proposta di rinominare – e ripensare – l'Antropo-cene, come *Capitalo-cene* ovvero come l'apoteosi – o il *redde rationem* – della mitologia: bianca, occidentale, cristiana, logocentrica, antropocentrica, androcentrica, fallocentrica. Tale definizione alternativa intenderebbe ripartire in maniera finalmente equa le responsabilità dell'attuale situazione globale (crisi ecologica in testa), ascrivendola a quella parte minoritaria e privilegiata dell'umanità che per secoli ha imposto alla restante parte la propria agenda. Adesso che la natura ci sta presentando il conto, sarebbe troppo comodo pretendere di “fare alla romana”.

30 Ch. Bonneuil, J.B. Fressoz, *La Terra, la storia e noi. L'evento antropocene*, tr. it. A. Accattoli, A. Grechi, Treccani, Roma 2019, p. 58.

31 E.C. Ellis, *Antropocene. Esiste un futuro per la terra dell'uomo?*, tr. it. C. Turrini, Slow Food Editore-Giunti, Bra (CN)-Firenze 2020, p. 167.

32 Ivi, p. 168.

33 M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, tr. it. G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27, p. 1. Com'è noto, il *Bestand* (fondo) incarna la modalità manifestativa degli enti all'interno del paradigma della tecnica moderna in quanto «provocazione».

Oltre a un orientamento neo-marxista e/o eco-socialista, un ulteriore elemento condiviso rinvenibile nel lavoro di questi autori consta di un approccio fortemente critico del *grand récit* moderno; approccio che riprende, radicalizzandolo, le posizioni di Bruno Latour³⁴. Su tutte, quella secondo cui «non siamo mai stati moderni». Più precisamente: a detta di Latour, non essendo più moderni (essendoci scoperti non più moderni), allora retroattivamente «smettiamo nello stesso istante di essere stati moderni»³⁵. Muovendo da questo assunto, detta critica giunge al limite della distruzione del proprio oggetto, in virtù della convinzione che una lettura adeguata del presente dipenda proprio dal rigetto della narrazione ufficiale del nostro passato prossimo. Vale a dire: per prendere davvero coscienza del fatto che oggi viviamo nel Capitalocene, è necessario che smettiamo di credere di aver vissuto nella cosiddetta modernità. Di essere mai stati moderni.

Come anticipato, le critiche formulate da questi autori si sono sovente rivolte contro Chakrabarty, ai loro occhi reo – tanto più in quanto esponente di spicco degli studi post-coloniali – di non aver saputo (o voluto) respingere la prospettiva subdolamente ecumenica, in realtà latrice di un’istanza neocoloniale, dell’*anthropos* quale baricentro dell’Antropocene. Ne è scaturita una vera e propria *querelle*, nel corso della quale a fronte di queste accuse, Chakrabarty ha provato a precisare e raffinare il proprio approccio, tenendo però sempre fermo il punto dell’universalismo antropologico³⁶.

4. Conclusione: anthropos ovvero koinè

Viste le finalità di questo piccolo esercizio di koinologia, non ci preme approfondire ulteriormente la questione. Ci è stato sufficiente imbastirla, per esplicitarne la compatibilità con la cornice argomentativa sin qui proposta. Ebbene, i due fronti della *querelle* appena illustrati ci sembrano incarnare efficacemente le due polarità lungo le quali abbiamo organizzato il nostro discorso. Su un versante si stagliano le istanze del *Political Anthropocene*, le quali denunciano una più che legittima inquietudine al cospetto di un rinnovato *rischio monoversale*, da sempre inscritto all’interno del paradigma moderno (o meglio: “moderno classico”). Sull’altro versante le argomentazioni di Chakrabarty, che invece si prestano assai bene a dar voce a quello che abbiamo caratterizzato come un inedito *pericolo idioversale*.

34 Nel caso di Bonneuil e Fressoz, l’antimodernismo di Latour viene giudicato ancora intriso dell’ideologia moderna; in particolare, di uno scientismo che rischia di legittimare «l’emergere di un nuovo geopolitico che considera la Terra un “sistema” da conoscere e governare nella sua totalità»; (C. Bonneuil, J.-B. Fressoz, *La Terra, la storia e noi. L’evento antropocene*, cit., p. 27).

35 B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, tr. it. G. Lagomarsino e C. Milani, Elèuthera, Milano 2009, p. 24.

36 Riportiamo qui di seguito le tappe principali di questo lavoro di revisione: D. Chakrabarty, *Whose Anthropocene? A Response*, in «RCC Perspectives: Transformations in Environment and Society», 2, 2016, pp. 103-113 (http://www.environmentandsociety.org/sites/default/files/2015_new_final.pdf); Id., *Il tempo dell’Antropocene*, in G. Pennacchioni, A. Volpi (a cura di), *Filosofia e critica dell’Antropocene*, cit., pp. 193-238; Id., *The Climate of History in a Planetary Age*, The University of Chicago Press, Chicago/London 2021; Id., *One Planet, Many Worlds: The Climate Parallax*, The University of Chicago Press, Chicago/London 2023.

A nostro avviso, la politicizzazione della questione antropocenica – la doverosa equa ripartizione delle responsabilità, rispetto alla situazione emergenziale nella quale tutti versiamo – dovrebbe valere come momento imprescindibile e tuttavia secondo, subordinato rispetto a un primo appello/chiamata in causa a cui spetterebbe conservare un valore indistinto, indifferenziato. Al netto di denominazioni e interpretazioni, l'entità che definiamo “Antropocene” incarna incontrovertibilmente l'epoca nella quale l'umanità tutta, senza possibili eccezioni, vede messa a repentaglio la propria sopravvivenza sul pianeta. Il coinvolgimento rispetto a una tale “minaccia esistenziale” risulta per se stesso universale: è esattamente quel rischio, al quale siamo tutti indistintamente esposti, a farci sentire ancora di avere qualcosa in comune, persino di “essere qualcosa di comune”: una specie, un genere. Diversamente, le pur sacrosante rivendicazioni del *Political Anthropocene* finirebbero per disinnescare proprio questa preziosa pulsione ecumenica, questa istanza koinologica inscritta nell'Antropocene.

Una iper-politicizzazione della questione antropocenica rischia di far scivolare l'ideologia in *idiologia*: per fuggire il deserto del monoverso, ci si espone involontariamente alle sabbie mobili dell'idioverso. A tale riguardo, giova ripetere quanto già detto: laddove la pulsione idioversale divenisse un *habitus* epocale (anche se ciò accadesse in assoluta buona fede, come nel caso del *Political Anthropocene*), l'esito sarebbe il superamento dell'*anthropos* in quanto *polites*; la sua eventuale estinzione in quanto *zoon politikon*, la sua definitiva trasformazione in un *idiotes*. Il paradosso consiste nel fatto che proprio un approccio integralmente politico all'Antropocene finirebbe per produrre tali conseguenze radicalmente spoliticizzanti.

Per proiettarsi oltre il guado post-moderno del dissidio (la condanna della postmodernità in quanto epoca della fine della metanarrazioni) deve anzitutto esserci – ossia persistere, attraverso un'attiva salvaguardia – il desiderio, la volontà di superarlo. Di questo essenzialmente ne va, a nostro avviso, parlando di koinologia. La conservazione di questa istanza koinologica, del nostro bisogno di una possibile *koinè* ci pare un valore non negoziabile nell'ambito del processo di costruzione di un mondo sì globalizzato, ma non anestetizzato assiologicamente. Riuscire a sentirsi e riconoscersi “umani”, al di là delle differenze e delle distanze, scongiura il rischio di una separazione altrimenti irreversibile.

Nel passo in cui riporta in vita il termine *koinologia*, Lyotard ne chiarisce senso e funzione, distinguendolo dall'apparente sinonimo *homologia*. La fondamentale condizione di possibilità affinché possa “darsi dialogo”, superando il guado del dissidio, non è dire lo stesso (quella, detto per inciso, sarebbe addirittura una *tautologia*); al contrario, «ciò che è richiesto dall'istituzione del dialogo è almeno un accordo fra compagni sulla posta in gioco, in altre parole sulla ricerca dell'accordo»³⁷. Lungi dall'essere una repressione della diversità, la koinologia – intesa come ricerca e salvaguardia di uno spazio (in) comune, di una *koinè* – rappresenta la sola possibilità di rendere operativo e agibile *le différend*³⁸.

È in questo senso che, riveduto e corretto, decostruito e depurato, il paradigma moderno potrebbe ancora fungere da parametro e orizzonte per indirizzare il nostro fu-

37 J.-F. Lyotard, *Il dissidio*, cit., p. 43.

38 Ricordiamo che *Le différend* è il titolo originale del testo tradotto in italiano con “Dissidio”.

turo globalizzato: l'umanità, il genere umano che viene appellato in quanto tale (benché non nello stesso modo o con le medesime responsabilità) al cospetto di una "sfida" che può essere affrontata solo universalmente, solo a partire da una premessa koinologica. È nell'*anthropos* che si dà, qui e ora, la nostra possibile *koinè*; nella difesa di questa trincea antropica; nel nostro comune sentirci – e continuare a volerci sentire – tutti umani.

A ribadire questa naturale intricazione tra *anthropos* e *koinè*, citiamo una bella, e in parte enigmatica – come ogni buona definizione filosofica dovrebbe essere – definizione della condizione umana di Eugenio Mazzarella: «l'inizio, per quell'esserci che sa di averlo, è nel suo saperlo»³⁹. A integrazione della quale aggiungiamo: «[...] e nel suo continuare a *volerlo sapere*». Appellandoci alla neo-modernità inscritta in quella *koinè* antropica rinvenibile nell'inedita cornice dell'Antropocene, potremmo non solo scoprire che non corrisponde al vero il fatto che «non siamo mai stati moderni», ma che forse, in fin dei conti, «non abbiamo mai smesso di esserlo».

Per concludere ci affidiamo alle parole di Gianni Vattimo, il quale da propugnatore di un "pensiero debole", fondato su un ostentato disimpegno aletico (un'anticipazione del concetto di post-verità), nel corso degli anni ha stemperato l'intransigenza di quelle posizioni, appellandosi alle ragioni della "carità", in un senso nel quale ci pare di cogliere un'autentica ispirazione koinologica.

«Possiamo solo riconoscere che vediamo le cose in base a certi pregiudizi, a certi interessi, e che se mai è possibile la verità, essa è il risultato di un accordo che non è necessitato da alcuna evidenza definitiva, ma solo dalla carità, dalla solidarietà, dal bisogno umano (troppo umano?) di vivere in accordo con gli altri»⁴⁰.

39 E. Mazzarella, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, il nuovo Melangolo, Genova 2004, p. 13.

40 G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009, pp. 48 s.

a cura di Maria Teresa Pansera

*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.*

Francesca Brezzi

Chiaroscuri della ragione: Kant e la pace perpetua

Giovanna Costanzo

Sulla pace e sul nesso fra etica e politica in Kant e Jaspers

Massimo De Angelis

Fondò l'autonomia del diritto, non quella della politica

Paola Ricci Sindoni

La pace perpetua a due voci: Kant e Cusano



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Libri ed eventi

FRANCESCA BREZZI*

CHIAROSCURI DELLA RAGIONE: KANT E LA PACE PERPETUA

Abstract

From Kant's themes of peace, still relevant today, but unfortunately not realized, the path of restorative justice, justice that rebuilds the social bond, is outlined in the face of Kant's rigorism and pessimism.

Keywords: Democracy, Peace, Restorative Justice, Rights

Titolo anomalo e forse inaspettato, che cercheremo di motivare ben oltre il richiamo quasi ovvio al titolo del bel libro di Maria Zambrano¹: innanzi tutto se riteniamo necessaria una riflessione oggi sulla tematica kantiana, questa tuttavia rinvia, immediatamente ai chiaroscuri quotidiani, al quadro terribilmente desolante dei nostri tempi inquieti, in cui si verificano quelle situazioni che Kant, in questo testo, voleva evitare o si augurava di evitare. Chiaroscuri, quindi, perché stiamo vivendo quanto Kant paventava: guerre, distruzioni, macerie, negazione di diritti, spettro di catastrofe, incapacità di trovare un equilibrio, quell'equilibrio e forza di persuasione che giustamente il filosofo attribuiva ai grandi organismi internazionali, alle istituzioni sovranazionali, che noi abbiamo creato, ma oggi appaiono insufficienti, inerti, afasiche.

Se le proposte kantiane potevano sembrare utopiche nel 1795 (più di duecento anni fa) concordiamo con Salvatore Veca quando afferma, nella dotta introduzione, non essere un pensiero utopico ma un progetto filosofico illuminante e profetico². D'altra parte, questi stessi chiaroscuri inducono a proporre una riflessione proprio seguendo le parole di Kant che ripete più volte il dovere intellettuale di rifiutare la guerra³: i filosofi, sostiene Kant, bandendo perplessità e incertezze, o limitandosi a coltivare il proprio orto, devono pensare l'impossibilità della guerra e l'inevitabilità della pace⁴.

In particolare riteniamo si debba recuperare alla filosofia uno spazio che pure la chiama in causa, se solo pensiamo alla illustre tradizione che dalla *Repubblica* di Platone e dalle *Etiche* di Aristotele, passando per Hobbes, Machiavelli, Adam Smith e via via Leibniz, Kant appunto, Hegel, ha "pensato il diritto", ha cercato risposte allo statuto specifico del giuridico.

Un altro elemento chiaroscurale, ancora a livello propedeutico, si può individuare in relazione all'universalismo su cui Kant ritorna più volte con l'insistenza di un "onda": per un verso il filosofo auspica tale universalismo, sostiene un diritto cosmopolitico,

* Università degli Studi Roma Tre – francesca.brezzi@uniroma3.it.

1 M. Zambrano, *Chiari del bosco*, Feltrinelli, Milano 1991.

2 S. Veca, Prefazione a I. Kant, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 11.

3 Ivi, p. 79.

4 Ivi, pp. 20-22.

mentre, d'altro canto, la modernità e la post modernità si muovono in un universalismo contestuale, esito di un processo e di una evoluzione. In altre parole noi viviamo nell'epoca del pluralismo politico, culturale, etnico e religioso, cui si intreccia paradossalmente il problema dell'identità e della sua "costruzione": i conflitti (etnici, politici, religiosi), cifra drammatica ed inquietante della nostra epoca, sembrano tutti rivendicare un'identità, anche mediante la violenza; lo scopo può essere non già l'affermazione violenta delle identità, ma imparare a negoziare i propri confini o frontiere, di cui tra poco.

A favore di Kant tuttavia è onesto ricordare che il filosofo non auspica omologazioni indistinte, ma ha di mira sempre soggetti incarnati, soggetti con le loro storie che diventano una storia, e in secondo luogo, all'interno di tale universalismo troviamo, i passi famosi sull'universale ospitalità⁵, citati anche da Derrida, che a loro volta dischiudono al tema dei confini e delle frontiere, già da me affrontato in altre occasioni. Qui ricordo unicamente la feconda distinzione kantiana tra confine che chiude (*Schränke*) e frontiera che apre (*Grenze*)⁶, e aggiungo quanto osserva Veca che sostiene, per una maggiore consapevolezza dell'integrazione, come siamo tutti immigrati nella realtà virtuale della condivisione⁷.

Di fronte al progetto kantiano di un universalismo costituzionale – addirittura egli parla di un federalismo di liberi stati, come condizione cruciale per la pace, auspicabile e non ancora realizzato – irrompono le nostre domande inquiete: quale il destino dell'Europa? Quale la sua debolezza e la sua forza nel momento stesso in cui si interroga su se stessa e sulla sua propria identità culturale e religiosa?

Le parole kantiane risuonano tanto più urgenti in tempi – i nostri – nei quali sovraniismi antistorici, partiti aggressivi si affermano in un'Europa – che non può più richiamarsi a superati orgogli eurocentrici – e nel mondo tutto.

Oggi dinanzi a "frontiere insanguinate" nelle quali si nega l'accoglienza, a un'Europa, straziata nei suoi valori, ma non sconfitta, sarà possibile edificare quell'*ethos* civico necessario che Kant preveggeva e utopico auspicava e noi oggi pur davanti a nuove crisi ne ribadiamo la necessità filosofica?

Ardue le risposte da ricercare forse ancora nel testo kantiano, per intravedere una possibile ricostruzione in un fondamento comune, ricordando anche la grande lezione sull'Europa di Voltaire e Leibniz e pensando altresì al famoso quadro di Klee, ricordato da Walter Benjamin, in cui l'*Angelus Novus*, con lo sguardo atterrito verso il passato, alle rovine ai suoi piedi, è spinto irresistibilmente verso il futuro.

2. Con Kant oltre Kant

Per esigenze di spazio non mi soffermo sulla positività di molte affermazioni kantiane giustamente sintetizzate da Salvatore Veca in due triadi: diritti, democrazie, pace, e ra-

5 Ivi, p. 65.

6 F. Brezzi, *Genre et frontières, frontières de genre*, in *Genre Droit et migration*, Friederich Ebert Stiftung ed, Fès 2008 pp. 33-42, Ead., *Migranti. Antagoni moderne*, in S. Marchetti, J.M.H. Mascot, V. Perilli (eds.), *Femministe a parole. Grovigli da districare*, Ediesse, Roma 2012, pp. 167-177.

7 I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 26.

gione, dignità e storia, triadi connesse da valori in vista di un agire condiviso, un noi che Veca acutamente afferma esiste in quanto noi inclusivo e noi divisivo⁸.

In questa sede vogliamo solo sottolineare come lo sfondo che sorregge il quadro kantiano sia correlato con la sua ragion pratica, ma altresì con il suo apparato giuridico; e qui mi permetto qualche osservazione critica che non intacca il grande valore di quest'opera. Giungono infatti inaspettate alcune affermazioni kantiane circa la cogenza di tale diritto cosmopolitico⁹, l'insistenza sulla costrizione delle leggi¹⁰, e si delinea, l'innato pessimismo kantiano circa la natura umana nell'affermazione: «un uomo costretto a essere buon cittadino»¹¹. Tutta l'argomentazione sostiene che il diritto è una punizione, e va pertanto collegata al problema della giustizia.

Vorrei pertanto, aprire brevemente un sentiero di riflessione a partire da Kant, oltre Kant: se Veca nell'introduzione connette le parole di Kant relative a una giustizia equalitaria alla teoria di Rawls, personalmente scelgo il cammino della giustizia non violenta, che mi sembra rappresentare quel chiaro nell'oscuro (chiaro che in Kant non trovo) di cui si diceva all'inizio e lo spunto mi viene da Paul Ricœur che cita proprio la *Dottrina del diritto* di Kant (e poi Hegel), evidenziando, come adesso vedremo, gli *scacchi*, e i *fallimenti della giustizia*, come suona un saggio del 2004¹².

Qui interessa il dialogo con Kant che pur distinguendo nettamente diritto e moralità – dove il diritto ha la forza negativa della libertà (ricordiamo Isaia Berlin e la distinzione tra libertà negativa e libertà positiva – tuttavia sottolinea il legame tra diritto e facoltà di costringere, cioè il diritto di usare la forza per applicare la legge (violenza istituzionalizzata).

Si affaccia il problema del diritto di punire, che per Kant è quasi naturale, mentre Ricœur preannuncia delle conciliazioni per comprendere la forza e debolezza del diritto nel concetto di giustizia in Kant. Il filosofo francese trova pagine inesorabili di lucida crudeltà sul diritto di punire che a suo parere, dimenticano Bentham, Beccaria e Leibniz: la pena, secondo Kant, è un imperativo categorico, che non ha altra ragione che in se stessa e il soggetto da punire è il soggetto morale stesso, sì che la punizione rappresenta l'inumano omaggio all'umanità, poiché trasforma in abisso lo scarto tra il soggetto morale e l'io empirico. Ricœur sottolinea il rigorismo kantiano che individua la misura della pena nel principio di uguaglianza, e aleggia la legge del taglione e l'accettazione della pena di morte.

Lo scandalo della pena coincide con la sua inumanità per Kant, mentre per Ricoeur, come noto, lo scandalo della pena è un sole nero «scandalo intellettuale presente nel piano della giustizia penale, la sofferenza inflitta al colpevole condannato, scandalo per l'intelligenza e il cuore»¹³, a quella provata dalla vittima.

8 Ivi, p. 30.

9 Ivi, p. 60.

10 Ivi, p. 75.

11 Ivi, p. 76.

12 P. Ricœur, *Le juste, la justice, et ses échecs*, in AA.VV. *Carnets L'Herne*, ed. L'Herne, Paris 2005. Tralascio di ricordare l'interesse di Ricœur per le tematiche della giustizia e i vari testi pubblicati al riguardo.

13 «Lo scandalo della pena brilla come un sole nero sul continente frammentato della domanda: perché punire?», P. Ricœur, *Le Droit de punir*, in «Società degli individui», 19, 2004, pp. 5-10.

3. Perché punire?

Cosa significa – si chiede Ricoeur con Kant – far soffrire legalmente un essere razionale? Non esistono per il filosofo francese risposte razionali e in questo risiede lo scandalo intellettuale della pena in cui la giustizia sembra decadere dalla sua gloria che pure è grande.

Se nella *Dottrina del Diritto* di Kant si rinviene una visione monocroma, la prospettiva ricœuriana appare più problematica, attenta alle aporie presenti, e alla fragilità umana, che si possono riassumere nel concetto di paradosso, paradosso politico presente nel contrasto tra la forma e la forza, che genera la violenza legittima esercitata dallo Stato, paradosso tra la dimensione verticale e gerarchica della dominazione e la dimensione orizzontale e consensuale del voler vivere insieme, infine paradosso centrale del potere politico e il fallimento della giustizia nella sua forma giudiziaria, prova evidente dell'impotenza a giustificare in maniera convincente il diritto di punire.

Ricoeur ha parlato di violenza nella guerra e violenza istituzionalizzata nella pace, in tal senso vicino a Kant, definisce il paradosso politico in bilico fra la necessità di far fronte alla guerra con la violenza, ma aggiunge lo “scacco” della giustizia in ogni tentativo di giustificazione razionale e individua il “fallimento” del diritto penale, perché dopo la pronuncia della sentenza inizia tuttavia un'altra storia per il colpevole condannato, la storia della sanzione, giustificata in quanto sofferenza legalmente inflitta, purtuttavia punto cieco di tutto il sistema giudiziario, che diventa sistema penale. Si intravede ancora una consonanza con Kant: la parola che dice il diritto, è parola che vince la violenza.

Ritorna la domanda: Perché punire? Come dare soddisfazione insieme alla legge, alla vittima e al condannato? Interrogativi difficili a cui il filosofo francese cerca tuttavia di prospettare possibili risposte, anche se non ne nasconde l'impervietà o meglio – come afferma nelle conclusioni – le soluzioni appaiono iscriversi nell'ambito di un'utopia.

4. Verso una giustizia non violenta

Un possibile itinerario è il disegno di una giustizia non violenta, la cui significatività consiste e risiede nell'essere un progetto globalmente alternativo per cogliere una giustizia centrata sulla ricostruzione del legame sociale, rapporto organico che unisce una comunità umana, ricostruire, restaurare, infatti, si oppongono a retribuzione che dice escludere, dove restaurare dice reincorporare.

Irrompe la *restorative justice*, tema molto sviluppato in questi anni dagli studiosi anglosassoni (ma altresì in Francia e in Italia)¹⁴: pertanto si può intravedere una riduzione

14 Numerosa la bibliografia al riguardo, ricordiamo in ambiente anglosassone: J. Braithwaite, *Principles of Restorative Justice*, in A. von Hirsch, K. Roach et al., *Restorative Justice and Criminal Justice*, Hart Publishing, Oxford 2003; in Francia Antoine Garapon, seguendo Jean- Marc Ferry usa il termine “justice reconstructive”, in A. Garapon, *Les puissances de l'expérience*, T. II, 2° partie, chap. IV, Ed. du Cerf, Paris 1991; Id, *L'éthique reconstructive*, Ed. du Cerf, Paris 1996; in Italia: G.A. Lodigiani, G. Mannozi, *Giustizia riparativa. Ricostruire legami, ricostruire persone*, il Mulino, Bologna 2015.

(non potendosi accettare una eliminazione) della punibilità della pena, che può aversi solo riorientando i tre componenti: accusato, vittima, legge.

Nel legame sociale da ricostruire essenziale è la relazione all'altro (come del resto nella nozione di torto): tale capacità di mutualità diventa lo scopo di una giustizia non violenta, che assume altresì la cifra di una giustizia di mediazione piuttosto che giustizia di coercizione, e Ricœur ne coglie degli esempi significativi¹⁵.

Brevemente ricordiamo come il filosofo francese si impegni nel pensare la riabilitazione e rivalutazione di ciascuno dei componenti del triangolo della pena sotto l'impulso del dinamismo relazionale in un quadro di triplice soddisfazione:

a) nei confronti della legge: ripensare la nozione di interesse di quella in legame con il concetto politico di ordine pubblico. La pena riceve il suo senso politico da tale articolazione tra ordine imposto e ordine consentito;

b) nei raffronti della vittima, e il paradigma della giusta pena preserva il meglio dell'etica della vendetta: rendere alla vittima l'onore offeso, la vittima riconosciuta è il beneficiario primo dell'istituzione del tribunale e del processo.

c) quale completezza nei confronti del condannato e in questo ambito rientrano i progetti di riabilitazione, che superano il concetto di retribuzione: il colpevole non deve essere considerato estrinseco al significato della pena, in quanto la soddisfazione al condannato è parallela a quella della vittima sullo sfondo comune del compimento dato alla legge.

5. Conclusioni

Al di là di possibili altri percorsi che nascono dalle preveggenti tematiche kantiane, si deve ribadire in conclusione come il pacifismo giuridico sostenuto dal filosofo tedesco con grande semplicità ci ricorda i termini essenziali di ogni vita pubblica: diritti, democrazia e pace. Kant auspica, argomenta e crede fermamente nella possibilità di estendere i principi del contratto sociale dagli stati-nazione alle relazioni internazionali, affinché il pianeta non diventi il grande cimitero dell'umanità e si possa realizzare invece una federazione di stati. E noi cittadini dell'Europa dobbiamo ancora adempiere a questo suo pressante appello.

15 Ricœur ricorda la commissione *Verità e Riconciliazione* voluta da Mandela in Sud Africa.

GIOVANNA COSTANZO*

SULLA PACE E SUL NESSO FRA ETICA E POLITICA IN KANT E JASPERS

Abstract

In a time in which conflicts and acts of cruelty and inhumanity towards the civilian population are intensifying, it appears evident that those who govern are less and less capable of building paths to peace. If this request does not become a priority, the international community risks weakening. Immanuel Kant understood this well when in 1795, faced with a warlike Europe, he asked himself how peace could be guaranteed and, above all, what tools a politician should equip himself with to govern well. At the end of the Second World War and faced with the fear of a possible atomic war, Karl Jaspers well understood the relevance of Kant's lesson: surrendering to a horizon of war always creates *alibi* for surrendering to the threats of new and more fearsome dictators, which instead must be contrasted.

Keywords: Ethics of Relationships, Jaspers, Kant, Peace, War

1. *Sull'aspirazione alla pace e a una politica più giusta*

In un tempo e in un mondo in cui si intensificano i conflitti, con esibiti atti di crudeltà e di disumanità nei confronti della popolazione civile, appare sempre più evidente come gli uomini politici si mostrino sempre meno capaci di tessere significative trame di pace, considerandole strumenti non necessari per chi governa. Se l'istanza verso la pace non sembra essere prioritaria per chi governa o, perlomeno, sembra essere meno urgente rispetto ad altre questioni più pressanti poiché dettate da crisi economiche e lavorative, ciò che rischia di indebolirsi è il collante che tiene unita la comunità internazionale. Si pensi, ad esempio, come sia divisiva per l'Unione Europea la questione della guerra in Ucraina scatenata dalla Russia, perché non si riesce a venire fuori dal dibattito di un invio o meno di armi allo Stato invaso né a promuovere efficaci proposte di pace.

Chiedersi, infatti, se hanno priorità le istanze etiche di pace nei rapporti fra gli Stati, come fra i cittadini di uno Stato, consente di svelare l'indirizzo politico sia di una comunità statale che di quella internazionale, specie quando ciò che è in gioco sono le chiusure nazionalistiche o le istanze di solidarietà verso le sofferenze di altri popoli.

Lo intuiva bene Immanuel Kant quando nel 1795 di fronte a una Europa bellicosa si chiedeva come si potesse garantire la pace e, soprattutto, di quali strumenti un politico dovesse attrezzarsi per ben governare¹. E comprendeva bene l'attualità della lezione

* Università degli Studi di Messina – giovanna.costanzo@unime.it.

1 S. Veca, *Prefazione*, in I. Kant, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 2018, pp. 7-41; N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1979; A. Panebianco, *Guerra e democrazia*, in «Il Mulino», XXXIX, 1990, 332, pp. 908-16; P.P. Portinaro, *Foedus pacificum e sovranità degli Stati: un problema kantiano oltre Kant*, in «Iride», IX, 1996, 17, pp. 94-103.

kantiana, un pensatore attento alle questione politiche dopo la disfatta della Germania come Karl Jaspers, quando all'indomani della fine della Seconda guerra mondiale e di fronte alla paura di una possibile e più temibile guerra atomica, si mostrava convinto che arrendersi a un orizzonte che considera sempre possibile l'opzione della guerra creava inevitabilmente degli alibi per arrendersi alle bombe e alle minacce di nuovi e più temibili dittatori.

In questa riflessione stimolata dalla lettura e dal confronto con i due filosofi, pur distanti nel tempo, ciò che intriga è il comune afflato verso una ragione intesa come ideale regolativo dei rapporti fra gli uomini, così come una politica che quando recupera il suo nesso con l'etica si rivela attenta non solo verso ciò che è legale ma anche verso ciò che è più giusto, quando questo contempla la possibilità di una società più giusta perché attenta ad accogliere le richieste che provengono dalla comunità civile nel suo complesso².

Ciò che importa è, infatti, comprendere come la pace non sia semplicemente la fine delle ostilità, bensì una condizione da costruire giorno dopo giorno, nel momento in cui si difende una modalità dello stare assieme che contempla le istanze dell'unicità e della differenza, quando l'accogliere le richieste di chi si trova in una condizione di svantaggio non è solo un dovere nei confronti dei meno fortunati, ma l'opportunità per creare un clima sociale meno ostile e conflittuale. La pace ha, infatti, a che vedere anche con la costruzione di una visione etico-politica che si allarga dai rapporti con gli Stati fino a una agenda politica dettata non solo dalle urgenze ma anche dalla costruzione di una comunità ospitale nei confronti dello straniero e del profugo, delle istanze di una più ampia maggioranza, e quindi, non solo dei pochi avvantaggiati. Ospitalità come accoglienza del profugo e dell'esiliato; ospitalità come attuazione di politiche di contenimento dei tanti disagi economici e culturali³; ospitalità come riconoscimento e protezione dei diritti dell'uomo e come difesa della democrazia⁴.

Affrontare la questione della pace è, infatti, un modo per valutare se gli strumenti di cui necessita la politica siano solo quelli coercitivi, ovvero quelli dettati dallo Stato di diritto, o anche quelli dettati dalle complesse questioni del vivere assieme, che richiedono una valutazione delle misure da attuare di volta in volta quando ci si confronta con l'opacità della realtà e l'aspirazione di tutti ad essere trattati con equità⁵.

In questo senso resta imperitura la lezione di Kant quando la domanda sulla pace conduce alla necessità di trovare ragioni comuni per contrastare la guerra permanente fra gli Stati, come alla necessità di una politica che si faccia interpellare dalle istanze etiche della pace e della solidarietà, come le uniche in grado di creare una comunità più coesa

2 Á. Heller, *Oltre la giustizia*, Il Mulino, Bologna 1990; Ead., *Libertà e felicità nella filosofia politica di Kant*, in Ead., *Può la modernità sopravvivere?*, tr. it. G. Costanzo, Tab edizioni, Roma 2024.

3 P. Ricœur, *Per un'etica delle migrazioni. Saggi, discorsi, contributi*, Mimesis, Milano 2013; D. Archibugi, D. Held (eds.), *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New Order World*, Cambridge Polity Press, Cambridge 1995; G. Marini, *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, in «Biblioteca di 'Studi Kantiani'», 7, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1998, pp. 25-39.

4 S. Veca, *Prefazione*, in I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit. p. 10.

5 Cfr. P. Ricœur, *Il Giusto*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2005, vol.1; Id., *Il Giusto*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2007, vol. 2.

e meno bellicosa. Ecco perché resta un punto di riferimento in ogni tempo attraversato da crisi economiche e da paure di nuovi e più temibili conflitti, come accadeva a Jaspers nel secondo dopoguerra.

2. Kant e il progetto per la pace perpetua

Il *Progetto filosofico sulla pace perpetua* nasce in Kant, quando a seguito della pace o, meglio della tregua, di Basilea stipulata fra la Repubblica francese, la Spagna, l'Olanda, Prussia, si chiede se questo trattato fosse riuscito realmente a creare fra questi Stati le condizioni per rendere la pace duratura, o questa fosse solo momentanea⁶. Un lavoro che risente sicuramente di quell'ottimismo illuministico secondo cui è possibile rendere la pace appetibile ai più, solo se la ragione mostra l'opportunità e la convenienza di una ininterrotta età di progresso e di civiltà, a dispetto di quella naturale aggressività e animosità che contraddistingue gli uomini.

Se, infatti, ciò che dovrebbe animare ogni progetto politico secondo il filosofo è la tensione verso una ragione che concilia e trova le condizioni per sostituire alla violenza il diritto, alla guerra la pace, questo non impedisce di vedere gli uomini per quello che sono e per ciò che li anima veramente.

Condividendo la stessa considerazione di Hobbes secondo cui gli uomini nello stato di natura sono come "lupi per gli altri uomini", a causa di un'inclinazione ineliminabile per il male, gravato, come Lutero sosteneva, dal peccato originale, solo lo Stato, un'organizzazione che permette di regolare i rapporti tra gli uomini in maniera stabile, consente agli uomini di combattere la loro natura e coltivare anche una attitudine al bene morale.

Grazie allo Stato, al carattere coattivo che gli appartiene, gli individui sono costretti a rispettarci reciprocamente, e soprattutto a vivere una vita civile, senza lo stress di essere continuamente minacciati dagli altri, senza una perenne insicurezza data dalla paura di perdere la vita e i propri averi. Quando si mettono a tacere questi sentimenti si creano, infatti, le premesse necessarie per coltivare interessi meno piegati dentro una visione individualistica e autocentrata.

In uno Stato voluto dalla ragionevolezza e dalla considerazione che ad ognuno conviene rispettare l'altro uomo per ottenere a sua volta rispetto e per poter svolgere i propri affari senza essere turbati, il diritto è considerato non come ciò che opprime l'individuo, sebbene ne ponga un freno all'arbitrio e ai desideri, poiché solo grazie a questo può vivere serenamente e godere con sicurezza i frutti della sua libertà.

Se nello stato di natura, la condizione naturale degli uomini, è caratterizzata dall'*homo homini lupus*, ovvero dal *bellum omnium contra omnes*, da una permanente guerra di tutti contro tutti, per cui solo la nascita dello Stato sovrano impedisce lo scatenarsi di istinti aggressivi reciproci, quando il discorso viene ripreso nel *Trattato* si spiega la ragionevolezza della fine dei conflitti nell'accettazione di una cooperazione fra gli Stati.

6 A. Burgio, *Per una storia dell'idea di pace perpetua in Kant*, in I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., pp. 109-153.

Come gli individui si sono accordati fra di loro e hanno raggiunto la pace attraverso lo Stato, così gli Stati, quali «individui in grande» si dovranno accordare fra loro in una federazione attraverso cui inibire gli appetiti di popoli e desideri di sopraffazione⁷.

Come gli uomini nello stato di natura così gli Stati tendono alla guerra reciproca, e mentre i primi trovano nello Stato una forza che li costringe cooperare, gli Stati trovano nella cooperazione internazionale uno strumento per trovare punti di pacificazione. Se grazie alla creazione dello Stato gli uomini superano i limiti della loro condizione naturale, grazie agli accordi è possibile creare un interesse perenne verso la pace.

Certo Kant stesso riconoscerà che non è ipotizzabile che si arrivi a uno “Stato dei popoli”, come lo designa o, come dice con un’altra espressione, a “una Repubblica universale”, proprio perché gli Stati hanno già una loro sovranità che esercitano sui cittadini, e che non sono disposti a rinunciare per sottomettersi a un’ autorità superiore, tuttavia solo un reciproco interesse verso la cooperazione in nome di un maggiore benessere e stabilità può rendere appetibile in ogni tempo l’istanza della pace. Ma questo significa anche affermare che per far sì che l’interesse per la pace prenda il sopravvento sugli appetiti territoriali, la politica deve ritrovare motivazioni alle sue azioni che non siano dettate solo dal mero interesse o dal calcolo opportunistico delle probabilità di non essere uccisi dagli altri. Non è un caso che nella parte finale del suo *Trattato* Kant dedichi un paragrafo al rapporto fra etica e politica.

Se si pensa che la naturale situazione degli uomini, come la situazione degli Stati è quella della belligeranza, del conflitto, della guerra, allora conquistare una perennità per la pace non è semplice, perché questa è qualche cosa di artificiale che gli uomini non cercano naturalmente: Kant pone l’aggettivo “perpetua” accanto a “pace”, in quanto sostiene che tutti i trattati di pace in effetti sono tregue, in quanto implicano la possibilità della ripresa delle ostilità, perché la guerra è connaturata al rapporto fra gli uomini e fra gli Stati. La pace, invece, diverrà perpetua se l’umanità la scoprirà come compito da inventare nella esistenza quotidiana e come idea regolativa dei rapporti fra gli uomini e gli Stati.

Lo stato di pace fra gli uomini, che vivono gli uni a fianco degli altri, non è uno stato naturale (*status naturalis*), il quale è piuttosto uno stato di guerra, ossia anche se non sempre si ha uno scoppio delle ostilità, c’è però la loro costante minaccia. Esso deve dunque venire *istituito*; poiché l’assenza di ostilità non rappresenta alcuna garanzia di pace, e se questa garanzia non viene fornita a un vicino dall’altro (la qual cosa può avvenire solo in uno stato di *legalità*), il primo può trattare il secondo, a cui abbia richiesto questa garanzia, come un nemico⁸.

La pace è quell’ideale morale che gli uomini politici perseguono comportandosi come uomini morali, ovvero affinando i loro strumenti di governo non solo dentro l’efficacia delle azioni ma anche dentro la costruzione di trame relazionali più giuste ed eque. Senza un nesso fra etica e politica la pace non può aspirare a diventare quella tensione che

7 I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 62.

8 Ivi, p. 53.

anima trame interpersonali e rapporti internazionali. E questa tensione appare quando si considera la pace come possibile, e per questo ci si adopera per renderla reale.

In questo occorre prendere le distanze da quella costruzione dell'uomo politico scaltro e furbo che era stata teorizzata da Machiavelli. Prendendo in esame le tre più note massime di una politica spregiudicata e immorale, Kant le demolisce proprio in nome della pace perpetua⁹.

La prima massima considerata è *Divide et impera*, secondo cui per ben governare occorre seminare la discordia tra gli avversari in modo che si possa dominarli più facilmente; la seconda massima è *Fac et excusa*, ovvero agisci e poi chiedi scusa, o, meglio, agisci e poi giustifica quello che hai fatto, cioè, agisci prima, usa la violenza, uccidi, conquista, dopo troverai sempre una giustificazione per poter dare conto delle tue azioni. Infine, la massima suprema dell'uomo politico spregiudicato e immorale è *Si fecisti nega*: se hai compiuto un atto malvagio, riprovevole, negalo; se è successo qualche cosa di negativo al tuo popolo, nega che sia dipeso da te, perché questo più o meno ti darà sempre vantaggio: l'importante è negare con decisione di aver fatto le cose che sono andate male¹⁰.

Kant sostiene che queste tre massime tratte dal mondo romano sono tre massime negative, che portano vantaggi nell'immediato, ma sui tempi lunghi portano solo sventure. Il politico machiavellico, che si vuole fondare su queste tre massime, alla fine è condannato a non avere successo, perché la politica, come direbbe Karl Jaspers, deve essere guidata anche dalla sovra-politica, ovvero da istanze diverse dalla politica strumentale e spregiudicata. Ogni politico che ricorre alle tre massime finisce per distruggere sé stesso.

Il politico più spregiudicato, nel momento in cui agisce con violenza, deve trovare in qualche modo giustificazioni giuridiche per farsi accettare dai suoi concittadini o dagli altri popoli, e quindi, implicitamente, anche se controvoglia e in maniera subdola, è costretto a riconoscere la superiorità del diritto. Questo significa che politica ed etica non possono essere in contrasto tra di loro, perché l'etica vale come idea regolativa nella politica, preservandola da derive tiranniche e totalitarie. Solo il politico che cerca un nesso fra le due può orientarsi verso la pace, anche se questa di fatto non può essere sempre realizzata.

Se vi è uno stato di natura in cui nell'uomo hanno il sopravvento il male radicale, gli istinti e l'aggressività, tuttavia esiste sempre la possibilità di ricercare il bene se questo si lascia guidare da una ragione interessata a rendere le comunità umane meno fosche e opprimenti. E questo è possibile quando il bene lo si costruisce attraverso quel lungo cammino in cui una ragione costruisce dinamiche pacificate fra gli uomini, consapevole che la pace è un bene che è possibile sempre realizzare, sconfiggendo ogni naturale propensione al male e alla guerra.

Quando, infatti, ogni uomo cerca di uscire dalla violenza e dalla guerra attraverso la costruzione di visioni politiche pacificate e non aggressive supera la sua naturale inclinazione alla violenza e la ragione diventa quella fiaccola che ne illumina il cammino. La ragione in tal senso è un'idea regolativa se guida l'uomo verso una pace che non si dà una volta per tutte ma la si raggiunge per tappe e costruendo un mondo in cui il valore

9 Ivi, pp. 81-103.

10 Ivi, pp. 87-88.

da ricercare è la stabilità della pace¹¹.

La vera politica quindi non può fare nessun passo avanti senza prima aver reso omaggio alla morale, e benché la politica in se stessa sia una arte difficile, tuttavia non è certo una tecnica la sua unione con la morale; infatti è questa che taglia il nodo che quella non è capace di sciogliere appena l'una e l'altra entrano in conflitto¹².

Se anche per Kant non vi è certezza che la pace si realizzi, specie se le condizioni che ci circondano negano questa possibilità, tuttavia questo non proibisce né al politico né al cittadino di cercarla come fine delle proprie azioni né come l'aspirazione a una vita degna di essere vissuta se ricerca dei rapporti fra gli uomini non inficiati da violente recriminazioni.

3. Jaspers: la sfera politica e il sovra-politico

Sulla scia di Kant anche Karl Jaspers ne *La bomba atomica e il destino dell'uomo*¹³ si chiedeva come potesse realizzarsi un mondo senza guerre, dopo che la politica del XX secolo deresponsabilizzando gli uomini ed eclissando ogni afflato etico¹⁴, aveva prodotto una tale *escalation* di violenza. In particolare, ciò che lo preoccupava era l'esplosione di una violenza, dopo due guerre mondiali e le bombe atomiche su Hiroshima e Nagasaki, oltre ogni logica perversa di annientamento del nemico, e il suo accompagnarsi ad una ragione non più interessata ad argomentare autonomamente le motivazioni dell'agire, e a una politica che non si preoccupa di "ben governare" né di come "tratta" i suoi nemici, ma di come "poter trionfare" a ogni costo. Di fronte a

terrore e violenza [...] [che] oggi sgomentano l'umanità con le loro realtà spaventose [...] [poiché] conducono al nulla. Essi rappresentano crimini i cui autori vanno neutralizzati. Ma quando, sono le forme del diritto, e il diritto che viene senza rimedio negato [...] essi possono costituire [...] un'esplosione di disperazione. [...] la responsabilità per il futuro dell'Europa cade su quanto in proposito verrà compiuto o tralasciato¹⁵.

Da una parte la riflessione politica di Jaspers nasce dalla concezione realista di Max Weber, secondo cui nella sfera politica operano la logica della forza e del potere, che ordi-

11 E. Nobile, *La pace come ideale della ragione*, Raffaele Pironti ed., Napoli 1947; S. Benhabib, *Cittadini globali*, Il Mulino, Bologna 2008; F. Bonicalzi, *Pensare la pace. Il legame imprendibile*, Jaca Book, Milano 2011.

12 I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 95.

13 K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, Pgreco, Milano 2013.

14 Cfr. R. Cantoni, *La filosofia di Karl Jaspers*, in K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., pp. XI-XXIV; Cfr. G. Cantillo, *Esistenza, ragione e trascendenza. Studi su Karl Jaspers*, a cura di M. Anzalone, A. Donise, P.A. Masullo, F. Miano, Il Mulino, Bologna 2020.

15 K. Jaspers, *Dello spirito europeo*, in K. Jaspers, *Verità e verifica. Filosofare per la prassi*, Morcelliana, Brescia 1886, p. 142.

na la realtà seguendo determinati fini, seguendo logiche di utilità e convenienza. Eppure, se tutto si riduce all'esercizio dell'intelletto che ordina la sfera politica secondo utilità e convenienza, non possono sorgere antidoti alla politica stessa, se questa è abitata da germi dittatoriali e totalitari. E di fronte a questa possibilità non si può tacere o far finta di nulla.

Era ancora troppo vivo il ricordo del regime hitleriano in cui la logicità stringente della politica, associata alla sterilizzazione morale dei cittadini, aveva fatto nascere *Weltanschauung* disumanizzanti¹⁶, per non desiderare una politica che, pur partendo realisticamente dalle condizioni dell'uomo e delle forze in campo, potesse garantire non solo una autorevolezza e efficienza delle istituzioni, ma anche una qualità etica nella vita democratica. E questo diventa possibile quando nella sfera politica vengono garantiti valori come libertà, ragione comunicativa, responsabilità, veridicità. La libertà delle esistenze, che comporta la possibilità della scelta responsabile e di un confronto aperto e sempre possibile fra gli uomini.

Sua convinzione è che l'agire politico sia in sé neutrale e autonomo rispetto alle posizioni etiche, perché guidato dal principio di governare la forza piuttosto di quello del bene dell'uomo e del genere umano, eppure necessita di essere direzionato per identificare il proprio fine e il proprio successo non solo nel soddisfacimento dei bisogni degli esseri umani ma anche nell'appagamento delle aspirazioni esistenziali.

Per questo quando la riflessione filosofica incontra la sfera della politica deve individuare dei valori sovra-politici in grado di orientarne l'azione, dei valori-guida, intesi come quell'insieme di principi normativi e idee pratiche del diritto, della morale e della politica, con i quali salvare la politica dalle sue derive totalitarie e violente.

La riflessione politica riconosce l'uso della forza, l'importanza della legge per frenare la forza, ma questo non basta secondo Jaspers a difendere l'uomo dal potere assoluto e violento degli uomini. L'agire politico ha sì luogo all'interno di uno spazio determinato da una struttura giuridica istituzionale, ma deve anche essere sostenuto da un *ethos* che rifiuta la violenza e l'arbitrio, in cui possono fiorire la capacità di pensiero autonomo e di scelta, di comunicazione con le altre esistenze, il rispetto della dignità umana, l'etica della responsabilità.

Il sovra-politico è, allora, un modo di pensare etico-pratico che guida l'azione e la scelta dell'azione storico-politica orientandole verso una immagine di una umanità più giusta e pacificata. In questo senso è indipendente dalla politica nella misura in cui i principi che propone hanno valore in sé, sono incondizionati e non sono suscettibili di un'attuazione integrale, proprio perché devono ispirare e indirizzare gli uomini e le loro esistenze. L'esistenza di un sovra-politico indica, dunque, i fini generali verso cui deve essere rivolta la concertazione politica e tra queste vi è sicuramente l'ideale di una pace mondiale, che insieme alla libertà, alla democrazia, può impedire che violenza e sopraffazione prendano il sopravvento.

16 E. Alessiati, *Karl Jaspers e la politica. Dalle origini alla questione della colpa*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012, p. 227. Cfr. F. Miano, *Libertà e responsabilità. Emmanuel Mounier e Karl Jaspers*, in R. Bonito Oliva, A. Donise, E. Mazzarella, F. Miano (a cura di), *Etica, Antropologia, Religione, Studi in onore di Giuseppe Cantillo*, Guida, Napoli 2010.

La pura e semplice politica, come campo particolare dell'agire umano o come competenza non è all'altezza della situazione. Il sovra politico-il sacrificio, la moralità la ragione è determinante per le decisioni. È vero che la moralità del singolo non ha effetto politico immediato, che si possa a determinare ma è il presupposto per una politica duratura che si fondi nel popolo. Quello che i politici operanti si propongono, da quale principio nel popolo essi possono sorgere salire al potere tutto questo decide se si avrà solo una politica di abilità oppure una politica che si imprime nell'animo che educa che costruisce che forma. La moralità non è l'ultima a decidere se non sono contenuti in essa spirito di sacrificio e ragione. Il pensiero in cui queste tre cose si distinguono arriva al limite in cui la moralità poi lo spirito di sacrificio e poi ancora la ragione diventano insufficienti. Solo attraverso tutti e tre arriviamo alla causa più profonda della decisione quest'autunno più comprensivo [...] si mostra nella storicità dell'essere e dell'agire¹⁷.

Solo una pace mondiale, garantita da un nuovo ordine mondiale può scongiurare il pericolo di una nuova terribile guerra e creare una nuova solidarietà fra i popoli. Una solidarietà non dettata da interessi di comodo o dalla paura dei nemici comuni o da comuni paure, ma una solidarietà «del genere umano» tale da acquisire un «significato positivo soltanto se e abbinata alla responsabilità politica», che non è appannaggio solo degli uomini che detengono il potere, ma anche dei singoli, perché «la strada per il futuro attraversa il singolo»¹⁸, quando finalmente si libera da ogni forma di apatia politica, di nazionalismo isolazionista.

Occorre sostenere per questo la creazione di un nuovo ordine mondiale¹⁹. Il «nuovo ordine mondiale» è ciò che preserva dalla paura di un nuovo «impero mondiale»²⁰, basato sulla rinuncia di ciascuna nazione alla propria sovranità in favore di un'unica forza, e dal diniego verso una politica innervata da una esasperata violenza e da un potere tecnologico con nuovi e più potenti mezzi di distruzione di massa²¹.

Se nel panorama post-bellico il vecchio continente europeo perdeva il suo primato storico e culturale, poiché le sorti politiche del mondo erano guidate dall'America e dalla Russia, mentre il primato dell'Occidente era minacciato dall'Oriente e dalla Cina e le antiche colonie reclamavano la libertà, nel nuovo "ordine mondiale" in cui l'Europa era troppo debole per affermarsi come potenza, rischiando di divenire il campo di battaglia di due potenze, occorre che le varie nazioni europee si potenziassero, organizzandosi in una struttura federale sul modello kantiano²², per scongiurare nuove guerre e per aprire nuove alleanze²³.

17 K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., p. 481.

18 K. Jaspers, *Dello spirito europeo*, cit., p. 142.

19 F. Miano, *Europa, idea di umanità e visione della storia in Karl Jaspers*, in P. Amodio, E. D'Antuono, G. Giannini (a cura di), *L'etica come fondamento*, Giannini Editore, Napoli 2011 p. 140.

20 K. Jaspers, *Dello spirito europeo*, cit., p. 144.

21 K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit.

22 Cfr. sul rapporto fra il federalismo di Jaspers e quello di Kant, R. Aron, *Karl Jaspers und die Politik*, in J. Hersch, J.M. Lochman, R. Wiehl (a cura di), *Philosoph, Arzt, Politischer Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg*, Piper, München 1986.

23 R. Corsetti, *Verso un ordine universale. L'idea di Europa in Karl Jaspers*, in «Rivista di Studi Politici

Le considerazioni politiche jaspersiane risentono della sua riflessione sulla esistenza e su un filosofare per la prassi, un pensare rivolto alla realtà concreta degli uomini, quando ciò che si ricerca ciò che disegna trame etiche, trame che ci legano gli uni agli altri, nella comunicazione, nel sacrificio di sé e nella ragione. Il sacrificio di sé e la comunicazione con gli altri è possibile nella sfera politica se kantianamente la ragione è intesa come capacità di superare i limiti dell'intelletto per aprirsi alla trascendenza, oltre i limiti del già dato e del già costituito, «in cui il singolo diventa se stesso» a condizione che lo diventino «anche gli altri»²⁴.

Solo così è possibile dar vita ad una comunità autenticamente democratica. Solo la conversione dell'uomo a questo tipo di razionalità può rendere possibile la costituzione di un ordine universale pacifico, democratico, equo, federalista e per questo in grado di avere a cuore una pace perenne, nel segno dello stesso auspicio kantiano.

In questo omaggio di Jaspers a Kant e «all'utopia cooperativa degli uomini e delle donne come cittadini del mondo»²⁵ si registra non solo il valore imperituro della eredità kantiana, ma anche il comune interesse dei due pensatori per una politica che solo quando ritrova il suo nesso con l'etica riesce a garantire un regno di pace e di giustizia per tutti, non solo per pochi privilegiati e non solo per i forti e i prepotenti, grazie alla difesa del diritto e alle istanze etiche della pace e della solidarietà.

E in un mondo in cui la violenza della forza sembra aver preso il sopravvento, ritornare a una ragione che si pone al servizio del bene, dell'uomo e delle trame che riesce a costruire quando ognuno collaborando si affida a un progetto comune, si rivela come l'unico antidoto contro ritorni di politiche fosche e opprimenti in cui la guerra viene vista come necessaria in ordine a nuove conquiste e nuove affermazioni e in cui il conflitto diventa perenne e ineliminabile per mancanza di visioni frutto di un "pensiero più allargato" e di atteggiamenti più costruttivi.

Internazionali», 78, 2011, n. 2, p. 173. Per Jaspers la forma politica e la democrazia liberale a stampo repubblicano, perché volta a garantire il valore della libertà politica e la partecipazione di tutti i cittadini. Sul rapporto fra Jaspers, Kant, Weber: M.L. Basso, *Etica della convinzione, etica della responsabilità. Osservazioni su Jaspers, Weber, Kant*, in D. Di Cesare, G. Cantillo (a cura di), *Filosofia, Esistenza, Comunicazione in Karl Jaspers*, Loffredo, Napoli 2002.

24 K. Jaspers, *Dello spirito europeo*, cit., p. 146.

25 S. Veca, *Prefazione*, cit., p. 8.

MASSIMO DE ANGELIS*

FONDÒ L'AUTONOMIA DEL DIRITTO, NON QUELLA DELLA POLITICA

Abstract

In the area of political philosophy, Immanuel Kant admirably established the distinction between “Right” (concerning man’s external liberty) and “Moral” (concerning man’s inner world). This distinction works both regarding the State as *moral person* founded on the “law”, and the international right and the relationships among the different States. Following this way Kant robustly founds the State as liberal, based on the “right”: neither an ethical State therefore nor a despotic one. A republican and representative State different from a democratic one. His idea of perpetual peace has nothing to do with a utopia but is based on a strong realism. Kant nevertheless, has not managed to found the distinction between “Politics” and “Right”. This depends on his idea of “Reason”, pretty normative and not able to become “historical reason”. Nowadays, Kant’s ideas regarding international right are very popular again, after the decline of Marxism. But along this pattern we risk to overlook that only with a new and strong idea of politics and political autonomy we can deal and solve the dilemmas of the present time.

Keywords: International right, Law’s sovereignty, Politics autonomy, Republican State, Right autonomy

Nessuno, a 300 anni dalla sua nascita (1724), potrebbe mettere in dubbio che Immanuel Kant è un architrave del pensiero moderno occidentale. Innanzitutto in campo teoretico, con la sua *Critica della ragion pura*, ma anche in quello morale ed estetico. E così pure nella filosofia del diritto.

Egli costituisce il punto più alto, e direi classico, dell’Illuminismo, dopodiché questo conoscerà un suo graduale oltrepassamento. Ma Kant resterà, anche oltre l’idealismo, un riferimento imprescindibile, ad esempio, sia per Schopenhauer che per Nietzsche. Il suo *Risposta alla domanda: che cos’è l’illuminismo?* (1784), con il decisivo rilancio del motto *Sapere aude!*, costituisce, con quanto di “grandioso” e a un tempo di “assai rischioso” vi è contenuto, un autentico spartiacque per l’intera storia occidentale.

Nel campo della filosofia del diritto credo che la prima cosa da dire sia che Kant stabilisce con chiarezza la distinzione e l’autonomia della sfera del diritto rispetto a quella della morale.

Nel campo morale la “ragione” (che sostituisce – crinale decisivo – in *interiore homine* quella cristiana di spirito) pretende l’obbedienza assoluta dell’individuo. Non avviene lo stesso nel campo del diritto che regola i rapporti interindividuali e riguarda la libertà esterna degli uomini in quanto portatori di inclinazioni, interessi materiali, appetiti etc. Il diritto e la sua incarnazione, lo Stato, non hanno da imporre all’individuo piena conformità alla ragione sopra le inclinazioni come nella morale (che è e resta fatto privato) ma chiedono il consenso di quegli individui, con le loro lecite inclinazioni, a principi derivati dalla ragione

* 2massimo.deangelis@gmail.com.

e riguardanti le relazioni sociali e il bene comune. Lo Stato non è “Stato etico”, dunque, e d’altra parte esso non ha da perseguire suoi fini particolari a danno della libertà degli individui facendosi dispotico. In tal senso quello di Kant è Stato liberale.

Tuttavia Kant si distingue anche, per fondazione del pensiero e per conclusioni di contenuto, dai cosiddetti liberali empirici alla Locke e in genere da quelli di estrazione anglosassone. Lo Stato non è semplicemente un patto tra individui empirici a salvaguardia dei loro interessi, ma è persona morale, come si dirà anche nella *Pace perpetua* che andiamo presto a trattare. Persona morale che fonda la sua legittimità sulla volontà del popolo come unità degli individui in vista di un bene comune, e quindi sulla “ragione come bene comune” che si condensa nella legge. Stato, ripeto, non “organismo etico” ma persona morale, espressione della legge deliberata dal popolo attraverso l’attività legislativa. E di una ragione non incentrata sulla virtù ma sul bene comune. Qui la radice della sua autonomia rispetto alla ragion pratica. Di qui nasce il modello, per Kant irrinunciabile, dello Stato repubblicano. Che è liberale e rappresentativo, non democratico sinonimo per Kant di informe.

E veniamo così al tema centrale in questa nostra discussione: quello della *Pace perpetua*. I temi ivi trattati, naturalmente, sono di grande attualità in un tempo, come quello presente, dove non solo guerre ma una logica di guerra sembra dipanarsi. Si tratta di uno scritto breve, quasi un manifesto, uscito nel 1795, che ebbe un successo di vendite straordinario per quei tempi cosicché esso venne più volte ripubblicato e poi tradotto. Il tema è quello della pace e della guerra e la chiave per la sua positiva risoluzione consiste nell’affermare il diritto nei rapporti tra gli Stati: il diritto internazionale.

Kant parte dall’idea che il più grande compito cui l’umanità è chiamata sia quello di attuare una società civile che faccia valere “universalmente” il diritto. Qui si genera, nelle tesi del filosofo, un rapporto che si potrebbe definire circolare. Vi è infatti un rapporto stretto e consequenziale tra affermazione del diritto nella vita interna degli Stati e affermazione del diritto tra gli Stati medesimi. Tanto è vero che nel primo degli articoli che compongono lo scritto si afferma che, in vista della pace, la Costituzione di ogni Stato dev’essere repubblicana. E il secondo recita che «il diritto internazionale deve fondarsi sopra un federazione di liberi Stati».

Creare sul piano interno uno Stato liberale e di diritto aiuta a realizzare il diritto anche nei rapporti tra Stati. Ma in Kant vale anche il viceversa: quanto più cresce il diritto sul piano internazionale è tanto più facile che esso si sviluppi anche sul piano interno ai singoli Stati che si sentono più sicuri. Egli afferma perciò che la diffusione di Stati repubblicani e di rapporti di diritto tra di essi allontana la guerra. Innanzitutto perché, a differenza di sovrani dispotici che possono far guerra incuranti dei mali prodotti, se sovrani sono i cittadini essi ci penseranno mille volte prima di incamminarsi lungo quella strada. E poi perché il diritto è una importante arma, fondata sulla “ragione” anziché sulla “forza”, per dirimere controversie e interessi in conflitto. Perciò ne *La pace perpetua* Kant lancia l’idea di un federalismo e di una *Lega degli Stati per la pace*, idea alla quale, con ogni evidenza, dovettero rifarsi i fautori della Lega delle nazioni dopo la Prima guerra mondiale.

Due cose vanno a questo punto tenute presenti. Il pensiero di Kant non è utopistico né

superficialmente ottimista. Egli ritiene che la tensione tra il bene e male nella vita civile così come nella storia (così come anche nella vita di ogni individuo) è infinita. Ritiene peraltro che la natura (ma questo è tema su cui poi occorrerà soffermarsi più a lungo) giochi le stesse tendenze aggressive e insociovoli dell'uomo per indurlo, al contrario, a trovare accordi e intese con l'altro. In quest'ottica, venendo ai temi odierni, anche la bomba atomica potrebbe essere lo strumento "provvidenziale" della ragione perché servirebbe, sull'orlo del precipizio, a riconoscere che è meglio accordarsi che perire. L'idea della deterrenza come strumento di pace non sarebbe certo da Kant osteggiata. In questo egli è in certo senso smithiano: non è dalla benevolenza dell'altro ma dal suo interesse, e possiamo dire innanzitutto dalla sua "paura", che possiamo aspettarci la disponibilità a ragionevoli accordi. Per questo medesimo approccio realista, Kant non ritiene né possibile né tanto meno auspicabile la nascita di uno "Stato universale".

Ma è proprio tale approccio realista che conduce a vedere anche i limiti del diritto fondato sulla ragione che Kant avanza. Limiti. Non errore. In tal senso aiuta leggere *La pace perpetua* alla luce di un suo altro scritto il quale, pur avendo conosciuto assai minore fortuna, è assai più completo. Mi riferisco a *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, uscito anch'esso, come *Che cos'è l'illuminismo*, nel 1784, *annus mirabilis* per Kant che compiva allora sessant'anni. È lì tematizzata l'"insociovole socievolezza" che regola i rapporti tra gli uomini e che è quella che induce l'uomo a convergere e non solo a scontrarsi con il prossimo attraverso l'uso della ragione. E questo anche grazie a un'azione della "provvidenza" alla quale Kant non attribuisce i tratti della volontà divina anche se, come è costante nel suo pensiero, non li esclude. E che esplicitamente egli lega all'idea di natura. È la natura provvidenziale che, costellando di difficoltà e pericoli la vita dell'uomo, lo spinge a industriarsi e infine a giungere alla conclusione che con l'altro è meglio accordarsi che scontrarsi (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*). Vi è, nello scritto del 1784, questo chiaro sottofondo teleologico.

Dietro di esso si staglia un grande problema filosofico che è fondamentale nell'oltrepassamento idealistico del criticismo e di quello romantico dell'illuminismo.

Il tema, per andar rapidi, è quello dell'eccedenza della vita sulla ragione. Quella natura imprevedibile, selvatica, violenta anche, che però può paradossalmente spingere l'uomo verso il bene. Gli spiriti animali di Hegel, l'oscura vitalità della quale parlerà più tardi Croce come pietra di paragone indecifrabile infine anche al suo sistema idealistico. Quel *quid* che la ragione vuole educare ma del quale a un tempo si nutre e del quale non può quindi fare a meno. Quel *quid* che diverrà il cuore del pensiero tra Ottocento e Novecento: Hartmann, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Marx.

Con Kant siamo all'inizio del percorso. Ma le aporie del suo discorso sono ben visibili. Kant è favorevole alla Rivoluzione francese e all'ordinamento repubblicano che da essa nasce ma non può negare che essa, come ogni rivoluzione, è nata dal disordine e ha scardinato un ordine. E la ragione del diritto non riesce a giustificare il cambiamento rivoluzionario o bellico.

È del resto a partire dalle riflessioni dei giusnaturalisti di un secolo prima (Grozio, Pufendorf), che si interroga sul diritto alla resistenza. E lo stesso potrebbe valere in

campo internazionale. Hegel definirà Napoleone, che portò guerra ovunque, lo spirito del mondo a cavallo: Kant avrebbe potuto dire molto diversamente?

Che cosa si vuole dire? Che un ordine di ragione valido come ordinamento della società civile o delle relazioni internazionali, razionalmente valido quanto si vuole, ha sempre una legittimità limitata che può essere revocata da un'energia più forte dell'ordinamento medesimo. Chiamare questo movimento "provvidenziale" non aiuta a illuminarlo. E anzi l'insistenza, in Kant, sul tema "provvidenzialistico" è spia di una difficoltà a spiegare. A spiegare il moto storico e, se è possibile, la razionalità o almeno la razionalità di un tale moto. Detto altrimenti: non si riesce a venire a capo del tema della storicità e ancor meno dei rapporti di forza e della loro decisività. Ragione e diritto possono definire un quadro e un ordine ma non possono dar conto dell'evoluzione storica e dei criteri di legittimità in essa.

La verità è che se Kant è riuscito a fissare in modo convincente l'autonomia del diritto e della sua specifica razionalità rispetto alla morale non è riuscito a fare lo stesso riguardo alla autonomia della politica. Perciò, dietro l'obiettivo polemico del "politico pratico" o "moralista polemico", centrale ne *La pace perpetua*, si cela il roccioso e non sconfitto realismo machiavelliano. Il quale sta lì a segnalare l'impotenza, anzitutto conoscitiva, di una ragione che si collochi al di qua del corso storico (e che con esso non voglia riconciliarsi come spirito).

L'idealismo, si sa, a partire dallo Hegel, volle intravedere nel "provvidenzialismo" "l'astuzia della ragione" e infine il moto dello spirito (spirito molto razionale) venendo per lo più accusato di benedire e *ipostatizzare* con ciò l'esistente. Marx fece diversamente. Egli cercò di fondare una ragione conoscitiva, scientifica dei movimenti della storia e teorizzò così la storia come storia di lotte di classe. Fondando su di essa un'autonomia della politica, una razionalità dell'agire politico fondata su quella scienza. Ma anche quel grande tentativo di pensiero è stato oltrepassato, innanzitutto dal divenire storico stesso.

Veniamo così brevemente all'oggi. Oggi, dopo la crisi delle filosofie della storia, in sostanza del marxismo, le idee di Kant sembrano tornare in auge con l'idea della federazione tra Stati repubblicani, oggi l'alleanza delle democrazie occidentali, come soggetto per affermare diritto internazionale e pace (e ragione occidentale). E a un tempo esse sembrano cozzare contro un movimento storico-politico che non appaiono in grado di interpretare e tanto meno padroneggiare. Torna ad apparire vero, quindi, che il diritto e la liberaldemocrazia non solo non si possono esportare e men che meno imporre ma che esse non possono sostituire la politica intesa anzitutto come capacità di interpretare la realtà e in essa l'altro, e di coinvolgerlo in una trama di dialogo, di convivenza, e di pace nel mutuo interesse. Fondando essenzialmente sia sulla differenza sia sull'interdipendenza.

In breve la politica, se alta politica, è meno rigida e perciò più efficace dell'affermazione del diritto. Il patto di Jalta fondato su una ragione fondata a sua volta su forza e convenienza ha garantito mezzo secolo di pace. Possono fare lo stesso l'Onu e gli infiniti consessi e tribunali di diritto internazionale di fronte alle crisi odierne? No che non possono. Perché infine la loro "ragione" non coincide con la vita.

E si traslascia qui un altro tema importante: quello per cui le liberaldemocrazie occidentali, sempre più democratiche e sempre meno liberali stanno assomigliando, con la loro proliferazione normativa e legislativa sui diritti, sempre più a “Stati etici” fondati su principi che sono assai lontani sia dalle convinzioni di altre realtà mondiali (ma che pure ad esse vorrebbero imporsi), sia da un autentico Stato di ragione liberale che, non dimentichiamolo, ha sempre come obiettivo la crescita del benessere dei singoli e del loro libero sviluppo morale e non quello di un egualitarismo e di un libertismo senza contenuti, che mette capo oggi, nelle nostre società democratiche, a un evidente e crescente vuoto di senso e degrado morale al quale non si sa come porre rimedio.

Tutto ciò pesa non poco nel crescente rifiuto del modello occidentale in tante parti del mondo. In conclusione è da dirsi che:

1) la ripresa del pensiero di Kant da parte delle odierne società occidentali è parziale (troppo poco liberale) e contraddittoria;

2) in ogni caso essa può fornire un canone e un ideale regolativo importante da proporre a se stessi e ad altri, sempre che esso divenga “ragione discorsiva” e non un dogmatico elenco di principi, un percorso dialogico che riconosca sempre l’altro e la sua libertà: nella società civile e tra Stati e civiltà mondiali;

3) che però tutto ciò non può sostituire confronti e patti politici fondati sull’autonomia della politica che è meno rigida e più efficace del diritto internazionale;

4) che infine tutto sembra indicare che il fattore religioso torni a essere un fattore importante sia negli ordinamenti interni che internazionali e da questo punto di vista il razionalismo secolarizzato occidentale rischia di non comprendere molto e di sottovalutare come residuo “infantile” del passato quel che a un altro sguardo appare roccioso fondamento di popoli e di civiltà.

PAOLA RICCI SINDONI*

LA PACE PERPETUA A DUE VOCI: KANT E CUSANO

Abstract

Both Cusano and Kant speak of “perpetual peace”, both undertake to write an essay on the theme of peace: Cusano in 1453 with *De pace fidei* and Kant in 1795 with perpetual peace. But that’s not all: both Cusano and Kant explicitly address the question of peace not as an ethical, political or diplomatic program aimed at putting an end to a conflict, but as a theoretical vision placed as a presupposition for any application on the level of political and religious praxis.

Almost as if to say that only in times of peace must peace be produced, as Psalm 34:15 also says: «If you want peace, seek it, run after it, pursue it», and that this assumption makes peace a true and proper methodological principle, founded for both on an ontological thesis, that is, that of a fundamental “concordance” of all human beings, on the level of reason and justice and on the evidence of the opposition between unity and multiplicity.

Keywords: Cosmopolitan Law, Dialogue, Peace, Practical Philosophy, Respect

State in guardia, vi prego! Non si tratta di spiegare la possibilità, ma la facilità della guerra

Joseph de Maistre

Nessuna intenzione di mettere in atto un confronto serrato tra due filosofi molto diversi fra loro e separati da tre secoli e mezzo. Solo qualche suggestione suscitata dal fatto che entrambi parlano di “pace perpetua”, entrambi si impegnano a scrivere un saggio sul tema della pace: Cusano nel 1453 con *De pace fidei* e Kant nel 1795 con *Sulla pace perpetua*. Ma non solo: sia Cusano che Kant esplicitamente pongono a tema la questione della pace non come programma etico o politico o diplomatico orientato a far cessare un conflitto, ma come una visione teorica posta a presupposto di ogni applicazione sul piano della prassi politica e religiosa.

Quasi a dire che solo in tempo di pace si deve produrre la pace, come recita anche il Salmo 34,15: «Se vuoi la pace, cercala, corri dietro a lei, inseguila», e che questo assunto fa della pace un vero e proprio principio metodologico, fondato per entrambi su di una tesi ontologica, ossia quella di una fondamentale “concordanza” di tutti gli esseri umani, sul piano della ragione e della giustizia e sull’evidenza della contrapposizione fra unità e molteplicità.

Si può iniziare con Kant e con la sua *Sulla pace perpetua*¹, scritta dopo la stipula della pace di Basilea, firmata il 5 ottobre 1795. L’Europa appariva in quel periodo esausta dalla

* Università degli Studi di Messina – pricci@unime.it.

1 I. Kant, *Per la pace perpetua*, tr. it. a cura di R. Bordiga, Feltrinelli, Milano 1991, p. 53.

guerra e soprattutto la Prussia, l'ultima a combattere con la Repubblica francese, pagando un alto prezzo in termini di distruzioni e di morti. Dopo aver terminato la stesura della *Filosofia del diritto*², il filosofo di Königsberg ampliava il suo orizzonte di indagine, riflettendo sui fatti politici del momento, convinto che un pensatore non avesse il dovere, in tempi così difficili, di trasformarsi in uomo politico, ma piuttosto quello di vestire il ruolo di guida, di innovatore e di chiarificatore delle idee che muovono la storia degli Stati e il destino dei cittadini. Soltanto i filosofi possono fornire – a suo vedere – le indicazioni concrete su quei progetti politici, che siano in linea con l'obiettivo morale finale, che è quello della pace all'interno degli Stati ed anche in relazione degli Stati fra loro.

Kant non pensava che si trattasse di fornire alcune massime morali che puntassero al progresso del genere umano:

Non è in gioco il miglioramento morale degli uomini, ma si tratta di sapere come si possa utilizzare il meccanismo della natura per organizzare il conflitto dei loro sentimenti non pacifici, così che loro stessi si obblighino reciprocamente a sottostare a leggi di costrizione e debbano così introdurre lo stato di pace nel quale abbiano potere le leggi³.

Era in tal senso convinto che un progetto di pace perpetua dovesse guadagnare una universalità non nel ritorno allo stato di natura o nelle strategie della politica, ma soltanto nell'elaborazione di uno stato di legalità che permettesse, tramite il diritto comune a tutti gli organismi statuali, la garanzia della sovranità e al contempo il pegno del legame duraturo fra tutti gli uomini.

Non ha dubbi infatti a stabilire come le leggi internazionali, volte a stabilire non la tregua dai conflitti, ma la formazione di un ordine universale di pace, si dovessero fondare sulla costituzione repubblicana, sul diritto tra Stati confederati e sul diritto cosmopolita. Anche contro la volontà dei singoli Stati o dei loro rappresentanti politici, tale normativa doveva trovare un accordo con il fine che la ragione prescrive, così che seguendo la volontà universale fondata sulla ragione, venissero favorite le coerenti intenzioni valoriali, fondate sulle leggi care all'Illuminismo: la libertà, l'uguaglianza e la fraternità. Esempio eccellente fra pragmatica morale universale e particolarità degli eventi storici, *Per la pace perpetua*, coerente sviluppo del trittico delle Critiche, offre una rilettura dell'idea dei principi di libertà e di dipendenza di tutti da un'unica legislazione, secondo la legge dell'uguaglianza, oltre che il dovere del legame e del riconoscimento rappresentato dall'appartenere tutti al genere umano, quale base del diritto cosmopolita.

L'idea di un diritto cosmopolita doveva rappresentare, per così dire, la condizione trascendentale della convivenza umana e della pace perpetua, nel rispetto della singolarità dei vari ordinamenti statuali ed anche dell'universalità della struttura giuridica. Ciò non fa che ricondurre al ripensamento circa la natura dei legami pacificatori, quali indicatori del senso e della modalità delle relazioni fra gli uomini, che nella fraternità trovano una modalità originaria di realizzazione.

2 I. Kant, *Filosofia del diritto*, tr. it. a cura di P. Di Lucia, Raffaello Cortina, Milano 2013.

3 I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 76.

È soprattutto nei sei *Articoli preparatori*, che viene a delinearsi questa mossa trascendentale, volta a costituire la base del progetto successivo: Kant è convinto infatti che l'unità della Federazione e la diversità degli Stati sia una importante risorsa strategica per la conquista di una pace che sia durevole. La differenza, infatti, non viene annullata ma preservata dall'autonomia dei singoli ordinamenti politici che reggono i vari Stati. Il rispetto della libertà di ciascuno si inverte nella comune intenzione di vivere pacificamente le loro relazioni umane e politiche proprio attraverso un sistema unitario di regole giuridiche, da tutti accettate e garanzia di una possibile convivenza di tutti i popoli.

Kant non cerca di proporre un piano filosofico-politico, da applicare direttamente dentro le convulse situazioni storiche del momento; suo intento è quello di servire da “guida”, da orientamento per comporre una “visione”, non un piano diplomatico, non una ricetta teorica, ma una “visione” appunto, una sorta di “utopia concreta”, di prospettiva all'interno della quale fare affidamento alla comune umanità rischiarata dalla luce della ragione illuministica.

Si può pensare – senza essere suffragati da alcuna interpretazione filologica o storica – che Kant, come molti illuministi del suo tempo (si pensi soprattutto a Lessing), abbia letto il *De pace fidei* di Nicolò Cusano⁴, anch'egli convinto che la pace non fosse l'assenza della guerra e che l'allora contrapposizione religiosa fra Occidente e Islam (oggi è il blocco fra Est e Ovest, come ai tempi della guerra fredda) imponga una riflessione profonda, in grado di pensare la pace, abbandonando la forma manichea delle forze del bene, da una parte, da contrapporre alle forze del male dall'altra. E ricercando una nuova modalità di accesso alla verità, che di per sé non appartiene a nessuno, essendo proprietà di Dio. In un tempo, qui siamo dopo caduta di Costantinopoli nel 1453, faro della civiltà greco-orientale e cristiano-greco, quando Cusano era vescovo di Bressanone, e in cui i vari Pontefici – da Niccolò V a Eugenio IV – invocavano la ripresa armata delle Crociate contro l'Islam, il cardinale Cusano si impegnava a riflettere sulla varietà delle religioni, ciascuna certa del possesso della verità e per questo pronta a combattere persone e popoli, che erano portatori di fedi diverse⁵.

Va da sé che oggi non è possibile, come al tempo di Cusano, di parlare di “guerre di religione”, almeno nelle forme storiche di allora, ma le sue osservazioni (si pensi alla moderna distinzione tra fede e religione) possono essere estese a tutti gli scontri ideologici messi in atto nella modernità tanto dalle diplomazie globali, quanto dalle piccole o grandi chiusure degli Stati dentro le proprie logiche identitarie.

La *pax*, tematizzata in *De pace fidei*, può non essere letta esclusivamente come un complemento di specificazione, come un genitivo oggettivo, ossia pace che ha per oggetto la fede, quella che Cusano intende presentare come pacificazione finale degli scontri intra o inter confessionale, secondo la nota formula: *una religio in rituum varietate* (che mi pare possa trovare una qualche concordanza con la proposta kantiana: *Un'unica Federazione nella varietà dei singoli Stati*). La fede va vista piuttosto come fiducia nella pace, ossia nella possibilità che possa darsi una unità oltre le differenze. L'unità insom-

4 N. Cusano, *La pace nella fede*, in *Opere religiose*, a cura di P. Gaia, UTET, Torino 1993.

5 Ivi, pp. 619-625.

ma sembra rappresentare il fondamento trascendentale, che sta all'origine della comune umanità e dell'unico Dio che l'ha creata⁶.

Come in Kant, anche in Cusano la pace diventa un principio metodologico⁷, giustificato dalla tesi ontologica della fondamentale "concordanza" di tutti gli esseri umani e delle religioni, dunque, sulla possibilità di intravedere un'unica religione universale, oltre le diversità tra le varie credenze. Che ci sono, vista la concreta pluralità delle religioni, che va difesa e custodita, oltre le vuote formule sincretiste. Cusano – come è noto – argomenta questa sua tesi attraverso la sua filosofia e la sua fede, indagando, ad esempio, sulla Trinità colta come immagine dell'unità e della differenza delle persone divine ed è su questo modello teologico che giustifica le sue complesse argomentazioni.

Non solo: Dio non è soltanto creatore e il suo Nome non può ridursi alla sua azione creatrice; egli è anche l'infinito e dunque l'inconcepibile. Se in quanto creatore egli è uno e trino, in quanto infinito non è né uno, né trino, non è niente di definito, ma è al di là di ogni attributo e di ogni specificazione "religiosa". Come a dire che tutte le religioni sono necessariamente "congetture"⁸, che si avvicinano all'infinito, senza pretendere di esaurirlo⁹. Nota ancora Cusano che le congetture sono tutte "necessarie" all'esplicazione della potenza formatrice dell'Uno. Proprio perché l'unità è potenza infinita, il suo effetto non può che rivelare i tratti dell'infinità¹⁰.

La verità si rivela, dunque, solo mediante la varietà e la necessità del dialogo, fondandosi su di una visione ontologica, secondo cui la verità, sia di ordine teorico che sul piano pratico è un fare spazio all'alterità, a un lasciar essere l'altro da sé. Come dire che la pace esige una autentica comunicazione, che va oltre le singole convinzioni e sia capace di sconfiggere il fanatismo di chi crede di essere sempre e comunque dalla parte del vero e del giusto. Ed ancora: i molteplici modi di vivere i contenuti della fede o la specificità delle proprie visioni ideologiche non hanno diritto (in senso kantiano) di usare la violenza per sostenere le proprie convinzioni. Solo non pretendendo che la propria visione del mondo sia la sola esclusivamente vera, si potrà realizzare la pace perpetua attraverso la disciplina del "rispetto" della vita degli altri, che la guerra calpesta.

In tal senso ci soccorre Kant, quando nella *Metafisica dei costumi*¹¹, presenta la dimensione morale del rispetto, sentimento non formale, che si esprime nella seconda formula dell'imperativo categorico: «Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona sia nella persona di ogni altro, sempre e anche al tempo stesso come fine in sé e mai come mezzo». In queste pagine Kant ritorna con insistenza sul "rispetto", su questa attitudine morale comune a tutti gli uomini, che devono tendere a una solidarietà fra individui liberi e che Kant immaginava come un "regno dei fini", proprio nel senso

6 Su questi temi si veda anche N. Cusano, *La concordanza universale*, in *Opere religiose*, cit., pp. 142 e ss.

7 Cfr. al riguardo J. Ries, *Nicola Cusano e la pace come metodo*, Introduzione a N. Cusano, *La pace nella fede*, Jaca Book, Milano 1991.

8 Ivi, p. 157 e ss.

9 M. Cacciari, *De pace fidei*, in «Esodo», Quaderni trimestrali, 3, 1992, pp. 16-18.

10 Cfr. al riguardo M. Maurizi, *Tra utopia e ontologia. La questione della pace in Cusano*, in AA.VV., *Pensare la pace. Il legame imprevedibile*, a cura di F. Bonicalzi, Jaca Book, Milano 2010, pp. 181-198.

11 I. Kant, *Metafisica dei costumi*, tr. it. a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2008.

per cui ciascuno è per ciascun altro uno scopo e mai un ostacolo o un mezzo per raggiungere i propri egoistici interessi¹². Il nesso fra la particolarità dell'individuo e le strutture comuni a tutti i soggetti è – come si sa – l'ossessione della filosofia kantiana; Kant non vuole affatto uniformare tutti a un comportamento conforme a una astratta legge universale, come solitamente si pensa. Al contrario, egli cerca di pensare la moralità come un processo critico con cui un soggetto eleva le proprie inclinazioni e le proprie scelte di fronte a un valore più alto, ossia a un livello in cui qualunque altra persona si riconosce. Questa è la forma più profonda del rispetto reciproco, che per Kant funge da fondamento per ogni altro tipo di rispetto, quello per le istituzioni, per l'autorità politica e persino per quella religiosa¹³.

Per Kant, come – sia pure in forme diverse – per Cusano la centralità del soggetto che conosce o che crede è una dimensione pratica, che definisce l'identità personale in rapporto alla legge e agli altri, la cui vita diventa un impegno a favore di una esperienza morale riuscita all'interno di un atto di libertà:

Il rispetto per la legge non è movente alla moralità, ma è la moralità stessa, considerata soggettivamente come movente [...] Poiché è un effetto sul sentimento, e pertanto sulla sensibilità di un essere razionale, esso presuppone tale sensibilità, e quindi anche la finitudine di quegli esseri a cui la legge morale impone rispetto¹⁴.

Il rispetto per ogni altro diventa, in tale prospettiva, la condizione morale essenziale per pensare la pace e, di conseguenza, di applicarla nella pratica costante e quotidiana, affinché divenga un costume condiviso, soprattutto in difesa dell'esistenza di tutti gli uomini, che la guerra, al contrario distrugge, annientando ogni istanza morale, in nome di ideologie contrapposte, chiuse nel loro egoismo nazionale.

Come dire che immaginare la pace, nel senso di pensarla come utopia necessaria sia in Cusano che in Kant, significa anche reconsiderarla nel suo spessore semantico, volto a recuperare il suo significato profondo. La radice verbale del termine ebraico che dice la pace, infatti, è lo *shalom* significa qualcosa come “finire”, “completare”, “pagare” per saldare definitivamente un debito, un debito che si ha nei confronti di tutti i perdenti della storia, ancora oggi sacrificati in guerra sull'altare di un'idea, e privati, come ricorda Benjamin¹⁵, di quella debole forza messianica, con la quale riscattare il proprio tempo del passato e quello del futuro.

12 Ivi, pp. 86-98 e ss.

13 Cfr. su questo tema R. Mordacci, *Rispetto*, Raffaello Cortina, Milano 2012.

14 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2000, p. 169.

15 W. Benjamin, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, tr. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1982, p. 76.

a cura di Francesca Brezzi

*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 Iannelli, Stefania Achella, Eleonora Caramelli

Rediscovering Unexplored Hegelian Constellations for an Inclusive Bildung

Chiara Magni

Hegel e la questione femminile al crocevia con il diritto



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Libri ed eventi

FRANCESCA IANNELLI*, STEFANIA ACHELLA**,
ELEONORA CARAMELLI***

REDISCOVERING UNEXPLORED HEGELIAN CONSTELLATIONS FOR AN INCLUSIVE *BILDUNG*

Abstract

The article, and the research project described therein, aims to employ the methodology of the constellation research conceived by Dieter Henrich in order to shed light on the feminine contribution to Hegel's life and philosophical path. Whereas studies on individual female poetic figures who have monopolized the attention of Hegel Scholarship in recent decades abound, there is a significant gap in the overall reconstruction of Hegel's historical interaction with the women of his time. Beyond individual studies dedicated to Hegel's wife Marie Helena Susanne von Tucher or the more controversial figure of his sister Christiane Luise, Hegelian constellations of the feminine have remained largely unexplored. Hence, exploring and rediscovering such constellations is not of circumscribable value as a merely biographical and corollary matter, but as a powerful magnifying glass that allows the appreciation of a number of qualifying aspects in the ethical, aesthetic and translational spheres, and which may reveal an emancipatory bearing of Hegel's philosophy for contemporary debate.

Keywords: Aesthetics, *Bildung*, Ethics, Feminine Constellations, Translation

The constellation research [*Konstellationsforschung*] conceived by Dieter Henrich at the end of the last century to reconstruct the birth and development of classical German Idealism¹ has subsequently been applied in other historical-philosophical contexts². Such 'genetic' methodology³ is essentially based on an investigative analysis aimed at discovering and reconstructing premises, interactions, and creative and speculative impulses offered within a restricted and shared 'space of thought' between prominent and overexposed figures and minor and obscured ones⁴. Undoubtedly, such a research methodology can also prove fruitful in other fields, e.g., literature, as well as sociology; its potential for contamination and 'cross-fertilization' is, however, still underestimated⁵.

* Università degli Studi Roma Tre – francesca.iannelli@uniroma3.it.

** Università degli Studi «Gabriele D'Annunzio» di Chieti-Pescara – stefaniaachella@gmail.com.

*** Università degli Studi di Bologna – eleonora.caramelli2@unibo.it.

1 D. Henrich, *Konstellationen*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991; Id., *Der Grund im Bewusstsein*, Klett-Cotta, Stuttgart 1992; Id., *Grundlegung aus dem Ich*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004.

2 See M. Frank, *Unendliche Annäherung: die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997; M. Tedeschini (ed.), *La ricerca per costellazioni: metodo, scostamenti, casi di studio*, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 2021.

3 D. Henrich, *Werke im Werden*, Beck, München 2011, p. 16.

4 See M. Mulsow, M. Stamm, *Vorwort*, in M. Mulsow, M. Stamm (eds.), *Konstellationsforschung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, p. 7.

5 See C.-G. Heidegren, *Constellation Research and Sociology of Philosophy*, in «Acta sociologica», 67, n.1, 2024, pp. 88-97.

Inspired precisely by this valuable method, the project titled *Hegelian Constellations of the Feminine: a Hyper-Archive for an Inclusive Bildung*⁶ was conceived to illuminate the private and public constellations – of the feminine that have remained in the shadow of Hegelian Idealism for too long, despite having contributed to its genesis, expansion and consolidation. By this we do not mean a patriarchal and sexist constellation, of which Hegel is ‘lord and master’, but rather an obscured and inadequately recognized constellation, then and now, from which Hegel (and not only Hegel) benefited, from which he took inspiration, and which can continue to offer relevant insights even today.

Whereas studies on individual female poetic figures who have monopolized the attention of Hegel Scholarship in recent decades abound, there is a significant gap in the overall reconstruction of Hegel’s historical interaction with the women of his time. Within this interpretive framework, despite the fact that great attention has rightly been devoted to Antigone⁷, the protagonist of women’s emancipation, close to the values of the earth, life, and respect for the dignity of bodies, very little attention has been paid to the real women who historically influenced Hegel’s life and thought. Beyond individual studies⁸ dedicated to Hegel’s wife Marie Helena Susanne von Tucher or the more controversial figure of his sister Christiane Luise, Hegelian constellations of the feminine have remained largely unexplored⁹.

Indeed, there have been numerous female figures mentioned, appreciated, and criticized by Hegel in his letters, works, and famous Berlin lectures, who have had a direct or indirect, and often overlooked, impact on Hegel’s thought and who, if rediscovered, can contribute to tracing new pathways in German Idealism.

Hence, exploring and rediscovering such constellations is not of circumscribable value

-
- 6 This is the two-year PRIN 20224KFTLP Project (October 2023-October 2025), coordinated by Francesca Iannelli at the University of Roma Tre in collaboration with the Research Unit of the University of Chieti-Pescara, directed by Stefania Achella, and the Research Unit of the University of Bologna, directed by Eleonora Caramelli.
- 7 P. Mills, *Hegel’s Antigone*, in «The Owl of Minerva», 17, n. 2, 1986, pp. 131-152; J. Butler, *Antigone’s Claim*, Columbia University Press, New York 2000. F. Iannelli, *Oltre Antigone*, Carocci, Roma 2006; K. Hutchings, T. Pulkinnen (eds.), *Hegel’s Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone?*, Palgrave Macmillan, New York 2010, pp. 233-252; A. Siani, *Unvollkommene Gerechtigkeit. Hegel, Antigone und die Menschenrechte*, in Th. Oehl, A. Kok (eds.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 191-212; E. Caramelli, *Antigone and the Phenomenology of Spirit Between Literary Source (vv. 925-928) and Philosophical Reading*, in S. Achella, F. Iannelli, G. Baptist, S. Feloj, F. Li Vigni, C. Melica, (eds.), *The Owl’s Flight. Hegel’s Legacy to Contemporary Philosophy*, De Gruyter, Berlin-Boston 2021, pp. 293-30.
- 8 H.-C. Lucas, *Die Schwester im Schatten*, in O. Pöggeler, Chr. Jamme (Hrsg.), «o Fürstin der Heimath! Glückliches Stuttgart». *Politik, Kultur und Gesellschaft im deutschen Südwesten um 1800*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988, pp. 284-306. See also H.C. Lucas, *Zwischen Antigone und Christiane*, in «Hegel-Jahrbuch» 1984-1985 (1988), pp. 409-442; H.G. Haasis, *Im Schatten des großen Bruders*, in H. Haasis (ed.), *Gebt der Freiheit Flügel*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1988, pp. 825-830; A. Birkert, *Hegels Schwester*, Thorbecke, Ostfildern 2008.
- 9 As first remarked in the article by F. Iannelli, *Hegel’s Constellation of the Feminine between Philosophy and Life. A Tribute to Dieter Henrich’s Konstellationsforschung*, in *The Owl’s Flight. Hegel’s Legacy to Contemporary Philosophy*, cit., pp. 239-255.

as a merely biographical and corollary matter, but as a powerful magnifying glass that allows the appreciation of a number of qualifying aspects in the ethical, aesthetic and translational spheres, and which may reveal an emancipatory bearing of Hegel's philosophy for contemporary debate: on interpersonal and affective relations, on women's rights¹⁰, on translation theory as a theory of otherness, as well as on the role of the feminine in art and to rethink the controversial thesis of the end of art, understood as a consequence of a discipline monopolized for centuries by male figures (in both practice and critical theory).

In this sense, the complex and protean notion of *Bildung* will constitute the speculative focus of the entire project and will be reconsidered starting from specific historical figures of the Hegelian constellation of the feminine (from the philosopher's private life as well as from the contemporary public life that saw the presence of female artists, literary women, translators, opera singers, etc.) that allow addressing a series of macro-questions in the ethical (I), aesthetic (II), and translational (III) spheres. To the polysemous notion of *Bildung*, which constitutes the speculative focus underlying the entire project, multiple studies have been dedicated in recent years, including from a gender perspective¹¹; however, there is a complete lack of research that interconnects the problematic knot among figures of the feminine, *Bildung* and Hegelian philosophy.

The intent of the project is to consider the construction of Hegelian idealism as the result of a subterranean and constant confrontation with feminine otherness in order to augment alternative narratives of *Bildung*, the resonances of which can be significant today. This reconstruction will flow into the *FemHab – Archive of the Feminine and Bildung in Hegel*, a digital hyper-archive in OA created in collaboration with Samsung Electronics Italia, in which the cultural evidence of some of the most important female figures of the 19th century will be indexed to produce a critical reflection on the value of the feminine and otherness in German Idealism. Filling that gap will make it possible both to enhance the philosophical achievements of Hegelian Idealism as the forge of European *Bildung*, and to sift out what reflections – unconsciously discriminatory – of that tradition are still discernible today, and in what terms they can be overcome through a critical rereading of the forgotten legacy of the feminine in the light of current sensitivity which is increasingly inclusive and respectful of all difference.

1. Kinship constellations

There is a hitherto unacknowledged nocturnal and enigmatic aspect of Hegel's thought that it is now time to bring to the attention of scholars. For almost two centuries, perhaps out of discretion, an attempt has been made to obscure this aspect, preferring to present the philosopher in an authoritative, even austere, manner, with his cold gaze wrapped in

10 On this point, see C. Magni's essay *Hegel e la questione femminile al crocevia con il diritto* in this issue of B@bel.

11 I. Bubenik-Bauer, U. Schalz-Laurenze, *Frauen in der Aufklärung*, Helmer, Frankfurt a.M. 1995; C. Dziudzia, S. Klimek (eds.), *Gelehrte Frauen der Frühaufklärung*, Springer VS, Wiesbaden 2022.

his ermine. Even his student and biographer, Karl Rosenkranz, described Hegel's life as 'limpid', 'laborious', and 'devoid of any glimmer of intrigue and secrets'. He even went so far as to conclude that his biography coincided with the history of his philosophy.

This portrayal of Hegel as a man devoid of emotional fluctuations was selected on the basis that it would safeguard the integrity of his system, as if showing the fragility of his humanity would damage it.

The project *Hegelian constellations of the feminine: a hyper-archive for an inclusive Bildung* in general, and the research unit at the University of Chieti in particular, aims to shed light on these aspects. Despite the philosopher's preference for maintaining discretion regarding his personal life, there are numerous passages in his works that reflect his awareness of the complexities and potential tragedy inherent in the human condition. A sophisticated phenomenologist of the human condition, he effectively illuminates the shadow side of thought¹², as evidenced in his lengthy and now renowned passages on the role of negativity in the formation of subjectivity, the empowering influence of nature at the origin of the spirit, and the enduring struggle between life and death. The philosopher depicts the human experience through the lens of passions, impatience, and pain, emphasizing their pivotal role in understanding the human condition. The significance of this nocturnal aspect underscores the inherent complexity and ambivalence inherent in the dialectical process, which is never resolved painlessly or definitively. As Antigone poignantly illustrates, at the origin of every ethical community, of every individual choice, there is a tragedy.

A re-reading of Hegel's explanations in the classroom is sufficient to gain an understanding of the concept of anthropogenesis, as described by Kojève. This is the moment of transition between the immobile animal world [*Tierreich*] and the historical world of the spirit. In this context, the philosopher refers to the origin as a 'dark region'. This is a state suspended between dream and sleep, reason and madness, self-mastery and the upper hand of an irrational force. This experience is one that everyone has undergone to a greater or lesser degree, as Hegel himself recalls in his famous letter to Windischmann¹³.

In the initial stages of subjectivity, rather than a self-conscious subject, we encounter perceptions, sensations, and experiences [*Erlebnisse*] that are inherently confused, wherein elements intermingle, overlap, and diverge from the clear and distinct ideas associated with modern rationalism.

In order to shed light on the obscurity that marks not only the philosophical concept of life, but the philosopher's own life, it is then necessary to consider sources other than the tradition itself. This necessitates an examination of the female constellations in which Hegel grew up and within which he developed his system of thought. This process begins with an investigation of the private context of his family of origin, then progresses to an analysis of the family he formed, and concludes with an evaluation of the extent to

12 See G.A. Magee, *The Dark Side of Subjective Spirit*, in D. S. Stern (ed), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, SUNY Press, Albany 2013, pp. 55-69.

13 In his letter to Windischmann dated May 27, 1810, Hegel writes: «Everybody probably has such a turning point in his life, the nocturnal point of the contraction of his essence» (Id., *The Letters*, English translation by C. Butler and C. Seiler, Indiana University Press, Bloomington 1984, p. 561).

which the female and feminist tradition has influenced the legacy of his thought.

In the first context, the figures of his mother, Maria Magdalena Luisa Fromm (1741-1783), who was a learned woman, and Hegel's sister, Christiane Luise (1773-1832), stand out. Both Georg and Christiane received an unconventional upbringing within their family, a fact that would have a significant impact on Hegel's later views (see the *Outlines of the Philosophy of Right*) on the importance of equal education within the family unit. Until her premature demise, her mother served as a pivotal figure in Hegel's instruction, instilling in the philosopher a profound enthusiasm for *Bildung*. The role of his sister Christiane was of particular significance. She was a supporter of the Württemberg revolutionaries and an educator of the Berlichingen family. She had contact with renowned personalities of her time before being struck by psychotic crises. These crises may have prompted Hegel to pay particular attention to the main medical theories of the time, such as Pinel's positions to the theses of Mesmerism. This led to a keen interest in the subject of madness and the unconscious¹⁴.

From a theoretical standpoint, the philosopher evidently relegates the reflection of his relationship with his sister to the extensive meditations of *Phenomenology*, particularly those pertaining to the tragedy of Antigone¹⁵. The relationship between sister and brother is that of two free individuals who are not dependent on third parties, but are bound by the same blood. The relationship between siblings is not complicated by the influence of desire, which could otherwise create an uneasy and unequal dynamic. Rather, the bond between them is ὄμμαος, as they share the blood of the same mother and father¹⁶. In this relationship, therefore, the rift between desire and ethics that produces the inequality

14 See S. Achella, *The Dark Side of Thought. The Body, the Unconscious and Madness in Hegel's Philosophy*, in *The Owl's Flight*, cit., pp. 23-36, as well as the articles by G. Battistoni, F. Iannelli and K. Vieweg in F. Iannelli, M. Failla (eds.), *Philosophy and Madness. From Kant to Hegel and Beyond*, Mimesis International 2023.

15 The question of an incestuous relationship between Hegel and his sister has been extensively explored in academic literature: see J. Lacan, *The Seminar. Book VIII. The transference. 1960-1961*, edited by J.-A. Miller, English translation by B. Fink, Polity Press, Cambridge 2015. For further insight, see J. Butler, *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*, cit., p. 66. For a more detailed reconstruction of Hegel's relationship with his sister, see F. Iannelli's fine essay: *Hegel's Constellation of the Feminine between Philosophy and Life. A Tribute to Dieter Henrich's Konstellationsforschung*, cit., pp. 239-255.

16 For more on this topic, see E. Caramelli, *Antigone and the Phenomenology of Spirit: Between Literary Source (vv. 925-928) and Philosophical Reading*, cit., pp. 293-30, here pp. 296-297. As Caramelli observes, Antigone's ethical constitution is shaped by the logic of 'the same', which is evident in the heroine's readiness to undertake all tasks independently. In this regard, it is worth noting the contribution of Nicole Loraux's study, which, drawing upon this attitude of Antigone, offers an interpretation of her monadic identity. For further reference, see N. Loraux, *La main d'Antigone*, in «Metis», 1, 1986, pp. 165-196, p. 170. In this regard, Caramelli observes that: «It is paradoxical that, while Antigone evidently seeks to liberate herself from the curse of the Labdacids – the unavoidable consequence of which she acknowledges in her monologue – she nevertheless finds herself, despite the few words spoken by Ismene, once again in a state of self-imposed silence and oblivion. This ultimately leads to her own destruction. In terms of immediate ethics, Antigone provides an exemplary illustration of how ancient subjectivity, characterized by a one-sided pathos, was ill-equipped to accept otherness and thus unable to cope with contradiction» (E. Caramelli, *Antigone and the Phenomenology of Spirit*, cit., p. 297).

between male and female appears to be overcome. In this context, the ethical relationship has not yet assumed dominance, allowing for the equal recognition of the distinction between the internal and external, the familial and the political, and the individual self beyond the boundaries of gender. Accordingly, recognition is contingent upon the equilibrium between kinship ties and those that are devoid of any sexual or emotional attachment.

In such a relationship, there is no mixing of external elements, such as biological foreignness or the separation introduced by desire with respect to the ethical bond. Consequently, each of the two siblings recognises the other and is recognised. The relationship between brother and sister represents a unity of male and female that is not characterized by recognition as a separation, distinction or dissimilarity; rather, it is a relationship of identity in difference. The recognition of individuality that exists between them is not contingent upon each other; it is a relationship capable of transcending the indifference or ethical contingency that is characteristic of the relationship between a husband and a wife.

The second context is that of the family constructed by Hegel, at the center of which is Marie Helena Susanne von Tucher (1791-1855). In addition to assuming the role of his sister in the vicissitudes of life, von Tucher will also prompt the philosopher to conceptualize the conjugal relationship as an equal and interchangeable sentiment-based relationship, thereby facilitating a realistic vision of marriage.

Indeed, the Berlin Hegel demonstrated awareness of the institution of marriage as a fundamental yet fragile entity, shaped by the constant process of adaptation. While not presenting himself as a proponent of female emancipation, Hegel nevertheless regarded women as legal subjects on a par with men and conceived of marriage as a bond built on love and the free decision of both parties. He even goes so far as to advocate for divorce should the differences between the spouses reach the limit of total «Entfremdung»¹⁷.

Nevertheless, as numerous feminist scholars have demonstrated, this form of acknowledgment of women remains inadequate. The third aspect, which forms the subject of analysis, is the 'diffractive' reading that feminist and women thinkers have made of Hegelian philosophy. Despite the tendency to discredit Hegel, the German philosopher has continued to exert significant influence in 20th-century philosophical discourse. Initially, he was regarded as the father of a Western tradition that was to be rejected. Subsequently, he was repositioned as a figure through whom certain categories of thought could be rediscovered, enabling the re-evaluation of the role of corporeity, the unconscious, and the irrational, which lie at the heart of Hegelian thought.

Since the end of the 20th century, the objective of the most thought-provoking Hegelian interpretations has therefore been to demonstrate the fragilities, inconsistencies, opacities and resistances inherent in the text¹⁸. This has enabled the identification of aspects that are

17 See E. Rózsa, *Von Antigone zur anständigen Frau. Hegels Frauenbild im Spannungsfeld zwischen der Phänomenologie des Geistes und der Rechtsphilosophie von 1820*, in *The Owl's Flight. Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, cit., pp. 259-275.

18 On this point, see F. Iannelli, S. Achella, C. Magni (eds.), *Subversion and Resistance in Hegel: Paradigms, Figures, Resonances*, in «B@belonline», 9, 2022.

typically excluded from the conventional interpretation of Hegelian philosophy, which are now acknowledged in a reading that emphasises the ‘dark side’ of his thought.

Our analysis aims to contribute to the ongoing investigation of Hegel’s philosophy by exploring previously overlooked aspects of his work. It seeks to provide new insights into areas of Hegelian research that have not been sufficiently examined, utilising the tools of his thought to illuminate its depth and richness.

2. *Artistic constellations*

As is inevitable, Hegel was a child of his time, in which women, except in extraordinary cases, such as that of the painter Angelika Kaufmann (1741-1807)¹⁹, were mostly confined to the family circle²⁰. On the other hand, in his own philosophical reflection, we see a progression that – from Jena to Berlin – leads the philosopher to push beyond the rigid boundaries of his era and reject those prejudices about female frivolity that still prevailed for Kant. It follows that Hegel’s relationship with the feminine universe, both in his private and public existence, is at best ambiguous and intricate. Suffice it to mention that Hegel knew, directly or indirectly, (in some cases even personally) well-known female figures of his time, such as Madame de Staël (1766-1817), Karoline von Günderrode (1780-1806), Bettina von Arnim (1785-1859) and Caroline Michaelis-Schlegel-Schelling (1763-1809)²¹, to name but a few. He also admired and followed with great interest the artistic activities of emerging and established singers and artists of the time. Moreover, it should not be forgotten that Hegel particularly appreciated the literature of Th. G. Hippel, an author in favor of women’s emancipation who published the essay *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* in 1792, although there are numerous remarks in the Berlin lectures, particularly on the Philosophy of Right, that tend to circumscribe women’s expressive freedom in the private and family sphere, considering women’s artistic genius a kind of *fata morgana* and women’s political talents ineffective.

Hegelian biography is interwoven with social and intellectual interactions with talented and progressive women of his time, including first and foremost with the novelist Caroline Paulus; the soprano Henriette Sontag; the actresses Friederike Robert and Auguste Crelinger-Stich; the pianist Fanny Mendelssohn, sister of Felix and auditor of Hegel’s last aesthetics course in 1828-29. Finally, another artist for whom Hegel had immense admiration must be considered: the legendary Pauline Anna Milder-Hauptmann, acclaimed throughout Europe and whom Hegel applauded with great enthusiasm in Berlin and whom he frequented in the Berlin salons.

19 Kaufmann is explicitly quoted by Hegel in the *Lectures on the Philosophy of Right* of 1824-25 (GW 26: 3, p. 1287).

20 S. Benhabib, *Hegel, die Frauen und die Ironie*, in H. Nagl-Docekal, H. Pauer-Studer (eds.), *Denken der Geschlechterdifferenz*, Wiener Frauenverlag, Wien 1990, pp. 19-36, in particular pp. 32-36.

21 See D. Nassar, K. Gjesdal, *Women Philosophers in the Long Nineteenth Century: The German Tradition*, Oxford University Press, New York 2021; S. Damm, *Caroline Schlegel-Schelling: Ein Lebensbild in Briefen*, Insel, Frankfurt a.M.-Leipzig 2009.

Some of Hegel's important endorsements of the talents of famous women in the Europe of his time are expressed during the Berlin Lectures on the Philosophy of Art of 1820-21, where he mentions the contralto Gentile Borgondio (1780-1830), who was trained at the school of Andrea Costa, and the world-famous soprano Angelica Catalani (1780-1849)²², for whom Hegel had a genuine veneration. What is peculiar is that H.G. Hotho, auditor of the Lectures and then editor of the *Aesthetics* (1835-38; 1842) after the master's sudden death in 1831, did not consider these female references at all for his posthumous edition, which has been the standard text of the most important translations of Hegel's *Aesthetics* worldwide in the 19th, 20th and in some cases still in the 21st century, contributing to the reputation of a sexist Hegel, since his edition does not mention any living woman whatsoever²³.

Therefore, it will prove valuable to consider whether it is precisely in Hegelian Idealism that one can find the matrix for a counter-narrative that can recognize and enhance the aesthetic-political role of the aforementioned women artists and seek the most innovative aesthetic-philosophical resonances then advanced, in order to screen their potential for contemporary application.

In addition to this historical-philosophical reconstruction, the Research Unit of the University of Roma Tre will explore, from the extraordinary figures of women artists who stand out in the Hegelian constellation of the feminine, the existence of subterranean and forgotten paths for 'alternative' narratives of the history of Western *Bildung*²⁴ that would offer new prerequisites for investigating the intermittent and subterranean paths through which Hegelian idealism still continues to inspire the art of our time, in that insatiable search for progressive self-awareness and recognition of otherness.

Given that in the most recent art history – from Danto to Belting, from 'Global Art History' to Visual Studies – an ambitious operation of 're-engagement' with Idealism has already begun²⁵, we will seek for new hermeneutic principles to reread the controversial and much-discussed theory of the 'end of art'²⁶ also as the end of a 'masculinist' history of art. Starting from some suggestions – as yet little explored (among the few exceptions, Subrizi²⁷) – offered by Hegelian notions of self-consciousness and recognition, an

22 C.E. McGuire, *John Bull, Angelica Catalani and Middle-Class Taste at the 1820s British Musical Festival*, in «Nineteenth-Century music Review», 11, n. 1, 2014, pp. 3-31; A. Serravezza, *Hegel e Angelica Catalani*, in «Musica/Realtà», 108, 2015, pp. 87-113.

23 F. Iannelli, A.-P. Olivier, *En traduisant Hegel. Traducendo Hegel. Aesthetic theory and/in Translation practice*, in «Studi di estetica», n. 1, 2022.

24 On the trail of the stimulating suggestions of Pollock and Parker, see, e.g., G. Pollock, R. Parker, *Old Mistress. Women, Art and Ideology*, Routledge, London 1981; G. Pollock, R. Parker (eds.) *Framing Feminism: Art & the Women's Movement 1970-85*, Pandora, London 1987.

25 H. Aldouri, *Search for a Method: A Reassessment of Hegel's Dialectic in Art History*, «Journal of Art Historiography», 20, 2018, pp. 1-25.

26 See, e.g., K. Vieweg, F. Iannelli, F. Vercellone (Hrsg.), *Das Ende der Kunst als Anfang freier Kunst*, Fink, München 2015; F. Campana, *The End of Literature, Hegel, and the Contemporary Novel*, Palgrave-Macmillan, Cham 2019; A. Siani, *Hegel and the Present of Art's Past Character*, Routledge, London 2023.

27 C. Subrizi, *La storia dell'arte dopo l'autocoscienza. A partire dal diario di Carla Lonzi*, Lithos, Roma 2020. See also Ead., *Autocoscienza e storia in Taci, anzi parla di Carla Lonzi*, in F. Iannelli, F. Ver-

attempt will be made to reshape the art-historical narrative of modernity with particular attention to forgotten and submerged female figures as pioneers for an interpretive turn on the role of the feminine in European *Bildung*.

3. *Translational Constellations*

As early as the 1960s, great interest developed in Hegel's view of language, but it is only recently that the importance of the translation paradigm in this frame has emerged²⁸. A crucial question must be asked: why would this topic be important for a rethinking of the *Bildung* in Hegel and beyond Hegel?

Let us try, then, to reflect briefly on the first problem; that is, Hegel's philosophy under the prism of translation. We can start with a *Leitmotiv* of Hegelian philosophy, not to accept in philosophical discourse anything that claims to impose itself as a given. In this context, the assumption – or rather, the prejudice – that between language and thought there is a subordination of one to the other is exactly something that is taken for granted. Thought, i.e., meaning, would be the *primum*, that essence with respect to which language would be a mere veil, which could be put on or taken off without changing what it covers.

In contrast, Hegel, in his first major work intended for publication, the *Phenomenology of Spirit* – a *hapax legomenon* in the history of philosophy, and even in the philosophical career of its author – insists above all on the centrality of a critique of this conception of language. Indeed, in the *Preface* to the 1807 work, he undertakes a critique of the ordinary conception of language and an investigation into what the language of philosophy should be. The preface itself begins, not by chance, with a questioning of the status of the preface in a book of philosophy (which otherwise risks becoming «not only superfluous, but in light of the nature of the subject matter, even inappropriate and counterproductive»²⁹).

In contrast to any rhetoric that takes for granted the form and function of the language it uses, Hegel questions the constitution of philosophical discursiveness and its canon, challenging the peculiar productivity of philosophical language with respect to the hegemony of the ordinary way of understanding words, which predominates even among philosophers. By shedding light on the relationship between language, thought and experience, the *Preface* performs, one could say, a poetic operation par excellence³⁰:

cellone, K. Vieweg (ed.), *Approssimazioni. Echi del Bel Paese nel sistema hegeliano. Wirkungs-geschichte della filosofia di Hegel in Italia*, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 381-398.

28 Reference is to the pioneering studies of J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart 1966, and Th. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache*, Meiner, Hamburg 1969.

29 G.W.F Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, ed. by T. Pinkard, Cambridge University Press, Cambridge 2018, p. 3.

30 In their essay on translation in the *Lectures on Aesthetics*, A.-P. Olivier and F. Iannelli speak, not by chance, of Hegel's «poetics of translation» (F. Iannelli, A.-P. Olivier, *En traduisant Hegel. Traducendo Hegel. Aesthetic theory and/in Translation practice*, cit., p. 159).

here, language questions first and foremost its own power, and at the same time its own limits. This is the theme underlying what Hegel calls the «speculative sentence [*spekulativer Satz*]]»³¹, a locution by which he understands the specificity of the philosophical use of language. Hegel is thereby posing a problem that constitutes, on closer inspection, the generative core of his apprenticeship as a writer of philosophy. The fact that he then chose to present his thought in a different way (the syllogism of the *Science of logic* or the encyclopaedic form of the *Philosophical Sciences in Basic Outline*) confirms the importance of the question in the *Preface*, which is based on a critique of the conformism of a philosophical discourse that forgets to question itself first and foremost.

In the *Preface*, Hegel is indeed concerned with the central role of the expressive moment in philosophical truth: that the movement that takes place within the sentence, which eludes those who claim to conceal language by using it as a mere tool, «must be given expressed»³². As has been observed, this need is not dictated by a demand for completeness, but, once again, by the questioning of the relationship between philosophical discourse and experience. It is precisely by surrendering itself to the word, in fact, that thought can give rise to a true experience of itself. And it is here that the maximally ‘critical’ moment of thought emerges, because the most effective critique of the philosophical canon is always and also self-critical.

And where did Hegel experience it, where did he learn it, this ultimate critical and self-critical force of writing practice? The fact that his first published work (in 1798 anonymously) is a translation – a translation from the French of the *Lettres de Jean-Jacques Cart à Bernard de Mural, trésorier du Pays de Vaud* – may not be a mere biographical contingency. On the contrary.

As Franco Fortini pointed out in the *Lectures on Translation* he delivered in 1989 at the Istituto di Studi Filosofici in Naples, translation primarily entails a «decentralisation, a disorientation as in a systematic variation»³³; it is precisely this temporary disorientation that constitutes the eminently critical moment of translation. In his essay on *Traduzione e rifacimento*, Fortini stated that there is no moment more critical than translation, because translating means questioning the constitution of the canon, questioning the productive vitality of the target language with respect to the hegemonic languages, and asking oneself what it means to be a speaking subject in the linguistic universe of reference. In this sense, translation has a political value precisely because, if and when it is confronted with the contradictions of the relationship between language and experience, it is «the literary operation par excellence»³⁴. Moreover, at a preliminary stage in the pre-

31 See, on this topic, *inter alia*, W. Marx, *Absolute Reflexion und Sprache*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1967; J.P. Surber, *Hegel's Speculative Sentence*, in «Hegel-Studien», 10, 1975, pp. 211-230; G. Wohlfart, *Der spekulative Satz*, De Gruyter, Berlin-New York 1981; J.P. Surber, *Hegel's Philosophy of Language: The Unwritten Volume*, in S. Houlgate, M. Baur (eds.), *A Companion to Hegel*, Wiley-Blackwell, New York 2011; E. Caramelli, *Eredità del sensibile. La proposizione speculativa nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Il Mulino, Bologna 2015.

32 G.W.F Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, cit., p. 40.

33 F. Fortini, *Lezioni sulla traduzione*, ed. by M.V. Tirinato, Preface by L. Lenzini, Quodlibet, Macerata 2011, pp. 113-116.

34 F. Fortini, *Saggi ed epigrammi*, ed. by L. Lenzini, Mondadori, Milano 2003, pp. 818-838, p. 826.

sentation of his system, at the height of the *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline*, Hegel qualifies philosophical activity as a practice of translation «in the form of thought and concept» (§ 5) of representation and experience.

In the reconsideration of the Hegelian notion of *Bildung*, it therefore becomes important – from a point of view that only superficially may appear very far removed from Hegel – to compare the aspect that makes Hegel a translator of experience and a critic of philosophical language with the culture of women translators of his time.

Translations of some women thinkers and writers are, in fact, a strategic site of language criticism and expansion of the literary canon; by their virtue, a predominantly male canon begins to speak with a woman's voice. The translation choices of some of Hegel's contemporary women authors deliver hitherto marginalised female texts into the canon of German-language literature³⁵.

In this context, it must be emphasised that the textuality to be translated is also a discourse with a unique prosody and rhythm; therefore, it is enunciation. As such, every discourse is also a site of subjectification. Translation implies a new discourse and, above all, a new subject.

It is therefore important to promote the centrality of translation in opposition to the «éffaçante»³⁶ model, which, by sticking to the grid of correspondence between sign and sign, renders the translator invisible³⁷. Research into the subjectivity of the translator, on the other hand, allows us to enhance the political potential of translation practice. Far from being a transparent and irenic commutation, translation moves from the recognition of the intertwining – not infrequently polemical – between language, writing and historicity, and is therefore a praxis that is anything but minor. It is precisely a gender perspective that mobilises the full potential of the genre of translation.

From this point of view, the Research Unit of the University of Bologna aims to investigate the topic of Hegel and the inclusive *Bildung* from the prism of translation and women translators of his time³⁸.

35 See, on this topic, A. Sanmann, *Die andere Kreativität. Übersetzerinnen im 18. Jahrhundert und die Problematik weiblicher Autorschaft*, Winter Verlag, Heidelberg 2021; M.-L. Spiekermann, *Dorothea Margareta Liebeskind (1765-1853): Übersetzerin zwischen wissenschaftlicher Literatur und Unterhaltungsromanen englischer Autorinnen*, in B. Wehinger, H. Brown (Hrsg.), *Übersetzungskultur im 18. Jahrhundert. Übersetzerinnen in Deutschland, Frankreich und der Schweiz*, Hannover, Welterhahn 2008, pp. 141-64; A. Piper, *The Making of Transnational Textual Communities: German Women Translators, 1800-1850*, in «Women in German Yearbook», 22, 2006, pp. 119-144; B. Hannemann, *Weltliteratur für Bürgertöchter: Die Übersetzerin Sophie Mereau-Brentano*, Wallstein, Göttingen 2005; S. Simon, *Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission*, Routledge, London 1996.

36 H. Meschonnic, *Poétique du traduire*, Verdier, Paris 1999, p. 19.

37 Cfr. L. Venuti, *The Translator's Invisibility. A History of Translation. Second Edition*, Routledge, London-New York 2008.

38 On the research subject Hegel and translation, see A. Sell, *Perspektiven der Übersetzung in Hegels Gesammelten Werken*, in B. Plachta, W. Woesler (Hrsg.), *Edition und Übersetzung. Zur wissenschaftlichen Dokumentation des interkulturellen Texttransfers*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2002, pp. 71-80; the recent publication on *Hegel and/in/on Translation*, ed. by S. Hrnjez, E. Nardelli, in «Verifiche», 49, n. 1-2, 2020; S. Pieroni, *Interdisciplinarietà come "Aufhebung" del linguaggio. Un problema per*

At least four case-studies of authors whose productions were read by Hegel, or which it is reasonable to assume were known to him, will be considered within this framework. The first is Sophie Mereau (1770-1806), who translated – among other works – from French the letters of Ninon de Lenclos (1620-1705), Madame de Lafayette’s novel *La princesse de Clèves* (1678), Montesquieu’s *Lettres Persanes*, and from Spanish the short stories of Maria de Zayas. Second, Dorothea Schlegel (1764-1839) who, in 1807, translated Madame de Stäel’s novel *Corinne, ou l’Italie* from French, where the theme of translation becomes a vertiginous *mise en abyme* (indeed the protagonist Corinne translates *Romeo and Juliet* into Italian and plays the tragedy in public, achieving an extraordinary success and revealing the originality of Shakespeare’s genius together with that of the translator). Third, we will study the figure of Dorothea Tieck (1799-1841), who from 1819 onwards contributed, together with her father Ludwig, to the translation of Shakespeare’s works initiated by August Wilhelm Schlegel (1789-). While Ludwig Tieck contributed to the revision of the translations already begun, Dorothea contributed six translations of her own (*Coriolanus*, *Timon of Athens*, *Cimbelino*, *The Two Gentlemen of Verona*, *Winter’s Tale*, *Macbeth*). The Schlegel-Tieck edition came out between 1825 and 1833, but Dorothea continued her work as a translator, also devoting herself to some of Cervantes’ works, among others. The other translator figure who will be investigated is Meta Forkel-Liebeskind, whom Hegel personally frequented in Bamberg, and who translated the works of Ann Radcliffe, Elizabeth Inchbald, Charlotte Turner Smith and the libertine letters of Madame du Deffand, among many others, between 1788 and 1812.

The materials in this study are the texts in which these authors reflect on their authorial activity as translators, writers and correspondents. According to a critical spirit not only of language but also of culture, in correspondence and in the paratexts of translations such as prefaces and forewords, these authors question their role and the public context in which they operate. By advancing the demand for an autonomous and recognisable voice, these intellectuals thus practise a discursiveness aimed at demystifying what is passed off as given and at promoting a creative language that conveys emancipation and knowledge.

4. Conclusions

It is evident then – as Mulsow³⁹ stated – that constellations are «vielschitige Komplexe» (‘multi-sided complexes’) that provoke a synergy of ideas, issues and individuals. The project *Hegelian constellations of the feminine: a hyper-archive for an inclusive Bildung* therefore aims to reactivate such constellations on several levels, both by investigating the biography of the female figures involved – but mostly underexposed – and their interwoven relationships with Hegel, and by considering the existential and

la filosofia della traduzione, «Rivista italiana di Filosofia del Linguaggio», 12, n. 1, 2023, pp. 71-82; see also E. Caramelli, *La cultura luterana della traduzione e Hegel. La traducibilità della poesia nelle Lezioni di Estetica*, in «Dianoia», 25, 2017, pp. 535-60.

39 M. Mulsow, *Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung*, in M. Mulsow, M. Stamm (Hrsg.), *Konstellationsforschung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, pp. 74-97.

intellectual resonances of these figures, as well as of their artistic, literary or translating activity on Hegelian thought.

Such a novel perspective will make it possible to better explore not only the shadows that marked Hegel's existence, but also his thought, as well as to identify forgotten figures who influenced Hegel's 'Denkraum', giving voice to those marginal and obscured female figures of both the philosopher's private life and the contemporary public life, thus first and foremost contributing to offering greater collective awareness of the cultural loss due to the more or less conscious removal of the contribution of the feminine at the threshold of modernity.

This approach will gain an uncommon viewpoint that will enable the development of new forms of emancipatory and alternative narratives, thanks to the reconstruction of such a forgotten cultural legacy. To these readings and their valuable inclusive potential, the project intends to contribute, with the aim of shedding new light on certain aspects of Hegel's reflection that have not been sufficiently investigated, in order to take a step beyond the prejudices of the time in which Hegelian philosophy was conceived. Thus, using conceptual tools – such as that of *Bildung* and *Anerkennung* – forged also thanks to his thought, whose depth and richness does not yet seem exhausted but, on the contrary, always appears capable of offering new spaces for intellectual exercise, it also intends to sensitize the younger generations to respect the contribution that the feminine has made and continues to make for a society that is non-discriminatory, respectful of diversity, and in dialogue with different cultures and traditions.

CHIARA MAGNI*

HEGEL E LA QUESTIONE FEMMINILE AL CROCEVIA CON IL DIRITTO

Abstract

It is well known that in §§ 165-166 of the *Grundlinien*, as well as in his *Lectures*, Hegel, in line with the sensibilities of the time, expresses himself in favour of the gender roles. This contribution, through a comparison of two of the main codes of the time, the *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten* (1794) and the *Code Civil* (1804), attempts to reconstruct some aspects of the legal context of the late 18th/early 19th century and, in particular, of family law – the main and decisive source of law for understanding the gender structure in modern, bourgeois society. This should allow us, on the one hand, to illuminate Hegel's partial modernity with regard to women's rights and, on the other, to understand the extent to which he can be justified as a 'child of his time' with regard to his judgements on women.

Keywords: Allgemeines Landrecht, Code Civil, Family Law, Hegel, Rights

Le considerazioni di Hegel sulla donna, grazie anche all'ampia discussione di cui sono state oggetto all'interno del dibattito femminista¹, sono note per il loro esito particolarmente infelice: Hegel, infatti, relega la donna alla dimensione domestica, negandole qualunque funzione pubblica o sociale². Come sottolinea giustamente Erzsébet Rózsa, ciò significa «sottrarre alla donna la natura intersoggettiva propria dell'essere umano»³, contrassegnata hegelianamente dal momento dell'estraneazione e dell'opposizione. Da questo punto di vista, la configurazione dei ruoli dell'uomo e della donna all'interno della famiglia, per il modo in cui viene tratteggiata da Hegel nella *Filosofia del diritto*, è stata letta da alcuni come una trasposizione 'prosaica' – ma fundamentalmente in-

* Università degli Studi Roma Tre – chiara.magni@uniroma3.it.

1 Il dibattito femminista sul tema è estremamente ampio e articolato; tra i contributi più importanti, ricordiamo: S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, tr. it. a cura di R. Cantini, M. Andreose, il Saggiatore, Milano 2016; C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, La Tartaruga, Milano 2023; L. Irigaray, *Amo a te*, tr. it. a cura di G. Calizzano, Bollati Boringhieri, Torino 1993; L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, tr. it. a cura di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1998; J. Butler, *Fare e disfare il genere*, tr. it. a cura di F. Zappino, Mimesis, Milano 2014; Ead., *Soggetti di desiderio*, tr. it. a cura di G. Giuliani, Laterza, Roma 2009. Tra i contributi più recenti, si vedano: P.J. Mills (a cura di), *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, Pennsylvania State University Press, University Park 1996; K. Hutchings, T. Pulkkinen (a cura di), *Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone?*, Palgrave Macmillan, New York 2010; S. Lettow, T. Pulkkinen (a cura di), *The Palgrave Handbook of German Idealism and Feminist Philosophy*, Palgrave Macmillan, Cham 2022.

2 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, p. 315-317, §§ 165-166. Abbreviazione PhR.

3 E. Rózsa, *Da Antigone alla donna perbene. L'immagine hegeliana della donna nella dialettica tra la Fenomenologia dello spirito e la Filosofia del diritto del 1820*, in F. Iannelli, S. Achella, C. Magni (a cura di), *Subversion and resistance in Hegel: paradigms, figures, resonances*, «B@belonline», 9, 2022, pp. 81-94: 88.

compiuta – della relazione tra i sessi descritta nella *Fenomenologia dello Spirito*⁴, da altri come un passaggio immediato dal piano biologico della natura a quello etico dello spirito oggettivo che risulta incoerente in virtù degli stessi principi della filosofia hegeliana⁵ o persino come un chiaro esempio di applicazione di quell'«empirismo speculativo [*spekulativen Empirismus*]» di cui sarebbe innervato il pensiero di Hegel⁶, da altri ancora come la manifestazione di un essenzialismo (metafisico) di genere all'interno di una concezione organicistica della società⁷, e infine come l'espressione di una fondazione filosofico-concettuale della differenza tra i generi, basata sulle categorie logiche dell'identità, della differenza e dell'auto-differenziazione⁸: secondo quest'ultima interpretazione, l'identità dell'uomo verrebbe hegelianamente concepita come un'identità concreta – un'identità che non esclude la differenza ma che è intrinsecamente connessa ad essa –, mentre l'identità della donna si caratterizzerebbe come un'identità formale, astratta, priva del processo riflessivo dell'auto-differenziazione (ciò sia a livello 'biologico' che 'spirituale')⁹.

Parallelamente, gli studiosi e le studiose si sono chiesti/e se fosse possibile rimodulare o 'ridimensionare' le accuse verso Hegel, decretando la sua sostanziale affinità con i pregiudizi dell'epoca¹⁰, o se tale soluzione costituisse un espediente fin troppo semplice per oscurare gli aspetti più controversi del sistema hegeliano. Jean-Philippe Deranty, ad esempio, accusa Hegel di non aver saputo – o non aver voluto – giungere a conclusioni vicine al riconoscimento della parità dei diritti per le donne in ambito sociale, economico e politico, a cui la logica del suo sistema avrebbe dovuto condurlo¹¹.

In particolare, egli critica il passo dei *Lineamenti* in cui Hegel sembra operare una derivazione immediata della divisione sociale dei ruoli a partire dalla differenza biologico-naturale dei sessi: «in virtù della sua razionalità, la determinatezza *naturale* [*die natürliche Bestimmtheit*] dei due sessi riceve un significato *intellettuale ed etico* [*intellectuelle und sittliche Bedeutung*]¹². Per Deranty, attribuire un significato etico alla dif-

4 Cfr. E. Rózsa, *Da Antigone alla donna perbene. L'immagine hegeliana della donna nella dialettica tra la Fenomenologia dello spirito e la Filosofia del diritto del 1820*, cit.

5 Cfr. J.-Ph. Deranty, *The 'son of civil society': Tensions in Hegel's account of womanhood*, in «The Philosophical Forum», 31, n. 2, 2000, pp. 145-162.

6 Cfr. D. Hüning, „Der Stand der Frau – Hausfrau“. *Hegels Affirmation der bürgerlichen Geschlechterverhältnisse*, in S. Achella, F. Iannelli, G. Baptist, et aliae (a cura di), *The Owl's Flight. Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, De Gruyter, Berlin/Boston 2021, pp. 273-286, 280-283.

7 Cfr. A. Stone, *Gender, the Family and the Organic State in Hegel's Political Thought*, in Ead., *Nature, Ethics and Gender in German Romanticism and Idealism*, Rowman & Littlefield, London-New York 2018, pp. 207-223.

8 Cfr. L. Werner, *The Gender of Spirit: Hegel's Moves and Strategies*, in K. Hutchings, T. Pulkkinen (a cura di), *Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone?*, cit., pp. 195-210.

9 Ivi, pp. 200 e s.

10 Cfr., tra gli altri, A. Stone, *Gender, the Family and the Organic State in Hegel's Political Thought*, cit., p. 215; K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit*, Wilhelm Fink, München 2012, p. 259; si veda anche la nota di J.-F. Kervégan in Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, tr. fr. a cura di J.-F. Kervégan, Puf, Paris 2013, p. 327, nota 1.

11 Cfr. J.-Ph. Deranty, *The 'son of civil society': Tensions in Hegel's account of womanhood*, cit., pp. 145-146.

12 *PhR*, p. 315, § 165. In quest'ottica, la *Nachschrift Wannenmann* sembra essere ancora più esplicita: «il mero rapporto naturale [*Das bloß natürliche Verhältnis*] diventa immediatamente [*unmittelbar*] etico;

ferenza naturale è un modo per naturalizzare o biologizzare lo spirito. Ciò costituirebbe una falla o un'incoerenza nella logica speculativa: se Hegel descrive effettivamente un modello di famiglia borghese¹³ inusuale per l'epoca, contraddistinto da una tensione tutta moderna tra l'esclusività dell'intimità e la necessaria apertura al mondo esterno, non giunge però a riconoscere che, secondo la dialettica interna a questo stesso movimento, ciascun individuo dovrebbe essere responsabile di ogni momento del concetto di famiglia (sia esso rivolto all'interno o all'esterno)¹⁴.

Seyla Benhabib, da parte sua, critica la giustificazione di uno Hegel 'figlio del suo tempo', in virtù del fatto che 'il suo tempo' era già segnato da esempi di figure femminili che aspiravano a nuovi modelli di genere e a una maggiore emancipazione: Benhabib fa l'esempio di Caroline Schlegel¹⁵, ma sono numerose le costellazioni femminili, rimaste per lo più inesplorate, che hanno segnato, direttamente o indirettamente – da un punto di vista esistenziale, artistico o intellettuale – la vita e il pensiero di Hegel, e che possono dunque contribuire a illuminarne le resistenze, le opacità e le incongruenze¹⁶.

I.

Per comprendere fino a che punto Hegel, in relazione alla questione femminile, possa essere considerato figlio del suo tempo, o possa essere invece valutato, almeno sul piano giuridico, un pensatore parzialmente progressista, è necessario anzitutto soffermarsi, al di là di facili semplificazioni, sul contesto giuridico di fine settecento/inizio ottocento, attraverso l'analisi delle due più importanti codificazioni dell'epoca: l'*Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten* (1794) e il *Code Civil des Français* (1804). È stato affermato che se c'è un aspetto, in relazione ai diritti delle donne, per cui Hegel può essere definito un *Aufklärer*, questo risiede nella sua propensione ad abbracciare alcuni principi fondamentali di libertà soggettiva – prodotti della Rivoluzione francese –, che avevano trovato espressione nel *Code Civil* e che venivano invece ignorati dall'*Allgemeines Landrecht*; Hegel dimostrerebbe dunque, sotto certi aspetti, di essere all'avanguardia rispetto alle pratiche legali prussiane¹⁷.

questo è in generale il passaggio dall'animale all'etico» (G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia del diritto secondo il manoscritto Wannemann. Heidelberg 1817/1818*, tr. it. a cura di P. Becchi, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1993, p. 117, § 76 Anm. Abbreviazione *Wannemann*).

13 Cfr. C. Mancina, *Hegel e la famiglia moderna*, in «Studi Storici», 4, 1984, pp. 985-1017.

14 Cfr. J.-Ph. Deranty, *The 'son of civil society': Tensions in Hegel's account of womanhood*, cit., pp. 148-149.

15 Cfr. S. Benhabib, *On Hegel, Women, and Irony*, in P.J. Mills (a cura di), *Feminist interpretations of G.W.F. Hegel*, cit., pp. 25-44, 36 e s.

16 Si veda su questo punto il saggio di Francesca Iannelli, Stefania Achella ed Eleonora Caramelli in questo fascicolo F. Iannelli, S. Achella, E. Caramelli, *Rediscovering unexplored Hegelian constellations for an inclusive Bildung*. Si veda anche F. Iannelli, *Hegel's Constellation of the Feminine between Philosophy and Life. A Tribute to Dieter Henrich's Konstellationsforschung*, in S. Achella, F. Iannelli, G. Baptist, *et aliae* (a cura di), *The Owl's Flight. Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, cit., pp. 239-255.

17 Cfr. S. Benhabib, *On Hegel, Women, and Irony*, cit., pp. 32-34.

Sembra tuttavia che tale posizione non sia del tutto pertinente: in primo luogo, per alcune femministe, la concezione hegeliana della donna è coerente con l'ideologia di genere che emerge proprio all'epoca della Rivoluzione francese – una visione, dunque, niente affatto progressista nei confronti delle donne, in base alla quale queste ultime «erano rigorosamente legate [...] alla 'famiglia' e contemporaneamente escluse dal processo emergente di democratizzazione politica»¹⁸. Ma anche dal punto di vista strettamente giuridico, le donne non godevano di molti diritti, e il *Code Civil* non sembra avere rappresentato un'eccezione: tutti i codici giuridici europei erano fondamentalmente sfavorevoli nei confronti delle donne¹⁹. Una fine studiosa del diritto sette-ottocentesco, poi, non solo conferma la sostanziale antimodernità del *Code Civil* in materia di diritti delle donne, ma rileva, contro ogni aspettativa, disposizioni parzialmente favorevoli alle donne all'interno dell'*Allgemeines Landrecht*, ovviamente solo in quelle sfere del diritto ove esse erano principalmente coinvolte: il diritto matrimoniale, il diritto di famiglia e il diritto ereditario²⁰. Come riconosce Ute Gerhard, del resto, sebbene entrambi i codici giuridici stabilissero di fatto il 'principio' della parità di diritti per gli uomini e per le donne *non sposate*, ciò non veniva mai esplicitamente dichiarato. Tale principio, infatti, poteva essere derivato solo indirettamente

dalla contraddizione tra il postulato della 'parità dei sessi' (Codice prussiano del 1794, I, § 24), o la garanzia che "Tout Français jouira des droits civils" (art. 8, Cc) [...] – che si trovano nelle parti 'generalì' o introduttive dei codici –, e il trattamento speciale riservato alle donne nel diritto di famiglia, che discrimina le donne sposate e le sottomette al potere decisionale o all'autorità del marito [...]. Il diritto privato, e in particolare il diritto di famiglia, è quindi la fonte principale e decisiva del diritto per comprendere l'assetto di genere nella società moderna e borghese, guidata da principi liberali. Sebbene il sistema di diritto privato, che strutturava la società industriale garantendo la libertà e la proprietà, fosse radicato nella finzione dell'uguaglianza tra tutte le parti coinvolte, il diritto di famiglia creò un diritto di eccezione per le donne sposate, una "enclave segnata dalla disuguaglianza giuridica" che avrebbe dominato la loro vita fino alla metà del XX secolo²¹.

Inoltre, anche quando il principio dell'uguaglianza tra uomini e donne non sposate sembra trovare una parziale espressione – nell'*Allgemeines Landrecht*, ad esempio, si legge che «a meno che le leggi provinciali non prevedano un'eccezione, le donne non sposate sono equiparate agli uomini nella stipula dei contratti»²² –, esso viene subito at-

18 K. Hutchings, T. Pulkkinen, *Introduction: Reading Hegel*, in: Ead. (a cura di), *Hegel's Philosophy and Feminist Thought*, cit., pp. 1-15: 4.

19 Cfr. M.A.R. Habib, *Historical Contexts of Hegel's Views on Women*, in Id., *Hegel and the Foundations of Literary Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, pp. 290-302: 291-292.

20 Cfr. U. Gerhard, *Der Partikularismus der Frauenrechte im 19. Jahrhundert. Rechtslagen und Rechtskämpfe der Frauenbewegungen in der westlichen Welt*, in I. Fischer, A. Berlis, Ch. de Groot (a cura di), *Frauenbewegungen des 19. Jahrhunderts*, Kohlhammer, Stuttgart 2021, p. 29-106; U. Gerhard, *Droit civil et genre en Europe au XIX^e siècle*, in «Clio», 43, 2016, pp. 250-273.

21 Id., *Droit civil et genre en Europe au XIX^e siècle*, cit., pp. 254-255.

22 *Allgemeines Landrecht*, in der Buchhandl. des kön. preuss. geh. Comercien-Rathes Pauli, Berlin 1794, I. Theil, V Titel, § 23. Abbreviazione: *ALR*.

tenuato da disposizioni paternalistiche che obbligano le donne non sposate e le vedove a scegliere un rappresentante legale, in virtù del pregiudizio di inaffidabilità o di minorità intellettuale. L'*Allgemeines Landrecht*, infatti, per quanto riconosca implicitamente la pari dignità di uomini e donne non sposate, da un lato afferma che le figlie nubili, anche se maggiorenni, rimangono sottoposte alla potestà paterna, salvo espressa dichiarazione del padre²³, dall'altro, come abbiamo anticipato, include le donne adulte non sposate e le donne sposate che non necessitano di un tutore (*Vormund*) tra le persone (*Personen*) che possono intraprendere determinati affari o svolgere determinate attività solo facendo ricorso a un consulente (*Beistand*) autorizzato (al pari delle persone cieche o cronicamente malate, dei sordomuti che non necessitano di tutore e delle persone analfabete)²⁴. Tenuto conto di ciò, proviamo dunque a confrontare sommariamente i due codici in relazione al diritto di famiglia, per rilevare possibili differenze e/o eventuali (seppur limitate) misure a favore dell'emancipazione femminile.

Il *Code Civil*, contro ogni ragionevole supposizione, decreta la totale assenza di diritti per le donne sposate, cosa che si evince soprattutto dall'art. 213: «Il marito deve protezione alla moglie, la moglie obbedienza al marito»²⁵. Di conseguenza, la moglie è in tutto e per tutto soggetta alla potestà del marito: è obbligata ad abitare con lui e a seguirlo ovunque egli ritenga opportuno; deve ottenere l'autorizzazione del marito per ogni atto giuridico e per ogni altra questione, dalla gestione della casa all'esercizio di un'attività commerciale indipendente; non può avviare azioni legali o stipulare contratti (qualora il marito le rifiuti questa possibilità o qualora il marito sia assente/incapace di intendere e di volere, allora la donna deve chiedere l'autorizzazione del giudice)²⁶. La moglie, poi, può possedere beni, ma non acquistarli, alienarli o ipotecarli: in altre parole, non può disporre dei beni che le appartengono senza il consenso del marito²⁷.

Anche le condizioni relative al divorzio erano decisamente sbilanciate a favore dell'uomo: ad esempio, l'adulterio coniugale poteva essere motivo di divorzio, per la donna, solo se commesso nella casa coniugale²⁸; il marito, invece, poteva ottenere il divorzio per qualsiasi tipo di adulterio²⁹. La donna, poi, a differenza dell'uomo, poteva essere inviata in una casa di correzione per un tempo determinato (che non poteva essere inferiore ai tre mesi e non poteva superare i due anni)³⁰. Ugualmente manifesta, nel *Code*

23 Ivi, II. Theil, II. Titel, § 230.

24 Ivi, II. Theil, XVIII. Titel, § 51.

25 *Code Civil des Français*, Imprimerie de la République, Paris 1804, art. 213. Abbreviazione: CC.

26 Ivi, artt. 214-226.

27 Ivi, art. 217. Ciò vale certamente per il regime patrimoniale della comunione dei beni (cfr. Ivi, art. 1428) ma anche, in misura leggermente attenuata, per i regimi patrimoniali alternativi (cfr. Ivi, artt. 1530-1531), ivi compreso quello della separazione dei beni: solo in quest'ultimo caso, la moglie conserva l'amministrazione dei suoi beni mobili e immobili e il libero godimento dei suoi redditi (cfr. Ivi, art. 1536), salvo però vedersi negata la possibilità – nemmeno tramite apposita stipula o contratto – di alienare i propri beni immobili senza il consenso speciale del marito o, in caso di rifiuto di quest'ultimo, senza un'autorizzazione giudiziaria (cfr. Ivi, art. 1538).

28 Ivi, art. 230.

29 Ivi, art. 229.

30 Ivi, art. 298; art. 308. Tale disparità è confermata anche dal codice penale napoleonico: «La femme convaincue d'adultère subira la peine de l'emprisonnement de trois mois au moins et deux ans au plus

Civil, è la mancanza di diritti per le madri non sposate e per i loro figli. Tale ingiustizia risiede nel fatto che alle donne non sposate era vietato chiedere un risarcimento (o gli alimenti) al padre del figlio naturale, e dunque fargli causa in caso di diniego: «la ricerca della paternità è vietata»³¹ – a differenza della «ricerca della maternità», che invece viene ammessa³². Da questo punto di vista, il figlio illegittimo non ha diritto ad alcun ricorso legale contro il padre³³, a meno che quest'ultimo non abbia espressamente riconosciuto il figlio come concepito fuori dal matrimonio. Considerando tali disposizioni in relazione al diritto matrimoniale e di famiglia, non possiamo che riconoscere come il codice napoleonico fosse caratterizzato da norme particolarmente rigide nei confronti delle donne e rivolte al consolidamento del dominio maschile.

Passando ora all'*Allgemeines Landrecht*, possiamo osservare, anzitutto, come esso vieti non solo l'unione tra persone che hanno commesso adulterio³⁴, ma anche – a differenza dal *Code Civil* – quella tra individui che non appartengono allo stesso ceto: gli esponenti della nobiltà non possono contrarre matrimoni giuridicamente validi con persone della classe contadina o della piccola borghesia³⁵.

Il *Landes-Justiz-Collegium* della provincia può concedere ai nobili la dispensa per matrimoni tra individui di rango differente, se si dimostra che i parenti più prossimi dei potenziali coniugi, dello stesso nome e dello stesso ceto, vi acconsentono³⁶. Se questo non si verifica, o se non c'è consenso unanime da parte dei parenti più prossimi, la dispensa può essere concessa solo dal sovrano³⁷. Questo è un principio senza dubbio reazionario, che il codice del 1804, sulle orme della Rivoluzione francese, non esita a cancellare: nel *Code Civil*, infatti, l'unico requisito per la validità giuridica di un matrimonio è il consenso degli sposi³⁸. Al pari del *Code Civil*, invece, anche nel diritto prussiano l'uomo è «il capo della comunità coniugale»; egli stabilisce il domicilio, il nome

[...]. Le marie qui aura entretenu une concubine dans la maison conjugale, et qui aura été convaincu sur la plainte de la femme, sera puni d'une amende de cent francs à deux mille francs» (*Code pénal*, Imprimerie impériale, Paris 1810, art. 337 e art. 339).

31 Cfr. *CC*, art. 340.

32 Ivi, art. 341.

33 Ivi, art. 338.

34 Cfr. *ALR*, II. Theil, I. Titel, § 25.

35 Ivi, II. Theil, I. Titel, § 30.

36 Ivi, II. Theil, I. Titel, § 32.

37 Ivi, II. Theil, I. Titel, § 33.

38 Cfr. *CC*, art. 146. Tuttavia, è bene precisare che nel *Code Civil* il reciproco consenso al matrimonio non è un prerequisite sufficiente qualora il promesso sposo non abbia compiuto i venticinque anni di età e la promessa sposa i ventuno anni di età; in tal caso, essi non possono contrarre matrimonio senza il consenso dei genitori (in caso di disaccordo, è sufficiente il consenso del padre; qualora poi uno dei due genitori sia morto o non sia in grado di esprimere la propria volontà, è sufficiente il consenso dell'altro; se entrambi i genitori sono morti o non sono in grado di esprimere la loro volontà, possono essere sostituiti dai nonni). Inoltre, anche nel caso in cui i potenziali consorti abbiano raggiunto l'età minima per potersi sposare sulla base di una volontà comune, essi sono comunque tenuti, prima di contrarre matrimonio, a chiedere, «par un acte respectueux et formel, le conseil de leur père et de leur mère, ou celui de leurs aïeux et aïeules, lorsque leur père et leur mère sont décédés ou dans l'impossibilité de manifester leur volonté» (Ivi, art. 151). Tale procedura viene descritta dettagliatamente negli artt. 151-155 del codice napoleonico.

e lo status della coppia, ed è il principale amministratore del patrimonio (sia in caso di regime dotale che in caso di regime di comunione dei beni)³⁹: è la sua decisione ad avere valore negli affari che coinvolgono la famiglia e le sue relazioni con la collettività⁴⁰.

In un tale quadro, non sorprende che alla donna sposata venga vietato di intraprendere qualunque attività che sia in contrasto con la volontà del marito⁴¹. Tuttavia, se è indubbio che alla moglie sia consegnato uno spazio d'iniziativa assai limitato – o pressoché nullo – il codice prussiano concede alla donna un ristretto margine di tutela giuridica in relazione agli obblighi che la legano al marito: in tutti i casi in cui la moglie è obbligata, nei confronti del marito, a fare qualcosa che la legge non le imporrebbe di fare, l'obbligazione deve essere oggetto di un contratto concluso giudizialmente (*gerichtlich*)⁴².

Da questo punto di vista, i semplici contratti extragiudiziali tra marito e moglie possono concedere a quest'ultima nuove prerogative (*Befugnisse*), ma non possono assegnarle obblighi (*Verbindlichkeiten*)⁴³ privi di un riscontro giuridico obiettivo. Un esempio di contratto extragiudiziale di questo tipo è quello che consente alla donna di preservare una parte dei suoi beni⁴⁴. In relazione alla proprietà a lei riservata, a differenza di quanto disposto dal codice francese, la moglie ha diritto all'amministrazione, all'usufrutto e alla libera disposizione dei beni, a meno che non abbia espressamente rinunciato a una di queste prerogative. Di norma, quindi, le disposizioni fatte dalla moglie sui beni a lei riservati per contratto sono valide anche senza il consenso del marito⁴⁵. Per quanto riguarda tali beni riservati, il marito può limitare le disposizioni della moglie solo se questa dà prova di un'attitudine particolarmente antieconomica⁴⁶. La moglie, inoltre, entro certi limiti, può stipulare contratti e gestire un'attività commerciale⁴⁷, e, in determinate circostanze, come l'impedimento o l'assenza prolungata del marito, la donna ne fa le veci e va considerata sua procuratrice legittima⁴⁸; può poi reclamare la direzione dell'economia domestica se il marito è incapace di intendere e di volere o se dilapida il patrimonio, rivelandosi, dunque, un pessimo amministratore⁴⁹.

39 Cfr. *ALR*, II. Theil, I. Titel, § 205 e § 377. L'amministrazione del marito è però soggetta ad alcune restrizioni per quanto concerne la vendita, l'alienazione o l'ipoteca dei beni immobili.

40 Ivi, II. Theil, I. Titel, §§ 184 e s.

41 Ivi, II. Theil, I. Titel, § 195.

42 Ivi, II. Theil, I. Titel, § 198.

43 Ivi, II. Theil, I. Titel, § 199.

44 Ivi, II. Theil, I. Titel, §§ 206 e s.

45 Ivi, II. Theil, I. Titel, §§ 221-222.

46 Ivi, II. Theil, I. Titel, § 225.

47 Le donne in generale, non solo le mogli, hanno il diritto di esercitare un'attività commerciale (ivi, II. Theil, VIII. Titel, § 488 s.). Se la donna titolare di un'impresa si sposa, il matrimonio non modifica di per sé i suoi diritti e le sue responsabilità in relazione alla titolarità dell'impresa e alla sua gestione (ivi, II. Theil, VIII. Titel, § 494). Se invece la donna stipula una società con il marito o con una terza persona, ha i diritti e le responsabilità di una donna che esercita e amministra un'attività commerciale solo se, allo stesso tempo, è stato concordato e reso noto che sarà lei a presiedere l'attività (ivi, II. Theil, VIII. Titel, § 495). Infine, la moglie di un commerciante che si limita ad affiancare il marito nella sua attività non deve venire considerata una commerciante donna, anche qualora tra i due vigesse la comunione di beni (ivi, II. Theil, VIII. Titel, § 496).

48 Ivi, II. Theil, I. Titel, §§ 202-204.

49 Ivi, II. Theil, I. Titel, §§ 254 e s.

Anche la legge sul divorzio è particolarmente liberale nell'*Allgemeines Landrecht*, autorizzando il divorzio, oltre che per i motivi più comuni per l'epoca (l'adulterio, l'abbandono premeditato, la violazione dei doveri coniugali – per negligenza o per incapacità – l'insorgere di disturbi mentali, gli attentati alla vita, alla salute o alla libertà del coniuge, il compimento di reati gravi ecc.)⁵⁰, anche per uno «stile di vita disordinato» (come in caso di ubriachezza)⁵¹, per il rifiuto di fornire gli alimenti alla moglie⁵² e, soprattutto, per «avversione insormontabile [*Unüberwindliche Abneigung*]», ovvero per incompatibilità di carattere⁵³. Ma sono soprattutto gli ampi diritti concessi alle madri non sposate (e ai loro figli) nei confronti dei padri – ma anche nei confronti dei nonni – a fare dell'*Allgemeines Landrecht* un codice (parzialmente) meno oppressivo nei confronti delle donne rispetto al *Code Civil*: il codice prussiano sanciva, ad esempio, l'obbligo, per il padre, di procurare alla madre nubile (ma anche alla madre che avesse concepito un figlio da vedova o da divorziata, purché non adultera) le risorse economiche inerenti al parto e al mantenimento del figlio⁵⁴; addirittura, accertata la gravidanza, l'obiezione secondo cui la donna incinta avrebbe permesso anche ad altri uomini di avere rapporti con lei non esonerava l'imputato da questo tipo di indennizzo⁵⁵.

La donna incinta, nubile, poteva persino richiedere un risarcimento pari a quello di una donna divorziata dichiarata parte innocente, qualora l'uomo non avesse adempiuto alla sua promessa di matrimonio⁵⁶. Su un altro piano, una donna non sposata, che veniva sfigurata e che vedeva così ridotte le probabilità di sposarsi, poteva chiedere un indennizzo al responsabile, in modo da potersi mantenere con tale reddito⁵⁷. Infine, qualora il marito fosse stato ucciso da un terzo, la vedova aveva il diritto di essere mantenuta dal responsabile finché non si fosse risposata o non si fosse trovata in circostanze economicamente favorevoli⁵⁸.

Dopo questa panoramica, e tenendo conto del confronto con il *Code Civil*, non stupisce che l'*Allgemeines Landrecht* «[sia] stato inizialmente boicottato e ampiamente criticato dagli studiosi di diritto. D'altra parte, è sorprendentemente favorevole alle donne e ai loro diritti. Per questo motivo, i commentatori si affrettarono a manifestare il timore che questo codice avrebbe presto trasformato «la Prussia in un vero e proprio paradiso per le donne»⁵⁹.

50 Ivi, II. Theil, I. Titel, §§ 668 e s.

51 Ivi, II. Theil, I. Titel, §§ 708-710.

52 Ivi, II. Theil, I. Titel, §§ 711-714.

53 Ivi, II. Theil, I. Titel, §§ 716-718.

54 Ivi, II. Theil, I. Titel, §§ 1027-1029; §§ 1044-1046.

55 Ivi, II. Theil, I. Titel, § 1036.

56 Ivi, II. Theil, I. Titel, §§ 1047-1049.

57 Ivi, I. Theil, VI. Titel, §§ 123-124.

58 Ivi, I. Theil, VI. Titel, §§ 98 s.

59 U. Gerhard, *Droit civil et genre en Europe au XIXe siècle*, cit., p. 260.

II.

Hegel conosce con ogni probabilità l'*Allgemeines Landrecht*⁶⁰ e la legislazione francese in materia di diritto di famiglia⁶¹; ciò che contraddistingue anzitutto la trattazione hegeliana di questa specifica sezione del diritto privato è il modo in cui viene pensato il rapporto tra la dimensione *etica* della famiglia e la dimensione del diritto in senso stretto:

Il diritto [*Das Recht*] che spetta al *singolo* [Einzelnen] sul fondamento dell'unità familiare, e che costituisce inizialmente questa vita in questa stessa unità, assume la *forma giuridica* [Form Rechtens] – cioè, la forma del momento astratto nella *singolarità determinata* [bestimmten Einzelheit] – solo nella misura in cui la famiglia trapassa nella dissoluzione [*Auflösung*]⁶².

Da queste parole di Hegel, che compaiono nel § 159 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, emerge tutta la tensione che contraddistingue la relazione tra la prima figura dell'eticità, la famiglia, e il piano del diritto⁶³: nell'ambito dei rapporti familiari, il diritto trova il proprio spazio solo *prima* della costituzione del nucleo familiare e *in concomitanza*

60 Karl Rosenkranz, ad esempio, nella sua biografia su Hegel, afferma che «la riforma del diritto territoriale prussiano lo interessava moltissimo» (K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, tr. it. a cura di R. Bodei, Bompiani, Milano 2012, p. 251).

61 Cfr. *Wannenmann*, p. 123, § 79 Anm.: «Così vi era in Francia un tribunale della famiglia, un'autorità etica istituita come tribunale per i matrimoni»; cfr. anche G.W.F Hegel, *Wintersemester 1824/25. Nachschrift Karl Gustav Julius von Griesheim*, in *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts III. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1824/25 und 1831*, a cura di K. Grotzsch, in G.W.F Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 26,3, Meiner, Hamburg 2015, pp. 1047-1486, 1300 (Abbreviazione: *PhR 1824/25*): «In der napoleonischen Gesetzgebung ist die Scheidung der Ehe in ein Familiengericht gelegt, Anverwandte haben den Grund zu untersuchen und die Pflichten der Partheien vor Augen zu bringen und es sind sehr bedeutende Fristen festgesetzt in welchen die Sühneveruche angestellt werden müssen». Tuttavia, è bene precisare che il rimando di Hegel al codice napoleonico in relazione al tribunale di famiglia è errato; si tratta di una procedura che fa parte della legislazione rivoluzionaria del 1792 (cfr. *Collection générale des décrets rendus par l'Assemblée nationale législative, Avec la mention des dates de l'aposition du Sceau. Du 1er septembre 1792 au 20 du même mois. Seconde partie. Du volume d'Août et de Septembre*, Baoudouin, Paris 1792, pp. 1083-1084) ma che non è stata ratificata dal *Code Civil*: qui, infatti, il divorzio è di nuovo materia di decisione giudiziaria. Cfr. *CC*, artt. 229-311.

62 *PhR*, p. 307, § 159.

63 Questa tensione caratterizza il pensiero di Hegel fin dagli anni giovanili, sebbene in un quadro teorico dove l'amore assumeva ancora un valore marcatamente metafisico. Nel *Testo 49* delle *Frühe Schriften*, infatti, nonostante l'ambizione di presentare l'amore come strumento di superamento dell'opposizione, Hegel finisce con il riconoscere che anche in questo modello permane un campo irrisolto di oggettività, che impedisce una reale unificazione: «gli amanti sono ancora legati con molti elementi morti [*mit vielem todtien*]; a ciascuno appartengono molte cose, cioè ciascuno è in relazione con opposti che anche per colui che vi si rapporta sono ancora opposti, ancora oggetti; così gli amanti sono ancora capaci di una molteplice opposizione nel loro molteplice acquisto e possesso di proprietà e diritti» (G.W.F Hegel, *Scritti giovanili*, tr. it. a cura di E. Mirri, Ortheses, Napoli-Salerno 2015, p. 474). Per un'analisi di questo aspetto, nel quadro di una reinterpretazione del modello hegeliano di riconoscimento in applicazione al rapporto uomo-donna, che possa andare oltre una relazione meramente asimmetrica, cfr. S. Achella, *Recognizing Females. Hegel's Antigone-Device*, in «Itinerari», special issue "Recognition of life", 60, 2021, pp. 255-270: 259-260.

con la sua dissoluzione. La famiglia, infatti, per Hegel, costituisce un'unità sostanziale, i cui componenti non si relazionano in maniera esteriore – come avviene tra persone giuridiche – ma instaurano una relazione organica⁶⁴, che fa di essi dei 'membri' (*Glieder*) di una totalità etica. Non stupisce dunque che il matrimonio, per Hegel, non sia un rapporto contrattuale⁶⁵, ma si fondi sull'amore e sull'accordo di due persone a «costituire un'unica persona, a rinunciare in quella unità alla loro personalità naturale e singolare»⁶⁶. Di qui la definizione della famiglia come di una «sostanza [*Substanz*]», i cui membri «sono accidenti [*Akzidenzen*]»⁶⁷.

Diverse sono le implicazioni che scaturiscono da una tale concezione della famiglia:

1) trattandosi di un'unione etica, il matrimonio non può essere preteso o imposto, ma ha la sua origine oggettiva, sostanziale, nel libero consenso delle persone⁶⁸ (libero con-

64 Cfr. G.W.F. Hegel, *Wintersemester 1822/23. Nachschrift Heinrich Gustav Hotho*, in *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts II. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1821/22 und 1822/23*, a cura di K. Grotzsch, in Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 26,2, Meiner, Hamburg 2015, pp. 767-1043, 927, § 158 (Abbreviazione: *PhR 1822/23*): «Ich selbst ist hier mehr als die bloße Persönlichkeit, und hat hier die substantielle Bedeutung meiner als Einzelnen, das zugleich ein Allgemeines ist, so daß ich nur in dieser Einheit bin, nicht bloß Person, sondern Mitglied eines organischen Ganzen. Wenn das Herz, die Eingeweide, die ein Glied sind, fehlen, so fällt die ganze organische Einheit zusammen; die Organe also des Einzelnen sind dem Ganzen ebenso wesentlich, wie sie ihr Bestehen nur in der Einheit haben».

65 Cfr. *PhR*, p. 311, § 163 Anm.: «Il matrimonio, relativamente alla sua base sostanziale, non è un rapporto contrattuale. Il matrimonio, infatti, consiste nell'oltrepassamento, e quindi nella rimozione, del punto di vista del contratto secondo cui la personalità, nella propria singolarità, è autonoma». Per quanto l'atto del matrimonio consista nel superamento del punto di vista della personalità astratta – e, in tal senso, non possa valere come contratto giuridico – esso ha la sua origine nel consenso tra due individui che sono *persone*: «In der Einwilligung sind sie als Personen, aber sie geben darin ihre Einwilligung nicht mehr als Personen gegen einander zu sein, es ist der letzte Willensakt als abgesonderte, selbstständige Personen, sie wollen nun so keinen mehr ausüben, wollen nur ein Wille sein, so daß jeder einzelne Wille als Manifestation des gemeinsamen Willens angesehen wird» (*PhR 1824/25*, p. 1280). Hegel giustifica dunque l'antigiuridicità dei matrimoni tra consanguinei sulla base del fatto che essi non avvengono tra persone indipendenti, ma tra membri di una medesima famiglia. Si veda, a tal proposito, G.W.F. Hegel, *Wintersemester 1821/22. Nachschrift Anonymus (Kiel) Fragment*, in *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts II. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1821/22 und 1822/23*, cit., pp. 593-765, 707, § 168 (Abbreviazione: *PhR 1821/22*): «Es müssen selbstständige Personen sein, die in die Ehe treten. Die Blutsverwandschaft hat schon ein nahes Verhältniß der Einigung gegründet, das auf der Natur ruht. Aus der Natur soll aber die Ehe nicht allein hervorgehen, der Ausgangspunct soll sein die eigentliche Persönlichkeit der Individuen und diese ist nur vorhanden zwischen Personen, die nicht zu einer Familie gehören. Ehe ist Stiftung einer Familie; die aber zu einer Familie gehören, die sind schon eine».

66 *PhR*, p. 309, § 162. Come riconosce Rózsa, «l'elemento etico nella modernità risiede nella decisione consapevole e nella reciproca autolimitazione delle persone» (E. Rózsa, *Da Antigone alla donna perbene. L'immagine hegeliana della donna nella dialettica tra la Fenomenologia dello spirito e la Filosofia del diritto del 1820*, cit., p. 91).

67 *PhR*, p. 311, § 163 Anm. Cfr. anche *Wannenmann*, p. 114, § 73 Anm.: «Qui c'è la libertà sostanziale. Una volontà universale è il fondamento. Invece quella volontà su cui si fonda la proprietà non sta come specie accanto alla libertà sostanziale; la personalità che sta alla base della proprietà è anzi qui dissolta. Un'identità della volontà è qui il fondamento della famiglia».

68 Cfr. *PhR 1822/23*, p. 929, § 162: «Hier bei der Ehe ist es nicht die Willkühr der Personen» – perché si rinuncia a ciò che costituisce la condizione stessa del contratto, ovvero la propria individualità personale – «obgleich es ihre Willkühr ist Ehe mit Dem oder Jenem einzugehen».

senso che, nella società moderna, corrisponde alla disposizione d'animo soggettiva, ovvero all'inclinazione sentimentale). Ciò non toglie, però, che il matrimonio sia un *dovere* etico dell'individuo, che solo in questo modo eleva l'unità naturale tra i sessi a rapporto spirituale, ad amore autocosciente, ponendo la relazione sostanziale al di sopra dell'accidentalità delle passioni. Da ciò consegue che se il matrimonio è un'istituzione morale, in cui il lato della «formalità civile [*Bürgerliche Förmlichkeit*]]»⁶⁹ trova la sua necessità solo nell'esigenza di ufficializzazione pubblica, ovvero nel riconoscimento dell'unione da parte della comunità (a tal riguardo, Hegel predilige la funzione religiosa, più adatta ad esaltare il valore etico del matrimonio), d'altra parte «la conclusione del matrimonio è la solennità con cui l'essenza di questo legame viene pronunciata e constatata come entità etica innalzata sopra l'accidentalità del sentimento e dell'inclinazione particolare»⁷⁰: la cerimonia non può essere ridotta a una mera formalità esteriore, potenzialmente superflua, ma costituisce l'ufficializzazione del matrimonio, che solo così diviene effettivo.

2) Poiché il carattere sostanziale del matrimonio risiede nell'amore⁷¹, il diritto che vige al suo interno è «un diritto della fiducia, dell'amore, quindi non un diritto strettamente formale [*formelles Recht*], ma un diritto etico [*ein sittliches Recht*]]»⁷². In tal senso, poiché nell'unione matrimoniale gli individui cessano di essere persone astratte e diventano un'unica persona, non si parla più di diritti particolari, ma di diritto familiare. All'interno della famiglia, la proprietà si dà solo come proprietà comune: da un lato, nei suoi rapporti interni, «i benefici [tra i membri della famiglia] non sono diritti rigidi, ma atteggiamenti di amore e di fiducia»⁷³; dall'altro, nel momento in cui la famiglia si rapporta con l'esterno, «subentra il rapporto giuridico come tale, ma in quanto subordinato alla sostanzialità universale»⁷⁴: la cura per la proprietà, dunque, non nasce da interessi egoistici, ma è rivolta al bene comune, al bene di un tutto morale.

Abbiamo ripercorso rapidamente i momenti in cui, attraverso il matrimonio, le persone rinunciano alla propria individualità astratta per accedere a una forma eticamente superiore di personalità, la famiglia come persona etica, in cui gli interessi particolaristici vengono elevati a interessi comuni e l'elemento sentimentale/passionale perde il suo carattere contingente e transeunte, venendo abbassato a «momento *condizionato* dal carattere autentico ed etico del rapporto e dal riconoscimento dell'eticità del legame»⁷⁵: è questo, per Hegel, a fare del matrimonio un vincolo «*in sé* indissolubile»⁷⁶. Tuttavia, il piano del diritto 'rigoroso' non è stato affatto superato, ma ricompare precisamente nel

69 Cfr. G.W.F. Hegel, *Wintersemester 1818/19. Nachschrift Carl Gustav Homeyer mit Varianten aus der Nachschrift Peter Wannemann*, in *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts I. Kollegien der Jahre 1817/18, 1818/19, 1819/20*, a cura di D. Felgenhauer, in G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 26,1, Meiner, Hamburg 2014, pp. 227-330: 291, § 81. Abbreviazione: *PhR 1818/19*.

70 *PhR*, p. 313, § 164 Anm.

71 Su tale aspetto si veda, tra gli altri, P.A. Kottman, *L'amore come libertà umana*, tr. it. a cura di A. Di Riccio, Quodlibet, Macerata 2023, pp. 272 e s.

72 *PhR 1821/22*, p. 701, § 159.

73 *PhR 1822/23*, p. 928, § 159.

74 *Wannemann*, p. 115, § 74 Anm.

75 *PhR*, p. 315, § 164 Anm.

76 *Ivi*, p. 311, § 163.

momento in cui la famiglia si predispone alla propria dissoluzione. Tale dissoluzione può coincidere innanzitutto con il divorzio – ed è qui che emergono inequivocabilmente le rivendicazioni della modernità, racchiuse nella scoperta infinita del «diritto della particolarità del soggetto a trovare il proprio appagamento»⁷⁷. Infatti, così come non può avere luogo la coercizione al matrimonio, allo stesso modo non può esistere un vincolo giuridico positivo che costringa le persone a rimanere insieme⁷⁸: «l'intimità della predisposizione d'animo e del sentimento soggettivo» è ciò in cui risiede, in ultima analisi, «l'accidentalità dell'esistenza [del matrimonio]»⁷⁹; se vi è un'importante compromissione del legame sul piano sentimentale, l'individuo ha il diritto di procedere allo scioglimento del matrimonio⁸⁰.

Per ovviare a un'eccessiva contingenza, come può essere il caso di un dissapore momentaneo, Hegel ritiene necessaria l'istituzione di una terza autorità etica (un tribunale civile o religioso): «essa deve distinguere tale opinione e accidentalità dall'estraneazione totale [*totalen Entfremdung*] fra i coniugi, e solo quando constata quest'ultima può sciogliere il matrimonio»⁸¹. Un'altra forma di dissoluzione della famiglia, in cui riappare preponderante il piano del diritto in senso stretto, è il raggiungimento della maggiore età dei figli, che vengono così riconosciuti come persone di diritto, capaci di disporre di una proprietà personale e di creare nuove famiglie, rispetto alle quali «la prima famiglia retrocede come fondamento e punto di partenza soltanto iniziale»⁸². L'ultima forma di

77 Ivi, p. 243, § 124 Anm.

78 A nostro avviso, il passaggio che restituisce nella maniera più emblematica la tensione tra piano etico-familiare e piano giuridico-formale, che caratterizza la prima sfera dell'eticità, è contenuto nella *Nachschrift Griesheim*: «Das Recht der Familie ist das Recht daß das Substantielle derselben, die Substantialität der Familie Dasein habe, dieß Substantielle ist die Einigkeit, das Recht aber als solches bezieht sich auf das Äussere und das Recht der Familie ist daher ein Recht gegen die Äusserlichkeit, gegen die Absonderung, gegen das Heraustreten aus dieser Einheit. Das Individuum hat hier nicht ein Recht als selbstständige Person, sondern das Recht was es hat, ist das Recht der Familie als solches, das Prinzip der Einigkeit, welches es geltend zu machen hat gegen die Trennung welche eingetreten ist oder einzutreten droht. Dieß ist die eine Seite in der das Recht vorkommen kann. Wenn z. B. Mann und Frau sich verlassen wollen, so hat jedes ein Recht, aber nicht als Person, sondern sie haben nur das Recht der Familie als solche gegen ein Mitglied das sich absondern will und diese Einigkeit verlassen, aus ihr treten will, ihr nicht gemäß ist. Das Recht kann nicht den Sinn haben als ob die Liebe rechtlicherwise gefordert und geltend gemacht werden könnte. Das Recht wie wir es hier betrachten, ist das Recht der Einigkeit, daß sie erhalten werde und es scheint konsequent zu folgen, daß wenn ein Mitglied seine Liebe aufgibt, diese Liebe und ihre Leistung rechtlicherwise gefordert werden könnte. Aber das Recht an die Liebe kann nicht geltend gemacht werden, nur das Recht an Dienstleistungen die äusserlich sind, die nicht wesentlich aus der Liebe kommen, nur an diesen kann die Einigkeit ihr Dasein behaupten. Die Liebe ist eine Empfindung, ein Natürliches, hat die Form des natürlichen Moments im Inneren des Subjekts, die Empfindung als subjektiv ist ein Eigenes, Inneres gegen das die Einigkeit sich nicht geltend machen kann. Das Recht hat so einerseits diese Einigkeit zum Inhalt, zum Prinzip, aber zu diesem Dasein gehört andererseits die Liebe, das Subjektive, das Eigene des Subjekts, die Liebe die anerkannt ist, gegen diese kann das Recht nicht geltend gemacht werden, die Liebe kann nicht rechtlicherwise gefordert werden» (*PhR 1824/25*, pp. 1275-1276).

79 *PhR*, p. 325, § 176.

80 Cfr. *PhR 1822/23*, p. 928, § 159: «Leidet die Gesinnung Noth, muß der Weg Rechtens eintreten».

81 *PhR*, p. 327, § 176.

82 Ivi, p. 327, § 177.

dissoluzione della famiglia, questa volta naturale, è la morte dei coniugi, a cui consegue la successione ereditaria: riaffiora così, ancora una volta, il piano del diritto formale⁸³. È quando assistiamo a una di queste forme di *Vergänglichkeit* che emerge in maniera esplicita la tensione tra il piano del diritto e quello etico-familiare: in ciascuno di questi momenti, infatti, «il rapporto tra i membri della famiglia si esplica come rapporto tra persone: è quindi solo così che, in questo vincolo, penetra ciò che al vincolo stesso è in sé estraneo: penetrano, cioè, le determinazioni *giuridiche* [rechtliche *Bestimmungen*]]⁸⁴.

All'interno di questo quadro di evidente tensione tra piano etico e piano giuridico, cosa ne è dei diritti delle donne? Anche per Hegel, come per la tradizione giuridica dell'epoca, la donna e l'uomo avrebbero pari dignità giuridica⁸⁵, salvo poi fare del diritto di famiglia l'ambito in cui le prerogative femminili vengono profondamente ridimensionate; il marito, infatti, è il capo famiglia e l'unico deputato all'amministrazione dei beni: da questo punto di vista, se l'uomo è destinato a una vita pubblica, la donna viene relegata da Hegel all'ambito domestico. D'altra parte, Hegel insiste costantemente sulla necessità della libera adesione degli individui al vincolo matrimoniale, senza introdurre limitazioni relative allo status (come è il caso dell'*Allgemeines Landrecht*) o forme di autorizzazione parentale (come è il caso di entrambi i codici – tedesco e francese –, con le relative disposizioni); il consenso dei promessi sposi, poi, viene fatto risalire sostanzialmente al rispetto verso l'inclinazione soggettiva⁸⁶, un elemento del tutto trascurato dai codici di diritto dell'epoca, che riducevano il matrimonio a un semplice contratto, ove il piano sentimentale non era certo contemplato.

Anche il divorzio, come abbiamo visto, è autorizzato da Hegel, poiché in caso di grave incompatibilità di carattere, il diritto non può essere fatto valere contro la disposizione soggettiva; a tal proposito, bisogna notare che Hegel non menziona quasi mai le cause più comuni di divorzio per l'epoca – in particolare l'adulterio⁸⁷ –, ma riduce tutte le possibili ragioni a quest'unico principio⁸⁸. Per ciò che concerne gli accordi extragiuri-

83 Per Hegel, il diritto di successione è una delle questioni più delicate a livello familiare, perché riguarda una relazione in cui l'amore dovrebbe essere il principale fattore determinante, ma in cui di fatto, spesso, prevalgono l'egoismo e l'arbitrio. Cfr. *PhR* 1824/25, p. 939.

84 Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), tr. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2017, p. 825, § 522.

85 Cfr. *PhR* 1818/19, p. 292, § 83: «Die frau muß ebensowohl zu ihrem rechte kommen als der mann».

86 L'inclinazione soggettiva, per Hegel, costituisce ormai il fondamento privilegiato delle unioni matrimoniali: non è detto che sia la strada eticamente più efficace (Hegel pensa ai matrimoni organizzati dai genitori, dove i figli si sentivano semplicemente destinati al ruolo di marito o moglie), ma è divenuto un principio irrinunciabile per la coscienza moderna; in tal senso, il 'caso', inevitabilmente implicato nella fase dell'innamoramento, diviene un momento costitutivo del processo di composizione della famiglia. Come riconosce Erzsébet Rózsa, «al paragrafo 176, insieme agli appunti di prima mano, emerge che l'accidentalità non va intesa come un 'caso' nel significato comune e negativo, bensì come 'una caratteristica strutturale' persino del matrimonio moderno o della relazione tra partner» (E. Rózsa, *Da Antigone alla donna perbene. L'immagine hegeliana della donna nella dialettica tra la Fenomenologia dello spirito e la Filosofia del diritto del 1820*, cit., p. 89).

87 L'adulterio come possibile causa di divorzio viene menzionato solo nella *Nachschrift Hotho*; cfr. *PhR* 1822/23, p. 942, §§ 176-177.

88 Il *Code Civil* è per lo più refrattario a concedere il divorzio («par consentement mutuel»); il codice napoleonico, in effetti, prevede una serie di requisiti che devono essere soddisfatti per poter divorziare in

diziali, e in particolare gli accordi relativi alla quota di proprietà riservata alla donna, Hegel vede in questa pratica una forma di riluttanza del diritto formale a soccombere alla relazione etica, per la quale sarebbe più appropriata la sola comunione dei beni. Nonostante ciò, egli riconosce la giuridicità di tali patti, volti a tutelare la donna, purché acquisiscano valore legale solo in caso di scioglimento della famiglia (in caso di divorzio o per la morte prematura del marito)⁸⁹: sembra dunque che le mogli non possano disporre della proprietà a loro riservata.

D'altra parte, Hegel, seguendo qui il codice prussiano, non nega che il marito – responsabile della gestione del patrimonio – possa rivelarsi un pessimo amministratore: «è solo per via dell'eventualità [*möglichen Zufälligkeit*] che la proprietà non sia amministrata come dovrebbe, che può intervenire la disposizione legale formale [*die förmliche rechtliche Bestimmung*]»⁹⁰; come il diritto formale debba intervenire – se per assegnare la gestione del patrimonio alla moglie o per nominare un curatore esterno – non è specificato da Hegel.

III.

Hegel è sicuramente influenzato dalle disposizioni relative al diritto di famiglia che si trovano nella codificazione prussiana e in quella francese qui analizzate; nel suo caso, però – a differenza di quanto è stato sostenuto da alcuni commentatori -, non si tratta semplicemente di prediligere, all'occorrenza, una visione più 'liberale' dei rapporti di genere rispetto a quello che poteva offrire il panorama giuridico tedesco di matrice anti-rivoluzionaria e anti-progressista: è vero che, come sottolinea Seyla Benhabib, Hegel ha sicuramente attinto alle istanze riformiste e illuministe incarnate dal *Code Civil*, eliminando dai requisiti indispensabili per contrarre matrimonio quello dell'uguaglianza di status (presente, invece, nel codice prussiano)⁹¹; eppure, al di là di questo fondamentale guadagno, il codice francese, in materia di diritti delle donne, non è certo un esempio di legislazione liberale. L'*Allgemeines Landrecht*, dal canto suo, pur collocando a sua volta le donne sotto la potestà paterna e maritale, consente loro – almeno formalmente – di avere più spazi di iniziativa e di tutela personale. Quello che tuttavia ci preme sottolineare è che, al di là delle possibili influenze dei due più importanti codici dell'epoca, il riconoscimento, da parte di Hegel, di alcuni diritti fondamentali delle donne (non così scontati per l'epoca) risale piuttosto a quel principio della libertà soggettiva che nei *Li-*

virtù del solo accordo delle parti: la 'maturità matrimoniale' degli sposi (venticinque anni per l'uomo e ventuno anni per la donna), che siano trascorsi almeno due anni dalle nozze, che non siano stati superati i venticinque anni di matrimonio e che la donna non abbia superato i quarantacinque anni di età. Inoltre, a differenza del divorzio per giusta causa, in nessun caso il divorzio per reciproco consenso può avvenire senza l'assenso dei genitori o dei parenti più prossimi (cfr. *CC*, artt. 275-279).

89 Cfr. *PhR*, p. 321, § 172 Anm.; *PhR 1821/22*, p. 701-702, § 159; p. 708, § 172; *PhR 1822/23*, p. 938, § 171; *PhR 1824/25*, p. 939, p. 1276, p. 1295.

90 *PhR 1822/23*, p. 938, § 171.

91 Cfr. S. Benhabib, *On Hegel, Women, and Irony*, cit., p. 33.

neamenti viene definito come «la chiave di volta e il punto centrale nella differenza tra l'*antichità* e l'*epoca moderna*»⁹²: si tratta, hegelianamente, del diritto del soggetto a trovare il proprio appagamento, guadagno imprescindibile della modernità, che rivendica la sua centralità negli ambiti più svariati della vita dello stato.

Per ciò che concerne il diritto di famiglia, come abbiamo visto, Hegel affranca la donna dalla tutela parentale, riconosce la liceità del divorzio quale garanzia della disposizione soggettiva e ammette la possibilità di sottoscrivere patti prematrimoniali a salvaguardia della proprietà personale, che sembrano però acquisire valore solo in caso di scioglimento del matrimonio. Del resto, per Hegel, il diritto della soggettività è anche all'origine della tensione tra il piano etico e quello giuridico in seno alla famiglia, tensione che emerge in maniera inequivocabile nel momento in cui, parallelamente alla necessità di tutelare i diritti soggettivi summenzionati, se ne circoscrive la legittimità alle fasi che precedono l'unione matrimoniale e a quelle che ne sanciscono la fine: tali diritti, infatti, per Hegel, nel quadro di una figura etica immediata quale è la famiglia, rischiano di comprometterne il principio vivificatore, ovvero l'amore.

D'altra parte, se il diritto della soggettività, nell'ambito dell'unione coniugale, trova adeguato riconoscimento nella possibilità di vedere rispettata l'inclinazione particolare, che il matrimonio eleva a sentimento etico oggettivo, tale interesse rimane pur sempre legato alla sfera del sentire⁹³. Come è risaputo, la famiglia, per Hegel, è solo la prima sfera dell'eticità: è nell'ambito socio-politico, infatti, che gli individui hanno la possibilità di perseguire scopi oggettivi ulteriori atti a promuovere la loro piena realizzazione. Tali scopi risultano però preclusi alle donne, da Hegel relegate alla sfera familiare⁹⁴.

92 *PhR*, p. 243, § 124 Anm.

93 Cfr. *PhR* 1822/23, p. 926, § 157: «Die Familie ist die Substantialität in der Form der Empfindung». Cfr. anche *PhR* 1824/25, p. 1274: «Ich empfinde, bin zugleich wissend, wollend, denkend, reflektierend, die Liebe ist nun diese Auflösung in der Form der Empfindung d. h. daß die Sittlichkeit auf natürliche Weise ist, und indem meine Subjektivität darin als natürlich ist, so bin ich nach der Besonderheit meiner Individualität darin, ich als dieß Subjekt. Ich bin in der Liebe nicht gemeint als Selbstbewußtsein, als rechtliche Person, sondern als natürliches Ich d. h. nach meiner ganzen Besonderheit. Die Liebe hat daher diese Zufälligkeit, daß darin meine ganze Subjektivität als besondere enthalten ist. [...] In der Vernunft und ebenso im Staate, im vernünftigen Zustande, da wird die besondere Subjektivität nicht befriedigt, die Eigenthümlichkeit des Individuums wird nicht so anerkannt, wie in der Empfindung, sondern nur seine Verdienste d. h. seine Bildung, seine Geschicklichkeit, Fertigkeit nach einer allgemeinen Weise».

94 Cfr. *PhR*, p. 317, § 166: «L'uomo ha la propria vita sostanziale e reale nello Stato, nella Scienza, e simili, e inoltre nella lotta e nel travaglio con il mondo esterno e con se stesso: egli, perciò, ottiene l'autonoma unicità con se stesso solo combattendo a partire dal proprio sdoppiamento. La quieta intuizione di questa unicità e l'eticità soggettiva vivente nel sentimento, invece, l'uomo ce l'ha nella famiglia, nella quale la *donna* ha la propria destinazione sostanziale e, in questa *pietas*, ha la propria predisposizione etica». Cfr. anche *PhR* 1818/19, p. 292, § 82: «Die Frau ist für das einzelne Wollen. Die Frau bleibt in dem konkreten Innern, tritt nicht in den Gegensatz, aus welchem das Allgemeine hervorgeht[.] – Das ist das Schöne im weiblichen Charakter, Blumenartigkeit, Stille. Die Frau bleibt in der Familie, und tritt bey Herausgehen in eine neue Familie über, nicht in den Zwiespalt der Welt, sondern in eine Welt des Stillebens Form der Empfindung, Reflexionslose, Kindliche»; G.W.F. Hegel, *Wintersemester 1819/20. Nachschrift Johann Rudolf Ringier mit Varianten aus der Nachschrift Anonymus (Bloomington) und Nachschrift Anonymus (Bloomington) mit Varianten aus der Nachschrift Johann Rudolf Ringier*, in *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts I. Kollegien der Jahre 1817/18*,

Per aggirare il guadagno teorico del punto di vista soggettivo all'interno dei *Lineamenti*, Hegel giustifica l'esclusione della donna dalla maggior parte delle attività che comportano un intervento del soggetto nella sfera pubblica – a partire dalla gestione del patrimonio domestico – sulla base della naturalizzazione dei ruoli. Ancora nelle *Lezioni sulla filosofia dello spirito* del 1827/1828, Hegel afferma che

nell'amore dello spirituale [...] si ha la propria coscienza non in sé, ma nell'altro, si è co-scienti di sé nella certezza che l'altro ha la sua coscienza nell'unità. [...] L'un individuo rimane in questa totalità, nell'altro essa si scinde, e l'unità è solo creata. Questa scissione è nell'uomo. L'uomo è l'attivo in generale. [...] Le donne guardano più al personale, al particolare, perciò nello Stato volentieri fanno intrighi [...]. Nemmeno le scienze, i prodotti dell'universale sono dunque affari di donne, matematica ecc., e in particolare filosofia, sono necessariamente prodotte da uomini. Ci sono state donne di grande erudizione, che però ha riguardato solo oggetti positivi, oggetti dell'intelletto. Allo stesso modo per produrre grandi opere d'arte, deve essere colta l'idea e prodotta attraverso il lavoro. Le grandi opere d'arte sono opere degli uomini. Allo scopo dell'universale, al volere dell'universale appartiene questa scissione, questo approfondimento in sé e l'attività del lavoro. È un'unione prodotta dell'universale e del singolare. La donna rimane in questa mancata articolazione dell'animo. La cultura delle donne non entra mai in questo estremo del dolore, che spinge alla produzione. L'oggettività della donna viene perciò raggiunta nella famiglia. Questa è l'altro rispetto allo Stato. [...] Nello Stato domina la legge, il diritto, i doveri oggettivi. Nella famiglia questi vengono fuori dall'amore. La donna anche nella sua oggettività rimane nella forma della soggettività. [...] Nell'uomo la separazione, nella donna la radicata unità nello spirito. La donna domina nella famiglia, e la sua più alta destinazione è essere madre di famiglia, invece l'uomo ha anche altre destinazioni oggettive. In tal modo questa differenza naturale è altresì un che di spirituale⁹⁵.

Del resto, non solo il suo sistema, ma alcune delle stesse figure femminili, principali o secondarie, che attraversano la vita di Hegel, rivelano la sostanziale arbitrarietà di tali posizioni. Ricordiamo, tra le tante, Angelika Kaufmann, citata nella *Nachschrift Griesheim* come esempio di artista donna 'abile', ma che per Hegel non arriva certo a mettere in discussione l'idea per cui le grandi rappresentazioni artistiche e «le rappresentazioni ideali non sono, nel complesso, talenti femminili»⁹⁶.

Eppure, Angelika Kaufmann, che ricevette un'educazione inconsueta per l'epoca, è una figura pionieristica per le donne artiste professioniste. Il suo sorprendente percorso professionale è stato quello di una donna che ha saputo unire il suo carattere di europea

1818/19, 1819/20, cit., pp. 331-590, 443 (Abbreviazione: *PhR 1819/20*): «Der Weibliche Character ist das ruhige Entfalten, ohne Kampf wie die Blume». Come nota giustamente Laura Werner, ciò che contraddistingue concettualmente la categoria delle donne nel pensiero hegeliano è la loro totale estraneità alla differenza, il loro sussistere come mera unità indifferenziata, il loro essere differenti alla differenza stessa, che invece è prerogativa dell'uomo; cfr. L. Werner, *The Gender of Spirit*, cit., pp. 204-206.

95 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia dello spirito (1827-1828)*, tr. it. a cura di R. Bonito Oliva, Guerini e Associati, Milano 2000, pp. 143-145.

96 Cfr. *PhR 1824/25*, pp. 1287-1288.

cosmopolita e colta con il suo genio artistico, per farli valere in un mondo fondamentalmente misogino: si tutelò legalmente sottoscrivendo con il marito, il pittore veneziano Antonio Zucchi, un contratto che sancisse la separazione dei beni tra i coniugi e che le garantisse la libertà di disporre dei suoi guadagni; artisticamente, si specializzò addirittura nella pittura storica, un ambito, all'epoca, pressoché precluso alle donne, le quali, come sosteneva lo stesso Hegel, potevano dedicarsi al massimo alla pittura decorativa o alla pittura floreale⁹⁷.

Da questo punto di vista, Angelika incarna senza dubbio un modello femminile agli antipodi di quello hegeliano – e in grado persino di smentirlo fattualmente, dal momento che la Kaufmann superò in fama sia il padre che il marito, entrambi pittori. Ma possiamo pensare anche ad altre figure che arricchiscono le costellazioni femminili hegeliane e che incarnano analoghi modelli di emancipazione: l'attrice Friederike Robert, ad esempio, di cui Hegel era un grande ammiratore (come si può evincere dalla sua corrispondenza), la quale, dopo aver divorziato dal primo marito, riuscì a raggiungere presto l'apice del riconoscimento artistico e sociale⁹⁸. Pensiamo, ancora, alla scrittrice Sydney Owenson (Lady Morgan), il cui libro *Italy*⁹⁹, nella versione francese *L'Italie*¹⁰⁰, venne sicuramente letto da Hegel: di esso ricopiò e conservò ben sei *Exzerpte*¹⁰¹. *Italy* è il risultato di un viaggio che Sydney Owenson compì in Italia con il marito tra il 1819 e il 1820, un resoconto letterario che, lungi dal testimoniare la passione antiquaria tipica dei viaggiatori del *Grand Tour*, fu piuttosto l'occasione per affermare un preciso ideale politico che si concretizzò in un duro atto d'accusa contro le misure reazionarie della Restaurazione – una prospettiva narrativa decisamente inusuale per una donna dell'epoca e che vide persino la collaborazione del marito Thomas Charles Morgan¹⁰².

Molte di queste figure costituiscono casi di parziale emancipazione e integrazione nel sistema culturale e sociale dell'epoca, il cui esempio, però, viene giustificato come anomalo¹⁰³ e giudicato per lo più irrilevante (le donne, per Hegel, possono accedere al

97 Cfr. *PhR 1818/19*, p. 291, § 82.

98 Cfr. J. Rebmann, *Friederike Robert (1795-1832)*, in I. Hundt (a cura di), *Vom Salon zur Barrikade. Frauen der Heine-Zeit*, Metzler, Stuttgart 2002, pp. 143-155.

99 Lady Morgan [S. Owenson], *Italy*, 3 vol., Henry Colburn, London 1821.

100 Lady Morgan [S. Owenson], *L'Italie*, tr. fr. a cura di A. Sobry, 4 vol., Pierre Dufart, Paris 1821.

101 G.W.F. Hegel, *Exzerpte und Notizen (1809-1831)*, a cura di K. Grottsch, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 22, Meiner, Hamburg 2013, pp. 64-68.

102 T.C. Morgan, *Of the Passage from the French Regime to the Restored Monarchy* e *On the Agriculture, &c. of Lombardy*, in Lady Morgan, *Italy*, cit., vol. I, pp. 493-502 e pp. 503-507; Ead., *Note on the Law of Florence, Note on Tuscan Statistics* e *Note on Literary disputes in Italy*, in Lady Morgan, *Italy*, cit., vol. II, pp. 451-455, pp. 456-463 e pp. 464-486; Ead., *Note on Roman Statistics* e *Note on Roman Law*, in Lady Morgan, *Italy*, cit., vol. III, pp. 415-420 e pp. 421-433. Nella prima edizione dell'opera era contenuto anche il seguente contributo: Lady Morgan, *On the state of medicine in Italy, with brief notices of some of the universities and hospitals*, in Ead., *Italy*, vol. I, A. and W. Galignani, Paris 1821, pp. 307-355. Nella versione in francese *L'Italie*, l'autrice ci informa dei contributi del marito nella *Avvertenza dell'autore*: «Les Notices sur les lois, la statistique et les disputes littéraires, ainsi que l'Appendix sur l'état de la médecine, ont été ajoutés à la requête de l'auteur par sir Ch. Morgan» (Lady Morgan, *Avertissement de l'auteur*, in Ead., *L'Italie*, cit.).

103 Cfr. *PhR 1822/23*, p. 932, §§ 165-166: «Die Frau kennt auch, aber was sie kennt sind Einzelheiten des Lebens und der Individuen. Des Mannes Dominium ist die wissenschaftliche allgemeine Erkenntniß,

massimo al regno dell'intelletto¹⁰⁴), se non addirittura nocivo¹⁰⁵ – elementi che conferirebbero l'inferiorità del genere femminile rispetto a quello maschile: «la donna è un che di libero per sé [*ein freyes für sich*], ma la distinzione tra lei e l'uomo ci è data dall'esperienza [*die Erfahrung*]¹⁰⁶. Considerando il significato universale che il principio della soggettività riveste nella filosofia pratica di Hegel – principio in base a cui «la particolarità legata al bisogno [viene] accolta nella Libertà»¹⁰⁷ – e, in pari tempo, l'incoerenza, nell'ambito dello stesso sistema hegeliano, di una deduzione immediata dei ruoli sociali a partire dai caratteri biologici dei sessi e dalla condizione storica delle donne in quell'epoca, diventa ancora più difficile giustificare l'ostinazione di Hegel per la loro esclusione dall'ambito pubblico. Non c'è alcun dubbio che i casi di donne qui menzionati siano inusuali per il contesto politico e sociale di inizio ottocento; tuttavia, se tali vite costituiscono un'eccezione così manifesta, ciò è dovuto precisamente al fatto che altri fattori – rappresentazioni o discorsi politici, culturali e sociali – hanno determinato la vita delle donne e le relazioni di genere ben più della legislazione o dell'applicazione delle leggi.

und so ist auch die Kunst das Object des Mannes, denn obgleich diese dargestellt wird in der Einzelheit, ist sie ein Allgemeines, eine allgemeine Idee, die Einbildungskraft von der Vernunft, der Idee, einem Allgemeinen inspirirt. Dieß sind die Fächer für den Mann. Ausnahmen für einzelne Frauen kann es geben, aber die Ausnahme ist keine Regel».

104 Cfr. *PhR* 1824/25, p. 1287: «Frauen können wohl gebildet sein, aber für die höheren Wissenschaften, die Philosophie, für grosse Produktionen der Kunst sind sie nicht gemacht. Für Wissenschaften des Verstandes, die es häufig mit vereinzelt Stoffen zu thun haben sind sie eher bestimmt, da hier der Verstand nur die allgemeine Form giebt. Es hat Frauen gegeben die in der juris prudens promovirt haben, andere die in der Medizin, Anatomie, Chemie, Botanik viel geleistet haben, aber es ist hier nur ein verständiger Inhalt der nicht an und für sich allgemein ist. Sie haben so oft eine Sammlung von Kenntnissen, jedoch beschränkten Inhalts, aber die reine Wissenschaft der Allgemeinheit, des Denkens, die Philosophie, die höhere ideale Kunst ist nicht ihre Domaine».

105 Cfr. *PhR* 1819/20, pp. 442-443: «Verständige Wißenschaften sind mehr Sache des Mannes – Saure Arbeiten. Studium sowohl in Hinsicht der Erkenntniß als im Praktischen. Kenntniße bloß zu haben bloß sie zu wißen ohne sie zu üben Vollständigkeit um der Vollständigkeit willen, ist alles Sache des Mannes. Die Frauen begnügen sich nicht mit solchen – so die Franzosen die mehr was weibliches an sich haben. Es sind also die Verstandeswißenschaften: Jurisprudenz sind sache des Mannes. Die Frauen sind auch fähig dies zu thun aber man muß gott danken daß sie sich nicht darauf einlaßen. – Das Geniale in der Kunst und Wißenschaft ist Eigenthum des Mannes der Staat ist das Eigenthümliche des Mannes – der Staat ist ein Ganzes, es ist das Element des Mannes. Alles Große was in der Welt hervorgegangen ist: was Epoche machte in allem diesem sind die Individuen welche an der Spitze standen Männer nothwendig gewesen».

106 *Wannenmann*, p. 121, § 77.

107 *PhR*, p. 575, § 356.

F ilosofia e...

a cura di Dario Gentili

... e teologia politica

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.

Federica Cancellieri

Dell'eccezione e dei suoi crocevia: Kierkegaard e Schmitt a confronto

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Libri ed eventi

FEDERICA CANCELLIERI*

DELL'ECCEZIONE E DEI SUOI CROCEVIA: KIERKEGAARD E SCHMITT A CONFRONTO

Abstract

The essay examines the concept of exception – closely and inseparably connected to that of decision – in the thought of the jurist and political scientist Carl Schmitt and the existentialist thought of Søren Kierkegaard. Schmitt, in *Politische Theologie*, a famous writing published in 1922, takes up a passage from Kierkegaard's *La Ripresa*, without explicitly mentioning the Danish philosopher and limiting himself to referring to him as a 'Protestant theologian'. Although the concept of exception as Schmitt intends it, and therefore uses it, is placed on the political level while Kierkegaard's one is existential, the essay aims to highlight the points of contact and those of discontinuity examining above all the studies conducted by Michele Nicoletti, who outlines and points out the link between the two thinkers.

Keywords: Decision, Exception, Political Theology, Singularity, Sovereignty

L'apoliticità non esiste.
Tutto è politica.

Thomas Mann

1. Kierkegaard 'teologo' schmittiano

Carl Schmitt, nell'*incipit* della *Teologia politica*, definisce la sovranità a partire dall'identificazione di chi *decide* sullo stato d'eccezione¹, riferendosi in questo a Jean Bodin² e alludendo a Søren Kierkegaard³. È bene tenere presente sin da subito che l'allusione al filosofo danese consente, *de facto*, di improntare già il tratteggio di quel rapporto tra Kierkegaard e Schmitt che qui si cercherà di delineare.

* Università degli Studi Roma Tre – fed.cancellieri@stud.uniroma3.it.

1 C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 2023, p. 33. Per approfondire cfr. D. Gentili, *Decisione, scelta, dischiusura: Neutralizzazione e uso neoliberale del decisionismo di Carl Schmitt*, in E. Stimilli, A. Bradley (a cura di), *Teologia politica oggi?*, Quodlibet, Macerata 2023, p. 57. Sulla definizione di sovranità, eccezione e decisione, cfr. C. Galli, *Eccezione*, in R. Esposito, C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, Laterza, Roma-Bari 2005. Sull'eccezione e la dittatura, cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 117-122.

2 Su questo, cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 35.

3 Come fa notare Rebecca Gould, Schmitt riprende più volte Kierkegaard e non solo in *Teologia politica*. Vi si riferisce dai suoi primi lavori sul *Romanticismo politico* (1919), al suo ultimo lavoro sul *Nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»* (1950). Cfr. R. Gould, *Laws, Exceptions, Norms: Kierkegaard, Schmitt, and Benjamin on the Exception*, in «A Quarterly Journal of Politics, Philosophy, Critical Theory, Culture, and the Arts», 162, 2013, p. 12.

Riferendosi all'eccezione nei termini di Jean Bodin in quanto rapporto tra principe e Stato ridotto a un semplice *aut-aut*⁴, Schmitt riprende l'affermazione kierkegaardiana⁵ – avanzata subito dopo – secondo la quale è proprio nell'eccezione che «la forza della vita reale rompe la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione»⁶. In accordo con quanto sostiene Schmitt, la realtà, per poter essere davvero compresa, deve allontanarsi dalla pretesa onnipervasiva della normatività giuridica, nella misura in cui «ogni ordine riposa su una decisione ed anche il concetto di ordinamento giuridico, che viene acriticamente impiegato come qualcosa che si spiega da sé, contiene in sé la contrapposizione dei due diversi elementi del dato giuridico [...] come ogni altro ordine, riposa su una decisione e non su una norma»⁷.

4 C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 35

5 Su questo è bene riportare il contributo di Loschenkohl, con la quale, tuttavia, mi trovo solo parzialmente d'accordo. È interessante il fatto che faccia una distinzione tra due accezioni differenti del concetto di eccezione kierkegaardiana: eccezione teologica e non-teologica. Tuttavia, mi trovo in disaccordo con il parallelismo che avanza tra lo *Young man* kierkegaardiano – identificato da lei come esteta – e il romantico schmittiano. A mio avviso, il giovane ragazzo de *La Ripresa* è un poeta, non un esteta, dunque trovo inappropriato ridurlo a tale – sebbene, indubitabilmente, presenti dei tratti comuni con costui. In virtù di ciò, il parallelismo tra i due – in ragione di una plausibile analogia (che condivido) tra esteta kierkegaardiano e romantico schmittiano – non sussiste. Inoltre, Loschenkohl argomenta sul fatto che lo *Young man* differirebbe dal romantico schmittiano nella misura in cui il suo (non) agire non si identifica con quello che Schmitt, in *Romanticismo Politico*, definisce «occasionalismo soggettivizzato». Tuttavia, mi sembra il caso di precisare che il giovane ragazzo de *La Ripresa* non è chiamato a decidere con urgenza – quale invece deve fare il sovrano schmittiano – motivo per cui può permettersi di riflettere sul giusto e l'ingiusto e ricercare un 'terzo termine' (qui ci si sta riferendo alla scelta se lasciare o meno la sua amata. Non è pronto per il matrimonio eppure tuttavia non vuole lasciarla perché pensa di amarla. Nell'indecisione, vagliando le varie ipotesi – e, in questo, mostrando la sua prossimità alla sfera etica – si allontana, evitando di scegliere (anche se, così facendo, ha già scelto). Cfr. B. Loschenkohl, *Occasional decisiveness: Exception, decision and resistance in Kierkegaard and Schmitt*, in «European Journal of Political Theory», 18, n. 1, 2019, pp. 89-107. Sempre sul legame tra Schmitt e Kierkegaard si è espresso Oscar Ortega Espinosa. Questi riscontra un legame nell'eccezione di cui qui si parla, estendendolo al parallelismo – a mio avviso non interamente calzante – tra il sovrano schmittiano e il cavaliere della fede kierkegaardiano «en lo político, desde la visión del jurista germano, el dictador soberano seria, analógicamente, el caballero de la fe». Capisco perché accosta le due figure, tuttavia è bene tener presente sempre la manifestazione dell'eccezione che porta, poi, all'azione. Mentre quella kierkegaardiana si colloca su di un piano metafisico, quella schmittiana pertiene alla formazione stessa dello Stato, tanto che lo Stato è sempre Stato che può causare eccezioni. Cfr. O.O. Espinosa, *Kierkegaard y Schmitt, vasos comunicantes*, in «Revista de filosofía», Universidad Nacional Autónoma México, 6, 2020, pp. 109-128.

6 C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 41. È interessante riportare un frammento di *Due Epoche* di Kierkegaard poiché presenta dei tratti di comunanza – nelle differenze – con il discorso schmittiano cui si è già fatta menzione e che si approfondirà. Qui, il filosofo danese così si esprime «l'epoca della rivoluzione è essenzialmente appassionata, e in questo senso ha *immediatezza*. La sua però non è immediatezza prima, né immediatezza ultima nel senso più alto – è un' *immediatezza di reazione* e quindi provvisoria [...] Nella vita può darsi che tanta gente rimanga appassionatamente fedele a se stessa fino all'ultimo; ma sul piano dell'idea il singolo deve finire col tradire se stesso, perché è un'idea provvisoria [...] L'immediatezza dell'epoca rivoluzionaria è un ripristino dello stato naturale in opposizione a un *formalismo pietrificato*, il quale avendo perso la primordietà dell'etico si era ridotto a una certa *decrepitezza*, a un gretto uso e costume». Cfr. S. Kierkegaard, *Due epoche*, a cura di D. Borso, Stampa alternativa, Roma 1994, pp.10-11 (corsivo mio).

7 Ivi, pp. 36-37. Tuttavia – sebbene Schmitt si schieri antitetivamente rispetto al positivismo, principal-

Si può dire, quindi, che 'l'eccezione'⁸ suggerisce un 'limite': su una norma, per adempiere al suo mandato; sulla ragione, per raggiungere un qualche senso; sulla logica, per avere una certa coerenza con se stessa. In egual misura, essa suggerisce anche la 'trascendenza', da intendersi come l'onnipresenza dell'ineffabile: di un regime di negazione permanente⁹, all'interno del quale l'eccezione¹⁰ è tutto eccetto l'anomia' e il cui inizio e fine risiedono sempre, essenzialmente, nella decisione sovrana:

L'eccezione è più interessante del caso normale. Quest'ultimo non prova nulla, l'eccezione prova tutto; non solo essa conferma la regola: la regola stessa vive solo dell'eccezione. Nell'eccezione la forza della vita reale rompe la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione¹¹. Un *teologo protestante* che ha dimostrato di quale vitale intensità può essere capace la riflessione teologica anche nel XIX secolo, ha detto: «L'eccezione spiega il generale e se stessa. E se si vuole studiare correttamente il generale, bisogna darsi da fare solo intorno a una reale eccezione [...] Essa porta alla luce tutto molto più chiaramente del

mente nei suoi scritti giovanili e nella fattispecie ne *Il valore dello Stato* – teorizza la preesistenza, dunque la necessità, di conoscenza della norma, al fine di valutare poi il caso singolo. Infatti, per spiegare ciò, offre una valida metafora: «La concrezione calcarea ha bisogno di secoli e di millenni prima di diventare una figura visibile, ma i minerali da cui si forma devono esserci sempre stati; da una pura unione di ossigeno e acqua anche in milioni di anni non si sarebbe mai potuta formare una concrezione calcarea». Cfr. C. Schmitt, *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*, Il Mulino, Bologna 2013, p. 42. È chiaro, come fa notare giustamente Carlo Galli nella *Presentazione*, come già qui vi sia, *in nuce*, la sistematizzazione della «distanza fra norma di diritto e norma di realizzazione del diritto». A ogni modo «in *Teologia politica* queste sono molto più dissociate, dato che lì è centrale proprio la polemica contro il normativismo; qui si nega la conversione della quantità in qualità, che invece è presente nella teoria del 'politico' come intensità, a partire dalla terza edizione di *Il concetto di politico*». Cfr. C. Galli, *Presentazione*, in C. Schmitt, *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*, cit., p. 17.

- 8 Fa notare T.B. Strong, nella prefazione della *Teologia politica*, che per Schmitt la natura dell'ordine giuridico è comprensibile solo in riferimento alla sovranità, che, come detto, si apre sul territorio dell'eccezione. Questo perché egli asserisce che «l'eccezione è più interessante della norma». Prosegue Strong, come si evince dalla citazione di Kierkegaard, Schmitt riprende per sostenere l'affermazione di cui sopra, ciò non avviene perché non è possibile pensare alla regola o al 'generale', bensì «perché nel generale non si riscontra nulla cui valga la pena pensare e quindi il nostro pensiero in questo ambito sarebbe 'senza passione'». Cfr. T.B. Strong, *Foreword*, in C. Schmitt, *Political Theology. Four chapters on the concept of the sovereignty*, a cura di G. Schwab, The University of Chicago Press, Chicago-London 2005, p. xxi (trad. it. mia).
- 9 Su questo cfr. R.R. Gould, *Laws, Exceptions, Norms: Kierkegaard, Schmitt, and Benjamin on the Exception*, in «Telos: A Quarterly Journal of Politics, Philosophy, Critical Theory, Culture, and the Arts», 162, 2013, pp. 1-19.
- 10 È bene ricordare che lo stato d'eccezione compare già nel saggio *La dittatura* del 1921, configurandosi come una dimensione che pertiene alla struttura stessa del diritto: un 'taglio' tra idealità e realtà, dunque tra idealità e messa in atto del reale. Infatti, Schmitt in questo saggio riprende quanto aveva già detto ne *Il valore dello Stato* sul diritto, aggiungendo la considerazione sullo stato d'eccezione e affermando che «chi ha il controllo sullo stato d'eccezione, che ha cioè il potere di stabilire quando esso si verifica e i mezzi appropriati per affrontarlo, ha perciò stesso il controllo della macchina statale». C. Schmitt, *La dittatura*, a cura di F. Valentini, Laterza, Bari 1975, p. 29.
- 11 Qui, tra Schmitt e Kierkegaard c'è una frattura, perché Schmitt sta 'opponendo' – a differenza di Kierkegaard – l'eccezione alla ripresa. Infatti, mentre per Kierkegaard la ripresa è metafisica e coincide con la verità, per Schmitt questa inerisce alla norma che rende obsoleta la vita politica, impedendole, *de facto*, di essere la base teorica delle decisioni.

generale stesso. Alla lunga si rimarrà disgustati dell'eterno luogo comune del generale; vi sono eccezioni. Se non si possono spiegare, neppure il generale è possibile spiegarlo. Abitualmente non ci si accorge della difficoltà poiché si pensa al generale non con passione ma con tranquilla superficialità. L'eccezione pensa il generale con energica passionalità¹².

Come fa notare Michele Nicoletti «il teologo protestante citato da Schmitt è naturalmente Sören Kierkegaard»¹³, filosofo che, come vedremo, più di tutti si è battuto per la difesa dell'irriducibilità del singolo¹⁴ all'Universale astratto hegeliano¹⁵ – dunque, pensatore dell'eccezione¹⁶ – e, non meno, della problematicità della scelta: «una scelta che non può fondarsi nell'umano generale – anche se deve misurarsi dialetticamente con esso – ma solo in un rapporto *personale* con l'Assoluto»¹⁷. Ecco allora che, sin dal *principium*, sebbene nelle sue differenze, 'non' appare una poi così netta frattura – come la vorrebbe Karl Löwith¹⁸ – tra l'uso che Schmitt fa dell'eccezione e quello del filosofo

12 C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 41. È rilevante quanto afferma Kierkegaard nell'*incipit* di *Due Epoche* («l'epoca della rivoluzione è essenzialmente appassionata; per questo ha essenzialmente forma»). Cfr. S. Kierkegaard, *Due epoche*, cit., p. 7.

13 M. Nicoletti, *La decisione: una questione teologico-politica?*, in «Accademia Editoriale», 80, n. 1/2, 2012, p. 273; M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 152-154. Per una ricezione del pensiero kierkegaardiano oggi, cfr. A. Cortese, *Kierkegaard oggi*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 75, n. 3, 1983, pp. 500-510.

14 In *La Dittatura*, Schmitt fa riferimento proprio all'irriducibile irrazionalità del singolo (e qui si ha un'eco kierkegaardiana) a ogni categoria: eccedendo la realtà, dunque, richiede l'intervento dello Stato «proprio questa irrazionalità di fondo dell'individuo apre la via a una razionalizzazione senza residui del sociale, rimane tuttavia chiara la demarcazione tra ciò che è illimitato e ciò che è limitato per principio. Lo Stato, ciò che è per principi limitato, è una costruzione razionale, mentre il singolo è un dato sostanziale». Cfr. C. Schmitt, *La dittatura*, cit., p. 22. Da qui si evince che quella dello Stato è una razionalità pragmatica e limitata (lo dice espressamente) e non metafisica.

15 Sul rapporto tra Hegel e Kierkegaard, cfr. B. Baugh, *J. Wahl, Hegel et Kierkegaard*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 112, 1931, pp. 321-380; M.C. Taylor, *Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard*, University of California Press, Londra, 1980. Inoltre, sulla posizione di J. Wahl su Kierkegaard e Hegel, cfr. A. Di Miele, *Jean Wahl tra Hegel e Kierkegaard*, in «Rivista di filosofia», 1, 2018, pp. 101-120. Sulla critica di Kierkegaard a Hegel, cfr. A. Klein, *La critica di Kierkegaard a Hegel*, in «Quaderni di humanitas. Kierkegaard esistenzialismo e dramma della persona», Morcelliana, Brescia 1985, pp. 23-38.

16 «Il Kierkegaard che viene qui evocato è il filosofo dell'eccezione, ossia del caso che non si lascia ricondurre all'umano generale e che proprio per questo ne illumina la natura e ne evita ogni assolutizzazione»; sempre su questo «Schmitt fa riferimento a Kierkegaard solo una volta, e per vocazione più che per nome, come un teologo protestante che dimostrò l'intensità vitale possibile nella riflessione teologica». R.R. Gould, *Laws, Exceptions, Norms: Kierkegaard, Schmitt, and Benjamin on the Exception*, cit., p. 12, (trad. it. mia).

17 *Ibidem* (corsivo mio).

18 È bene riportare la critica che Löwith rivolge nei confronti dell'uso che Schmitt fa dell'eccezione kierkegaardiana, affermando che in verità il filosofo danese non rinuncia affatto a concepire la normalità in ragione dell'eccezione; e come questa per lui abbia «una ragion d'essere solo in rapporto con la generalità». K. Löwith, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in Id., *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967, p. 121. Tuttavia, mi trovo d'accordo con quanto sostengono Nicoletti e, soprattutto, Pierangelo Schiera quando afferma di trovare «fondamentalmente errata l'interpretazione che dà Löwith dell'eccezione schmittiana, a confronto di quella pensata da Kierkegaard [...] l'eccezione è per Schmitt ciò che fonda il generale, che lo ricarica costantemente di esistenza, che

danese. Per Schmitt l'eccezione si configura come lo spazio in cui la sola figura del sovrano – per mezzo di una decisione che ristabilisce l'ordine – può esercitare la propria giurisdizione¹⁹. Per Kierkegaard questa è da interpretarsi all'interno di un contesto che trascende la norma, la 'eccede', collocandosi nel divino. In Kierkegaard, tuttavia, l'eccezione non istituisce un nuovo ordine storico, anzi, è sempre mondanamente sconfitta²⁰, sebbene possa riscontrarsi nella figura del martire l'autentico governatore della storia²¹.

Infatti, il testo in cui Schmitt si riferisce – non a caso – a Kierkegaard come il 'teologo', piuttosto che il 'filosofo', riporta l'analoga tensione dialettica sottolineata dal filosofo danese ne *La Ripresa*. Sebbene Schmitt sottolinei la primazia dell'eccezione, ciò non toglie che «come l'eccezione rivela l'essenza dell'universale, così non potrebbe esservi eccezione senza l'universale, ossia senza la situazione normale»²². In egual misura, per Kierkegaard vi è una 'dialettica' tra le due, una mutua implicazione:

Da una parte l'eccezione, dall'altra l'universale [...] In complesso è un contrasto nel quale l'universale si trova fronte a fronte con l'eccezione in una lotta che finisce per rafforzare le posizioni dell'eccezione. Ma se l'eccezione non sa tener fronte, l'universale non viene in suo aiuto, come il cielo non viene in aiuto del peccatore che non resista alle pene del rimorso. Soltanto l'eccezione decisa e compiuta in se stessa, nata sul tronco dell'universale, benché ora in lotta con esso, riesce a salvarsi. Questo è il rapporto. L'eccezione nel pensarsi

impedisce la sua diluizione (o dissoluzione) nel normativamente imposto. Non si darebbe costituzione senza questa misteriosa sorgente di energia politica. Ma, viceversa, quest'ultima non produrrebbe effetti storicamente apprezzabili senza costituzione; la politica dunque non si esaurisce, in Schmitt, nel suo criterio, ma nella tensione fra esso e la costituzione». P. Schiera, *Dalla costituzione alla politica*, in G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenal, Venezia 1981, p. 19. Inoltre, sul giudizio fortemente critico di Löwith nei confronti di Schmitt, cfr. C. Galli, *Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica*, in «Storicamente», 6, 2010: https://storicamente.org/Galli_Carl_Schmitt.

19 «Il sovrano deve decidere sia se una situazione è eccezionale sia cosa fare riguardo all'eccezione per poter creare o ripristinare un ordine giudiziario quando quello esistente è minacciato dal caos». T.B. Strong, *Foreword*, in C. Schmitt, *Political Theology. Four chapters on the concept of the sovereignty*, cit., p. xx, (trad. it. mia).

20 È proprio in questa 'sconfitta' che risiede la frattura tra Kierkegaard e Schmitt, perché, laddove per Schmitt l'eccezione – che necessita la decisione sovrana – è quello spazio in cui la decisione ristabilisce un ordine, per Kierkegaard, l'eccezione si colloca su un piano che 'trascende' l'uomo: gli si 'offre' solo in forma 'indiretta'; non può raggiungerla, per cui genera sofferenza e dolore. Sullo stato sofferente e la rivelazione, cfr. M. Cristaldi, *Soeren Kierkegaard: la rivelazione sofferente*, in «Quaderni di humanitas. Kierkegaard esistenzialismo e dramma della persona», Morcelliana, Brescia 1985, pp. 105-128. A sostegno di ciò è rilevante riportare quanto Kierkegaard sostiene ne *Il Libro su Adler* – sebbene quello che qui identifica il Singolo con l'Ordine prestabilito verrà sostituito ne *L'Esercizio del Cristianesimo*, con l'essere cristiano come unica forma possibile del rapportarsi a Dio «l'Ordine stabilito è infatti, come stabilito, in senso diretto il più giustificato e il più forte; non è il Singolo che in senso diretto deve essere l'eminente, ma il Singolo 'speciale' la cui superiorità è nella sofferenza del sacrificio di sé. Il fatto di essere sacrificato è l'espressione della forza e della giustificazione dell'universale ed è nello stesso tempo l'espressione della sua superiorità; poiché sono la sua sofferenza e morte la vittoria del nuovo punto di partenza (K.)». S. Kierkegaard, *Il Libro su Adler. Dell'Autorità e della Rivelazione*, a cura di D. De Prosperis, Lastaria, Roma 2023, p. 44.

21 Su questo, cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 492-494.

22 Ivi, pp. 152-153, nota 11.

pensa anche l'universale, agisce sull'universale mentre agisce su se stessa. L'eccezione dunque spiega l'universale e allo stesso tempo se stessa e chi voglia davvero spiegare e studiare l'universale deve soltanto guardarsi intorno e cercare un'eccezione giustificata: questa potrà chiarirgli tutto meglio di quel che potrebbe fare l'universale. L'eccezione giustificata si trova riconciliata mentre l'universale resta in una posizione essenzialmente polemica rispetto all'eccezione e il suo amore per essa non si avverte, finché l'eccezione non costringe l'universale a confessarlo²³.

L'uomo religioso²⁴ così come lo intende Kierkegaard è quotidianamente aperto all'eccezione: dal latino *excedere*, *ex*: 'andare fuori, andare oltre'; e *cedere*: 'andare, ritirarsi'. Chi 'eccede' è chi si allontana, chi va via; motivo per cui è rilevante sottolineare che l'eccezione, etimologicamente, non ha niente a che vedere con la 'decisione' di cui qui si parla, che viene da *decidere*, *de-* 'da' e *caedere* 'tagliare'.

Per il filosofo danese è sensato esprimersi nei termini di eccezione solo etimologicamente: il suo è un 'andare'. Un allontanarsi che coincide con la figura di Abramo, che una mattina «si levò, fece sellare gli asini e lasciò la sua abitazione insieme a Isacco»²⁵; e il 'quando' della sua 'partenza' è l' 'ora', in cui «tutto l'orrore della lotta si riunì in un solo *istante* [...] La splendida fama della stirpe futura, la promessa della posterità d'Abramo, tutto non era stato altro che un lampo di rapido pensiero nella mente del Signore; ed *ora* era proprio ad Abramo che toccava cancellarlo»²⁶.

Abramo trascende il tempo. Le sue azioni non si collocano in alcuna dimensione temporale: tutto ciò che accade, accade nell'istante, che, per sua natura, è inattuabile temporalmente per la logica del sistema²⁷. In ciò si nota chiaramente il richiamo oppositivo al sistema dialettico hegeliano²⁸, nella misura in cui Hegel non contemplava affatto la possibilità di conferire uno statuto all'istante; questi parlava piuttosto di un movimento composto da momenti, e qui la critica di Kierkegaard è molto aspra perché queste filosofie sistematiche o dialettiche che prevedono solo dei momenti che dialogano dialetticamente

23 S. Kierkegaard, *La Ripresa*, a cura di A. Zucconi, SE, Milano 2016, p. 109.

24 Per una ricezione contemporanea del cristianesimo in Kierkegaard, cfr. L. Casini, *Kierkegaard e il cristianesimo contemporaneo*, in «Quaderni di humanitas. Kierkegaard esistenzialismo e dramma della persona», Morcelliana, Brescia 1985, pp. 147-160.

25 S. Kierkegaard, *Timore e tremore. Lirica dialettica di Johannes de Silentio*, a cura di F. Fortini, K. Montanari Guldbrandsen, Mondadori, Milano 2019, p. 28.

26 Ivi, pp. 36-37 (corsivo mio).

27 Come fa notare Deleuze: «Kierkegaard nous propose un théâtre de la foi; et ce qu'il oppose au mouvement logique, c'est le mouvement spirituel, le mouvement de la foi». G. Deleuze, *Différence et Répétition*, PUF, Parigi 2013, p. 27.

28 Su Hegel e il movimento dell'*Aufhebung*, cfr. B. Radnik, *Hegel on the double movement of Aufhebung*, in «Continental Thought & Theory. A journal of intellectual freedom», 1, n. 1, 2016: «As Hegel makes clear "becoming is the unseparatedness of being and nothing, not the unity that abstracts from being and nothing". Both being and nothing are integral moments of becoming. However, insofar as they are two moments of becoming, being and nothing only subsist in becoming as *sublated moments*». (corsivo mio). Sulla differenza circa la concezione dell'assoluto tra Kierkegaard ed Hegel, cfr. D.L. Rozema, *Hegel and Kierkegaard on Conceiving the Absolute*, in «History of Philosophy Quarterly», 9, n. 2, 1992, pp. 207-224; R. Kroner, *Kierkegaard or Hegel?*, in «Revue Internationale de Philosophie», 6, n. 19(1), 1952, pp. 79-96.

uccidono l'istante, dunque, l'eccezione. L'istante in quanto tale è inspiegabile in sé; non è il "non ancora" spiegabile. Di più: l'istante eccede, contraddicendolo, il sistema.

Infatti:

Per compierlo, è necessaria la passione. Ogni movimento dell'infinito si compie nella passione e non c'è riflessione che possa produrre un movimento. È questo il salto perpetuo nella vita, che spiega il movimento, mentre la mediazione è una chimera che in Hegel deve spiegare tutto ed è, al tempo stesso, la sola che egli non abbia mai cercato di spiegare²⁹.

Tuttavia, questa eccezione è testimone di un'assoluta sovranità. Non contraddice affatto la volontà sovrana³⁰, anzi, nel caso di Kierkegaard questa è *presupposta* nella sua collocazione all'interno della regola, dell'ordine, che poi è l'ordine religioso, cosmico. Ed è proprio questo elemento che riprende Schmitt, tirando in causa il *teologo* che «ha dimostrato di quale vitale intensità può essere capace la riflessione teologica anche nel XIX secolo»³¹. Teologo che, ricordiamolo, Schmitt stesso definisce «l'unico grande romantico»³², in grado di superare ogni comunità umana tramite l'immediatezza del rapporto con Dio. Tuttavia – e questo è ancora un elogio al teologo protestante, data l'aspra critica che Schmitt rivolge al romanticismo politico – «il romanticismo politico non prende in considerazione questa soluzione»³³.

2. Dell'eccezione: Kierkegaard vs Schmitt

È rilevante precisare che l'eccezione così come la intende Kierkegaard è testimone della massima potenza del sovrano (Dio), dunque, della massima *giustizia*. Ma è anche

29 S. Kierkegaard, *Timore e tremore. Lirica dialettica di Johannes de Silentio*, cit., p. 140. Su Kierkegaard come filosofo del salto, cfr. G. Deleuze, «Cinéma», *cours du 14 décembre 1982*, <https://www.webdeleuze.com/textes/322>: «Bon. Mais sauter, en revanche, quelqu'un comme Kierkegaard, il cesse pas de sauter. Lui, il saute, c'est son – c'est son activité mentale, c'est le philosophe du saut. Bon». (corsivo mio). Circa la necessità del 'salto' – riscontrabile soprattutto nel primo Schmitt – come necessità all'impossibilità di un passaggio graduale tra concreto e astratto, è interessante quanto sostiene Nicoletti «nell'impossibilità di un passaggio graduale dall'una all'altra sponda, la mediazione della decisione diventa l'unica possibile; benché fragile ponte sull'abisso, quasi 'salto' kierkegaardiano, essa è l'unica a permettere la realizzazione dell'ideale mantenendone la differenza, lo scarto perenne». E ancora, il richiamo al modello della chiesa cattolica ne *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo* «rivela come l'esigenza di una mediazione si accompagni alla richiesta di un'istanza assoluta: se la mediazione tra le due sponde dell'abisso è un salto sopra la discontinuità, questo salto non può che essere compiuto nella 'assolutezza', cioè nello scioglimento da ogni legame. Questo carattere di assolutezza dello stato non contraddice la sua dipendenza dal diritto [...] Se si intende il diritto [...] come un processo inesauribile, di costruzione di un ordine stabile, allora è possibile comprendere come lo Stato possa essere al servizio del diritto (inteso come ordinamento da realizzarsi) e contemporaneamente mantenere un carattere di assolutezza rispetto alla realtà esistente». M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 52, 55.

30 Abramo 'eccede' la chiamata, obbedendo al sovrano per eccellenza, ovvero Dio.

31 C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 41.

32 C. Schmitt, *Romanticismo politico*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna 2021, p. 123, nota 16.

33 *Ibidem*.

ciò che eccede inspiegabilmente la legge stessa, sebbene da un lato vi sia Dio, che è legge sovrana, e dall'altro Dio che chiama: *irrompe nell'istante*. Potremmo quindi dire che, da una parte, vi è la legge divina e, dall'altra, la *misericordia*: una misericordia che eccedendo la giustizia, scevra di ragione che la ponga in essere, si dona gratuitamente.

Appare dunque estremamente chiaro, ma è bene ribadirlo, che l'eccezione fin qui delineata – etimologicamente parlando – *non* eccede affatto l'affermazione della sovranità e questo è di fondamentale importanza per la relazione con lo Stato schmittiano.

L'eccezione, dunque, si riferisce sempre a qualcuno, a una figura determinata e solo a quella: non è riconducibile né tantomeno assimilabile al caso, accade e basta. Ha certamente degli effetti, ma questi non sono assolutamente prevedibili, catalogabili e in nessun modo calcolabili; che Abramo sia andato via, questo atto ha una causa ben nota: la chiamata di Dio. Scrive infatti Kierkegaard «e quando la chiamata ha echeggiato, sei tu rimasto in silenzio, o hai risposto, forse piano, mormorando? Abramo, lui non rispose così. Gioiosamente e coraggiosamente, pieno di fiducia e a voce piena, disse: “Eccomi!”»³⁴.

Se le cose stanno così, quindi, è bene porre l'attenzione sul termine “eccezione”, nella misura in cui attraverso di essa è possibile comprendere l'indissolubile legame con lo Stato. La sovranità dello Stato esercita un potere di produrre eccezione, discontinuità, nella misura in cui non si darebbe come Stato se non mantenesse la propria forma nel divenire.

Lo Stato non patisce la discontinuità che l'eccezione comporta, ebbene la *produce* nel suo stesso sviluppo: è volontà di potenza, non potere costituito *tout court*. È bene puntualizzare, dunque, che lo Stato, qualora eccedesse continuamente il suo essere Stato – se divenisse, dunque, Essere-Stato – cesserebbe di vivere e non ne resterebbe altro che l'eco della *morte*. In ragion di ciò, si può affermare che l'eccezione è *parte* dello Stato: questo è tale se produce costantemente quelle eccezioni che sono *necessarie* al suo trasformarsi per vivere.

Ancora una volta ritorna chiaro il senso etimologico di *excedere*: allontanamento continuo dal proprio potere, produzione di eccezioni, di movimenti che sono al cuore dello Stato che *vive*, non che sopravvive; dello Stato che *agisce*, non che patisce. In altri termini, l'eccezione produce continuamente se stessa nella vita dello Stato, tanto che lo Stato è normalmente anche stato di eccezione, non solo da parte di chi governa ma anche di chi decide: *lo Stato decide di andare*, e questo – precisiamolo – non ha nulla a che vedere con il concetto di emergenza³⁵, che è piuttosto un momento dettato da circostanze esterne

34 S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., p. 38.

35 Come precisa Schwab, mentre un'eccezione presuppone un ordinamento costituzionale che fornisca linee guida su come affrontare le crisi al fine di ristabilire l'ordine e la stabilità «uno stato di emergenza non ha bisogno di avere un ordinamento esistente come punto di riferimento perché *necessitas non habet legem*». G. Schwab, *The challenge of the exception. An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt Between 1921 and 1936*, Greenwood Press, New York 1989, cit., p. 7. (trad. it. mia). Inoltre, sul concetto di emergenza legato al caso d'eccezione in Schmitt, sono d'accordo con quanto sostiene Nicoletti nella sua analisi della teologia politica «lo stato d'emergenza non è assimilabile al

che lo Stato affronta come può, a seconda della sua forza.

Secondo Schmitt, per eccedere la situazione politico-statale occorre l'eccezione, che «ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia»³⁶. Tuttavia, come già detto, il sovrano decide³⁷ e determina l'eccezione proprio per porle una *fine*: per ristabilire un ordine ad una situazione emergenziale che la pura norma non può prevedere, né tantomeno contenere. Sotto certi punti di vista, come fa notare Nicoletti, si potrebbe avanzare a Schmitt l'accusa di un *regressum ad infinitum* del binomio decisione-sovrano, poiché «da un lato egli legittima la decisione sulla base del soggetto che la prende (non sul *cosa*, ma sul *chi*) in quanto la decisione è legittima se è presa dal potere sovrano (costituito o costituente); d'altra parte il sovrano stesso è definito dalla decisione: "sovrano è colui che decide sullo stato d'eccezione"»³⁸. Dunque, il potere dal sovrano "riceve" se stesso nella misura in cui si sceglie come soggetto storico. Ora, questo³⁹ non può non ricordare il Kierkegaard di *Enten-eller* nell'affermare che «questo "io" non esisteva prima, poiché venne creato colla scelta; eppure esisteva perché era "lui stesso" [...] Mentre io stesso come personalità immediata sono creato dal nulla, come spirito libero sono nato dal principio fondamentale della contraddizione, nato per il fatto di aver scelto me stesso»⁴⁰. Il collegamento con Kierkegaard consente di intendere il pensiero schmittiano – in particolar modo il suo esprimersi circa la decisione come fondata sul nulla – sotto un differente punto di vista, intimamente legato con l'esistenzialità. L'idea che qui si sta cercando di veicolare si lega al fatto che la nascita della decisione

disordine, al caos, all'anarchia, a quella situazione cioè in cui ogni diritto così come ogni autorità sono tolti. Nel caso d'eccezione il diritto ordinario è sospeso ma l'autorità dello Stato permane in forza della sua capacità di governare l'emergenza ricostituendo l'ordine stabilito». M. Nicoletti, *Teologia politica: secolarizzazione e analogia*, in Id., *Trascendenza e potere*, cit., p. 147.

36 C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 61.

37 Circa la decisione è interessante riportarne la genealogia all'interno del pensiero schmittiano. Infatti, negli scritti giovanili – e ancor più in *Romanticismo politico* – questa ha funzione di collante, o meglio, di cerniera. In questi termini, la decisione così come la intende Schmitt è sempre relativa a un *quid*: è sempre decisione di qualcosa di determinato e, conseguentemente, rifiuto di qualcos'altro. Dunque, ciò che qui viene chiamato in causa come preconditione della decisione non è la volontà, che decide sulla base di preconcetti; bensì la decisione è l'inizio e la fine di se stessa; in altri termini, i due estremi del filo sono condizione essenziale della decisione stessa. Da ciò deriva, e mi trovo d'accordo con Nicoletti, che «l'autentico aut-aut non è tra il giusto e l'ingiusto ma tra "presenza o assenza della capacità di decidere"». Cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., p. 105. In egual misura, in Kierkegaard, – eccezione fatta che per la sfera etica – la scelta è sempre tra scegliere di scegliere e scegliere di 'non' farlo. Come ribadisce in *Aut-Aut* «il mio *aut-aut* non indica la scelta tra il bene e il male; indica la scelta colla quale ci si sottopone o non ci si sottopone al contrasto di bene e male. Perciò non conta tanto di volere il bene o il male, quanto di scegliere il fatto di volere». S. Kierkegaard, *Aut-Aut: Estetica ed etica nella formazione della personalità*, a cura di R. Cantoni, Mondadori, Milano 2015, p. 45.

38 M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., p. 158.

39 Mi trovo d'accordo con Nicoletti nel suo porsi antitetico rispetto a K. Löwith. Infatti, laddove Löwith sostiene uno scarto netto tra la scelta così come la intende Kierkegaard e la decisione schmittiana, poiché la prima si fonda in Dio, l'altra «sul nulla», cfr. K. Löwith, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, cit., p. 120; Nicoletti riscontra la comune dialettica tra i due movimenti – decisione e scelta –, rivendicando la differenza tra questi nella relativizzazione della scelta operata da Kierkegaard, a dispetto dell'assolutezza di quella di Schmitt, cfr., M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 158-159.

40 S. Kierkegaard, *Aut-Aut*, cit., pp. 92-93.

può derivare solo dal “nulla” delle cose, nel senso che «nessuna esteriorità può dare senso e significato al soggetto. Solo il soggetto stesso può dare senso alla propria esistenza scegliendo se stesso»⁴¹, infatti, il nulla fondativo della decisione – Schmitt lo dice chiaramente – è in senso *normativo*, non assoluto. Per di più, riferendosi alla dissoluzione borghese della politica, ormai dissoltasi in tecnica o estetica, Schmitt afferma che «è venuto meno il nucleo dell’idea politica, l’orgogliosa decisione *morale*»⁴². Ecco allora che qui il termine “morale” non è da intendersi nel senso di un ordine etico già preconstituito che trascende la politica, bensì richiama quel porsi del soggetto che, così facendo, nel decidere si rende responsabile di ciò di cui decide⁴³.

Quello che Schmitt invoca, quindi, è sì *Entwurf*, sebbene non analogo *in toto* a quello di Kierkegaard, di cui comunque Schmitt si serve per affermare l’«irruzione concreta dell’eterno nel tempo»⁴⁴, che da altri non poteva trarre se non da quel teologo protestante del XIX secolo.

L’eccezione, quindi, così come la intende Kierkegaard conduce – irrompendo attraverso una voce che *chiama* – in una dimensione che trascende assolutamente il piano del rapporto socio-politico, nella misura in cui chiama ad andare da nessuna parte: ad *andare verso* la voce. Proprio in questo risiede la radicalità del termine ‘eccezione’ in Kierkegaard⁴⁵: all’eccezione della chiamata corrisponde la decisione di Abramo; è la decisione di chi – rispondendo alla chiamata – ‘crede’⁴⁶ in Colui che chiama; in quel silenzio «così perfetto che si può sentire il suono della propria voce anche se l’anima soltanto parla nel suo segreto; laggiù ove a ogni istante si mette in gioco la vita e a ogni istante la vita si perde e si riconquista»⁴⁷. Questo è il rapporto che si instaura tra il discorso kierkegaardiano e la *Teologia politica* schmittiana. E lo stesso vale per il termine *Entwurf*, inteso come

41 M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., p. 162.

42 C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 85 (corsivo mio).

43 È rilevante in questi termini – dato che di decisione si parla – riportare quanto afferma Kierkegaard in *Due Epoche*: «bisogna decidere; ma ciò a sua volta è la salvezza, ché ‘decisione’ è la parolina magica che l’esistenza rispetta. Quando invece l’individuo rifiuta di agire, l’esistenza non può soccorrerlo [...] Che vi sia l’aut-aut perentorio dipende dalla brama appassionata di perentorietà propria dell’individuo, dal suo valore intrinseco; e un uomo valoroso aspira quindi in ogni caso un aut-aut, giacché non chiede altro. Se solo invece è privo di entusiasmi veri ma ha il vizio di frapporre l’intelletto ogniqualvolta deve agire, non scoprirà mai in vita la disgiunzione [...] Un imperatore romano seduto a tavola, con attorno le guardie del corpo è una scena grandiosa; ma se è per paura, lo splendore impallidisce. E così pure se l’individuo non osa stare senza tante parole al suo dovere, stare da solo e audace sul piedistallo di un’azione cosciente, ma è attorniato, ma è attorniato da una schiera di pre- e post considerazioni che impediscono infine di scorgere l’azione». S. Kierkegaard, *Due epoche*, cit., pp. 12-13.

44 C. Schmitt, *Tre possibilità di una immagine cristiana della storia*, in Id., *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 253.

45 Su questo, cfr. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 78-81. «Nessuna immediatezza ingenua, in Kierkegaard, dunque, sì un universale che, pur se ‘ferito’ (e anzi, solo se ferito), si rende presente, ma non certo attraverso una mediazione discorsiva, sì grazie alla individuale decisione esistenziale alla luce dell’eccezione». Ivi, p. 79.

46 S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., p. 37: «Ed era Iddio [...] che poneva alla prova Abramo. Tutta via, Abramo credette; e credette per questa vita [...] Abramo aveva la fede per questa vita».

47 S. Kierkegaard, *La Ripresa*, cit., p. 105.

“progetto”: *Ent-*, “strappo da”; e *werfen*, “gettare”. E lo strappo è quello dalla condizione normale, è quell’andare via, all’aperto: se per Heidegger il *Dasein* è essere-gettato, l’autenticità non risiede in quell’essere-gettato, quanto nel *progettarsi*, nell’essere-possibile. Ma non un possibile indirizzato verso un luogo, dunque predeterminato; piuttosto *un progettarsi non progettato*.

G iardino di B@bel

a cura di Mariannina Failla

*Suggerimenti, questioni,
interrogativi e riflessioni
affidate a delle "prove di scrittura"
di chi si incammina
lungo i sentieri del pensiero filosofico.*

Chiara Palazzolo

L'etica intergenerazionale della musica classica

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

CHIARA PALAZZOLO*

L'ETICA INTERGENERAZIONALE DELLA MUSICA CLASSICA

Abstract

The article illustrates how classical music embodies the normative concept of tradition and its intergenerational ethical implications. It begins by clarifying 'tradition' in musical score interpretation and explores its philosophical dimensions. Scheffler¹ views traditions as value-laden practices linking past, present, and future. Reilly *et al.*² regard traditions as contextualized ways of living well across individuals and communities. These perspectives show that practices within traditions aim to achieve the goals of their members, shaping communal values and individual character. Applied to music, the discussion highlights the significance of musical practice from a virtue ethics and care ethics standpoint. Classical music transmits cultural, educational, and intergenerational values, with musicians as key investors in the future. Responsibilities toward future generations are embedded in the practice itself, and neglecting them would entail both temporal and moral parochialism.

Keywords: Classical music, Continuity, Intergenerational ethics, Tradition, Values

1. Introduzione

Nell'ambito della musica classica, la tradizione costituisce un pilastro fondamentale che influenza compositori, interpreti e ascoltatori. Questa profonda connessione modella la creazione, l'interpretazione e la percezione delle opere. Le composizioni di icone come Haydn, Mozart e Beethoven sono radicate nei contesti culturali delle loro epoche, fungendo sia da espressioni del loro tempo sia da ponti verso il pubblico moderno attraverso temi universali incarnati dalla musica. La musica classica, in senso lato, deriva dalle tradizioni della musica d'arte europea, a partire dal Medioevo, evolvendosi da origini sacre e profane per abbracciare stili diversi nel corso dei secoli. Il termine 'classica' inizialmente descriveva la musica occidentale della Scuola Classica Viennese, comprendente Haydn, Mozart e Beethoven, e si è successivamente ampliato per includere generi che spaziano dai canti gregoriani ai madrigali rinascimentali fino alle composizioni moderne di Igor Stravinsky e Karlheinz Stockhausen³.

Consolidatosi in Europa durante l'era romantica, il concetto di 'musica classica' oggi rappresenta una rinascita di ispirazioni storiche che enfatizzano la stabilità e la continuità

* Università Roma Tre – chiara.palazzolo@uniroma3.it

1 S. Scheffler, *Equality and Tradition: Questions of Value in Moral and Political Theory*, Oxford University Press, New York 2010. Abbreviazione ET.

2 T. Reilly, D. Narvaez, M. Graves, *et alii*, *Moral and Intellectual Virtues in Practices: Through the Eyes of Scientists and Musicians*, Palgrave Macmillan, New York 2022. Abbreviazione MIVP.

3 L. Giombini, C. Palazzolo, *Beyond Art. Classical Music as a Cultural Profession*, in *Transcultural Aesthetics*, Brill International, in corso di pubblicazione. Abbreviazione: BA.

nella trasmissione artistica. Questo genere che comprende l'Opera, la musica sinfonica, da camera e quella solista, ciascuno con storie e impatti culturali distinti, rimane dinamicamente intrecciato con i contesti contemporanei, rendendo ogni esecuzione un dialogo tra passato e presente. Il ruolo del compositore è centrale, profondamente intricato nelle dinamiche culturali e storiche della sua epoca. Pertanto, interpretare le opere classiche oggi richiede una comprensione del contesto creativo originario, per garantire che le esecuzioni contemporanee mantengano la continuità storica pur adattandosi alle evoluzioni estetiche e culturali moderne. Questo approccio impedisce alla musica classica di diventare statica, promuovendo una pratica vivente e reattiva ai cambiamenti sociali.

Come evidenziato da Kivy⁴, la musica non è mai 'sola'; emerge sempre 'in contesto', fin dalla sua concezione nella mente del compositore. Questa contestualizzazione iniziale sottolinea l'importanza di un'interpretazione autentica, che arricchisce e amplia l'immaginazione emotiva degli ascoltatori, evitando che la musica diventi mera manipolazione emotiva. Comprendere la tradizione musicale e il background biografico dei compositori, insieme al contesto di creazione di un'opera, è cruciale per un ascolto consapevole. Questo approccio trascende la semplice esperienza uditiva, evocando, articolando emozioni, e potenziando la nostra comprensione empatica di tali stati emotivi. Freud osservava che ogni esperienza emotiva è legata a un oggetto specifico, anche se non sempre evidente. Nella musica, che evoca vividamente emozioni, è necessario interpretare le credenze e gli stati cognitivi coinvolti⁵. Ad esempio, per apprezzare appieno la tristezza nel preludio de *La Traviata*, è essenziale comprendere il personaggio di Violetta Valery all'interno del *milieu* aristocratico parigino del Settecento.

In questa prospettiva, Jenefer Robinson⁶ sostiene che la musica non si limiti a evocare la sensazione di un'emozione, ma esprima chiaramente un'emozione genuina e vissuta. In questo quadro concettuale, Martha Nussbaum⁷ afferma che la tradizione arricchisce la nostra interazione con la musica, collegando l'articolazione emotiva non solo ai contesti culturali e storici, ma anche al percorso espressivo personale del compositore. Ciò aggiunge complessità all'interpretazione della musica classica, presentando una sfida considerevole per chi ha meno familiarità con le tradizioni specifiche nel cogliere l'essenza emotiva della musica.

Le convenzioni musicali, radicate nelle pratiche culturali e artistiche di lunga data, sono fondamentali nel plasmare le risposte emotive. Queste convenzioni evolvono con i cambiamenti estetici e culturali, dimostrando che la musica classica è dinamica, e si adatta continuamente ai mutamenti sociali. Questa evoluzione non è lineare, ma

4 P. Kivy, *Antithetical Arts: On the Ancient Quarrel between Literature and Music*, Oxford University Press, Oxford 2009.

5 D. Cox, M. Levine, *Music and Ethics: The Very Mildly Interesting View*, in G. McPherson, (a cura di), *Oxford Handbooks Online: Music: Scholarly Research Reviews*, Oxford University Press, Oxford 2016.

6 J. Robinson, *Deeper Than Reason: Emotion and Its Role in Literature, Music, and Art*, Oxford University Press, Oxford 2005.

7 M.C. Nussbaum, *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2013.

è un processo stratificato che riflette la capacità unica della musica di influenzare e di essere plasmata dalle dinamiche sociali nel corso del tempo. L'analisi di Fabrizio Della Seta⁸ sulla storia dell'Opera italiana illustra bene questo punto. Egli paragona la storia dell'Opera a una struttura tettonica in cui coesistono continuità e discontinuità, formando un'entità complessa e stratificata. Alla base si trova un sistema produttivo che evolve lentamente, sovrastato da forme musicali e letterarie che evolvono più rapidamente, e coronato da cambiamenti nel gusto e nello stile nel corso di pochi decenni. In un contesto così sfaccettato, la performance contemporanea non può semplicemente imitare il passato; richiede una reinterpretazione attiva e consapevole delle tradizioni musicali⁹. Attraverso questa reinterpretazione continua, gli interpreti non solo preservano la tradizione, ma ne promuovono l'evoluzione, arricchendo la nostra comprensione delle opere storiche e influenzando nuove creazioni artistiche. Pertanto, impegnarsi con la tradizione nella musica implica una interazione dinamica con il passato, che richiede un costante interrogarsi, riflettere e partecipare attivamente alla pratica per mantenere la tradizione rilevante e viva.

L'articolo è strutturato come segue:

Sezione 1 La Normatività della Tradizione della Musica Classica Occidentale: Partendo dall'interpretazione della partitura musicale, viene illustrato che la tradizione musicale esercita un potere normativo su coloro che partecipano a essa, dall'interpretazione della partitura musicale. *Sezione 2* Il Valore della Tradizione: Si descrive il concetto di tradizione e il suo valore per coloro che la condividono da una prospettiva filosofica, specificamente dalla prospettiva di Samuel Scheffler¹⁰ perché è in linea con l'idea di tradizione musicale che generalmente hanno i musicisti classici, come sarà chiarito nella prima sezione discutendo dell'interpretazione musicale. *Sezione 3* Etica Intergenerazionale della Pratica: Attraverso la lente dell'etica delle virtù, si evidenzia come il concetto di tradizione sia intrinsecamente legato a quello di pratica e come l'individuo necessiti di una condivisione collettiva. Inoltre, viene chiarito che la pratica continua aggiunge un significato maggiore alle azioni dell'individuo attuale, il cui *telos* è racchiuso in quello della comunità. Questo rende la pratica un'esperienza intergenerazionale condivisa anche con le future generazioni. *Sezione 4* Etica Intergenerazionale della Cura: Qui si affrontano i problemi filosofici cruciali che le preoccupazioni dei soggetti attuali per i soggetti futuri incontrano all'interno del dibattito dell'etica della cura, dove la posizione più plausibile sembra essere quella di Thomas Randall¹¹. L'articolo si conclude sottolineando che le pratiche della musica classica—concepita come un'impresa a lungo termine—si estendono attraverso più generazioni. Pertanto, non solo è possibile pensare al futuro, ma la preoccupazione per il futuro è intrinsecamente incorporata nei concetti stessi di tradizione e pratica, intesi come costrutti intergenerazionali che transitano dal passato, attraverso il presente, fino a giungere al futuro. Questa apertura verso il futuro è

8 F. della Seta, *Italia e Francia nell'Ottocento*, Storia della musica, vol. 9, EDT, Torino 1993, cit., p. 680.

9 G. Staffieri, *Un teatro tutto cantato: Introduzione all'opera italiana*, Carocci, Roma 2012, cit., p. 97.

10 S. Scheffler, *Equality and Tradition: Questions of Value in Moral and Political Theory*, cit.

11 T. Randall, *Care Ethics and Obligations to Future Generations*, in «Hypatia», 34, n. 2, 2019, pp. 223-239.

quindi indispensabile. Abbiamo obblighi morali verso le generazioni future, sebbene ciò incontri resistenze e problemi filosofici. In questo spazio concettuale, qualsiasi potenziale chiusura temporale e morale nei confronti dei soggetti futuri risulta quindi illegittima.

1. *La Normatività della Tradizione della Musica Classica Occidentale*

Al centro della tradizione musicale, le opere musicali prendono vita nell'esecuzione, mirando a due scopi principali: dimostrare che la musica può rimanere un'opera d'arte stabile e indipendente nel tempo, e mettere in evidenza l'interazione continua tra passato e presente, nonostante la natura spesso resistente delle tradizioni. Questo sviluppo delle tradizioni musicali comporta una valutazione critica dei metodi di esecuzione passati e presenti per determinare cosa costituisce un'esecuzione riuscita o inappropriata¹². La longevità autentica delle opere musicali richiede che gli interpreti eseguano fedelmente la partitura. La fedeltà nell'esecuzione implica l'aderenza a specifiche convenzioni e regole definite dallo stile musicale del periodo e dal repertorio dell'opera.

Queste convenzioni, sulle quali i compositori hanno fatto affidamento per garantire una comunicazione efficace con gli esecutori e gli ascoltatori, devono essere considerate dagli interpreti che mirano a rendere l'opera con precisione. Nonostante le difficoltà nel replicare esecuzioni storiche in modo preciso a causa di informazioni incomplete nelle partiture antiche e della vaghezza intrinseca della notazione musicale, interpreti ben preparati possono fondere fedeltà storica con la loro creatività interpretativa per eseguire fedelmente l'opera¹³.

Le partiture musicali forniscono regole e struttura per le composizioni, ma spesso lasciano alcuni dettagli non specificati, affidando agli interpreti il compito di colmare questi vuoti mantenendo lo spirito complessivo dell'opera. Come archeologi che ricostruiscono manufatti, gli interpreti devono interpretare le partiture con fedeltà, collegando le intenzioni del compositore con le aspettative del pubblico. Questa fedeltà è cruciale; la partitura detta non solo linee guida per l'esecuzione, ma funge da quadro normativo all'interno del quale la musica deve essere interpretata¹⁴. Ciò impone agli esecutori un obbligo non negoziabile di aderire alla partitura, elevandola da semplice linea guida performativa a un valore fondamentale dell'esecuzione, distinto da qualità estetiche come originalità o creatività¹⁵.

12 J. O'Dea, *Virtue or Virtuosity? Explorations in the Ethics of Musical Performance*, Greenwood Press, London 2000, p. 14.

13 Id., *Phronesis in Musical Performance*, in «Journal of Philosophy of Education», 27, n. 2, 1993, pp. 233-243; Si veda anche S. Boorman, *The Musical Text*, in N. Cook, M. Everist (a cura di), *Rethinking Music*, Oxford University Press, New York 2010, pp. 403-423, cit. 409; N. Cook, *Music: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2021, p. 47.

14 J. Dodd, *Being True to Works of Music*, Oxford University Press, New York 2020, p. 45; S. Davies, *Musical Works & Performances: A Philosophical Exploration*, Oxford University Press, New York 2001, cit. 241; C. Palazzolo, *It's Not Just Music: The Ethics of Musical Interpretation*, in «Argumenta», 1, 2024, pp. 1-16.

15 Cfr. J. Dodd, *Being True to Works of Music*, p. 45; G. Rohrbaugh, *Why Play the Notes? Indirect Aesthetic Normativity in Performance*, in «Australasian Journal of Philosophy», 98, 2018, pp. 78-91, p. 86.

Gli interpreti devono comprendere profondamente l'intera composizione e il suo contesto storico, poiché le intuizioni sulle assunzioni implicite del compositore possono guidare il riempimento dei vuoti notazionali¹⁶. Questo approccio consente agli interpreti di sviluppare le proprie conclusioni e di trasmettere un'interpretazione più ricca al pubblico in termini di significato, così da trasformare la ricezione della musica attraverso pratiche esecutive informate e sfumate¹⁷. Un'interpretazione in linea con la partitura e la sua comprensione storica, garantisce che le esecuzioni non solo onorino l'opera originale, ma risuonino anche in modo significativo con il pubblico contemporaneo.

Interpretare la musica antica, medievale e barocca – per cui le partiture spesso mancano di istruzioni dettagliate per l'esecuzione – richiede conoscenze storiche, ricerche musicologiche e capacità interpretative intuitive per colmare le lacune informative. La sfida risiede nel comprendere fino a che punto possiamo conoscere accuratamente il passato. Il movimento della *Historically Informed Performance* (HIP), riconoscendo la profondità del nostro patrimonio musicale ancestrale, ha cercato di ricostruire autenticamente queste antiche tradizioni e pratiche. Nato nel ventesimo secolo, con l'intento di colmare i divari storici, l'HIP ha rivitalizzato le antiche pratiche musicali con un'accuratezza di esecuzione che ha arricchito le performance moderne e ha connesso il pubblico alla nostra storia musicale¹⁸.

Questo impegno sottolinea il 'valore del patrimonio' della musica classica, considerata come un bene culturale vitale degno di preservazione. Esso evidenzia l'importanza di proteggere non solo le partiture musicali, ma anche l'ampio spettro di attività e conoscenze – tra cui la formazione dei musicisti, l'artigianato degli strumenti e le operazioni delle organizzazioni culturali – che sostengono e arricchiscono questa forma d'arte. Sottolineare questo aspetto del patrimonio implica che il significato della musica classica si estende oltre il suo fascino estetico, assumendo un ruolo cruciale nella conservazione culturale, nell'arricchimento sociale e nello sviluppo intellettuale e spirituale degli individui¹⁹.

Comprendere le pratiche esecutive dei grandi compositori è fondamentale per interpretare i repertori storici, necessitando di un equilibrio tra accuratezza storica e interpretazione contemporanea. Nikolaus Harnoncourt²⁰ sottolinea che i compromessi sono inevitabili quando si valuta il valore di queste opere nel loro contesto storico e negli sforzi interpretativi odierni. La continuità storica suggerisce che i cambiamenti nella pratica musicale, negli strumenti, nei gusti dei compositori e nelle dinamiche tra compositore e interprete non spezzano il legame tra passato e presente, ma piuttosto lo arricchiscono. Le nostre conoscenze accumulate nei secoli ci permettono di eseguire vari generi e stili, infondendo in ciascun repertorio interpretazioni distinte basate su un'integrazione

16 Cfr. J. O'Dea, *Virtue or Virtuosity? Explorations in the Ethics of Musical Performance*, cit., p. 6.

17 Cfr. J. Dodd, *Being True to Works of Music*, cit., p. 113.

18 K. Bowman, *Historically Informed Performance*, in V. Agnew, J. Lamb, J. Tomann (a cura di), *The Routledge Handbook of Reenactment Studies: Key Terms in the Field*, Routledge, New York 2020, p. 106; Cfr. C. Palazzolo, *It's Not Just Music: The Ethics of Musical Interpretation*, cit., p. 5.

19 L. Giombini, C. Palazzolo, *Beyond Art. Classical Music as a Cultural Profession*, cit.

20 N. Harnoncourt, *Baroque Music Today: Music as Speech*, Amadeus Press, Portland, OR 1988, p. 22.

del passato e del presente. La tradizione, pur evolvendosi, mantiene la sua identità, e le convenzioni non sono fisse, ma si adattano alle esigenze dell'esecuzione e alla comprensione storica dell'epoca²¹.

In questa prospettiva, Julian Dodd²² osserva che l'evoluzione della musica è una progressione della tradizione stessa, plasmata da intuizioni storiche e pratiche esecutive. I musicisti di epoche diverse, come quelli degli anni '90 rispetto agli anni '80, interpretano opere come quelle di Beethoven in modo differente, ciascuno informato dalla propria prospettiva storica unica, pur cercando di rimanere entro i confini della tradizione. Questo approccio spazia dall'aderenza rigorosa alle partiture originali alla possibilità di apportare modifiche, garantendo che la musica resti importante²³. Le tradizioni stabiliscono modelli e pratiche esecutive che dettano come le opere devono essere interpretate ed eseguite²⁴. Queste pratiche si formano attraverso una riflessione critica sui metodi di esecuzione storici e contemporanei, fissando standard che definiscono cosa costituisce un'esecuzione appropriata. Tali standard sono essenziali per consentire agli interpreti di valutare e affinare i loro approcci in mezzo ai suoni diversificati della musica contemporanea. Senza queste pratiche guida, i musicisti brancolerebbero nel buio²⁵.

Le pratiche esecutive non solo forniscono modelli per l'interpretazione, ma permettono anche agli interpreti di applicare selettivamente i principi tradizionali, migliorando la loro comprensione degli aspetti uditivi di un'opera²⁶. Sebbene gli esecutori abbiano l'autonomia di prendere decisioni esecutive, queste scelte sono informate e vincolate dalle tradizioni consolidate nel tempo. Ciò sottolinea l'importanza fondamentale di aderire alla partitura²⁷.

Da questo punto di vista, una corretta interpretazione si impegna con la tradizione in modo innovativo, evitando sia un tradizionalismo rigido che una novità infondata. Riflettendo – ed eventualmente, adattando le pratiche tradizionali per mantenerne i valori fondamentali – le tradizioni rimangono dinamiche e autentiche²⁸. Su questa linea di pensiero, Roger Scruton enfatizza che l'esecuzione deve evolversi con la tradizione, incorporando nuovi esempi che si basano sulle pratiche storiche²⁹.

Le convenzioni e le pratiche esecutive più adeguate per realizzare accuratamente una partitura musicale sono quelle riconosciute al momento dell'esecuzione, a condizione che facciano parte di una tradizione musicale in continuo sviluppo³⁰. Interpretare un'opera in modo tradizionale significa adattare le norme stabilite nel tempo per mantenerne

21 Cfr. G. Staffieri, *Un teatro tutto cantato: Introduzione all'opera italiana*, cit., p. 96.

22 Cfr. J. Dodd, *Being True to Works of Music*, cit., p. 71.

23 Cfr. S. Boorman, *The Musical Text*, cit., p. 408.

24 Cfr. J. O'Dea, *Virtue or Virtuosity? Explorations in the Ethics of Musical Performance*, cit., p. 14.

25 *Ibidem*.

26 Cfr. *ivi*, pp. 14-15.

27 Cfr. J. Dodd, *Being True to Works of Music*, cit., p. 44; Cfr. G. Rohrbaugh, *Why Play the Notes? Indirect Aesthetic Normativity in Performance*, cit.; cfr. C. Palazzolo, *It's Not Just Music: The Ethics of Musical Interpretation*, cit.

28 Cfr. J. Dodd, *Being True to Works of Music*, cit., p. 63.

29 R. Scruton, *The Aesthetics of Music*, Oxford University Press, New York 1997, p. 449.

30 Cfr. J. Dodd, *Being True to Works of Music*, cit., p. 63.

la rilevanza e l'integrità³¹. In questo senso, bisogna tenere presente l'idea di Wittgenstein secondo cui è 'la pratica che fa la regola' la quale suggerisce che anche le esecuzioni storiche con strumenti moderni possono rimanere fedeli alla partitura se riflettono sia le comprensioni del passato che quelle del presente, sicché da creare un ponte tra stili storici e contemporanei³². Questo approccio vede la tradizione nella musica classica come un equilibrio tra *storicismo* e *presentismo*, centrale per la pratica continua di questa forma d'arte. Analizziamo adesso la definizione filosofica di tradizione dalla prospettiva filosofica di Samule Scheffler³³.

2. Il Valore della Tradizione

Secondo Samuel Scheffler³⁴, le tradizioni sono pratiche umane intrinsecamente volte a preservare valori che trascendono la durata della vita di una singola persona o generazione. Le pratiche, concepite come sforzi collaborativi e intergenerazionali, nascono dal desiderio umano di salvaguardare ciò che è considerato significativo. Una tradizione abbraccia sia elementi retrospettivi che prospettici. Nel suo aspetto rivolto al futuro, essa implica sforzi per garantire la perpetuazione dei valori cari. Al contrario, dal punto di vista retrospettivo, comporta il riconoscimento di sé come destinatari di valori preservati dalle generazioni precedenti. Pertanto, i partecipanti a una tradizione agiscono come custodi di questi valori.

Questa argomentazione si può applicare anche alla musica classica. Quando ci rapportiamo con la musica classica, non cerchiamo un piacere sensoriale – data la complessità e le strutture immensamente elaborate della grande musica, sarebbe inverosimile considerarla come mero intrattenimento³⁵ – ma ci confrontiamo con il valore intrinseco delle opere musicali e con la pratica attraverso la quale esse prendono vita. Il valore intrinseco delle opere di musica classica risiede nella loro immensa importanza culturale. In quest'ottica, più ci sforziamo di comprendere i capolavori di Monteverdi, Bach e Mozart come un linguaggio vivente e creativo, i cui significati non possono essere racchiusi nelle parole, più comprendiamo noi stessi e la nostra cultura³⁶.

L'adesione a una tradizione ci spinge a coltivare abitudini, saggezza, guida, valori, lealtà e integrità. La tradizione, inoltre, abbraccia cinque considerazioni interconnesse legate al tempo:

1. la partecipazione a una tradizione può compensare la nostra limitata capacità di controllare il movimento attraverso il tempo;
2. essa permette di dare un senso di familiarità e continuità al tempo;

31 Ivi, p. 65.

32 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, tr. it. R. Piovesan, Einaudi, Torino 2009; Cfr. J. Dodd, *Being True to Works of Music*, cit., p.68; Cfr. R. Scruton, *The Aesthetics of Music*, cit., p. 441.

33 Cfr. S. Scheffler, *Equality and Tradition: Questions of Value in Moral and Political Theory*, cit., p. 305.

34 *Ibidem*.

35 D. Barenboim, *La musica è un tutto: etica ed estetica*, a cura di E. Girardi, Feltrinelli, Milano 2016.

36 Cfr. N. Harmoncourt, *Baroque Music Today: Music as Speech*, cit., p. 12.

3. consente di confermare la nostra esistenza come esseri che si estendono nel tempo ossia come ‘creature estensive’;

4. partecipando a una tradizione, ci integriamo in una catena causale di custodia destinata a preservare ciò che riteniamo prezioso;

5. questo processo contribuisce ad aumentare il significato percepito delle nostre vite e a diminuire il peso della percezione della nostra mortalità³⁷.

È proprio attraverso la continuità temporale tra le generazioni che la nostra capacità di trovare valore nelle nostre attività qui e ora dipende, più di quanto ci rendiamo conto, dall’assunzione implicita che la vita umana continuerà dopo la nostra morte. Molte delle attività che oggi consideriamo significative perderebbero gran parte del loro significato e sembrerebbero molto meno preziose se pensassimo che la vita umana stia per finire. Infatti, la congettura di Scheffler è che la prospettiva di un’imminente estinzione umana verrebbe considerata da molti come catastrofica, anche se si verificasse in modo tale da non accorciare la vita di nessuno attualmente in vita³⁸. L’adesione a una tradizione come depositaria di valori non riflette semplicemente la nostra inclinazione intrinseca alla conservazione dei valori, ma serve anche come mezzo per stabilire una relazione basata sui valori con le generazioni future. Ci permette di immaginare i nostri successori come individui che erediteranno e sosterranno i nostri valori, posizionandoci come custodi con un dovere di tutela nei confronti di questi valori che diventeranno infine loro³⁹.

Se accettiamo questa congettura, che costituisce la tesi centrale del già citato libro di Scheffler *Death and the Afterlife*⁴⁰, dobbiamo dedurre che non solo la musica classica e l’attività del fare musica abbiano un valore culturale degno di essere preservato e trasmesso alle future generazioni, ma che queste stesse generazioni future contribuiranno a dare valore persino alla nostra attività musicale oggi. Sapendo che i soggetti futuri esisteranno ci sentiamo incoraggiati a portare avanti le pratiche che hanno valore per noi, perché i soggetti futuri faranno altrettanto nonostante la fine della nostra vita.

3. *Etica Intergenerazionale della Pratica*

Il concetto di tradizione nella musica classica occidentale mostra che tradizioni e pratiche sono scuole di virtù. MacIntyre⁴¹, reinterpretando l’etica delle virtù aristotelica, definisce la ‘pratica’ come una forma strutturata e sfaccettata di cooperazione sociale, volta a raggiungere l’eccellenza in diversi ambiti, tra cui la salute, le arti e la politica. MacIntyre vede le tradizioni come stili di vita dinamici, specifici in un determinato contesto, che si estendono oltre i confini individuali, comunitari e temporali, e che evolvono con le esperienze e i valori dei loro partecipanti, promuovendo comportamenti etici e lo svi-

37 Cfr. S. Scheffler, *Equality and Tradition: Questions of Value in Moral and Political Theory*, cit., p. 306.

38 S. Scheffler, *Death and the Afterlife*, Oxford University Press, Oxford and New York 2016, p. 47.

39 Ivi, p. 33.

40 Cfr. S. Scheffler, *Death and the Afterlife*, cit.

41 A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 1981.

luppo personale⁴². Filosofi come MacIntyre sottolineano che gli individui sviluppano le virtù attraverso un profondo impegno con le pratiche della propria comunità, adattandosi continuamente ai loro contesti culturali⁴³. Nella musica, questo si manifesta quando i musicisti nell'interpretazione aderiscono alle partiture e riflettono le intenzioni del compositore e le norme stabilite, in modo da contribuire all'evoluzione della tradizione⁴⁴.

Per i musicisti, suonare le note della partitura è obbligatorio, non solo per ottenere risultati estetici, ma perché ometterle potrebbe compromettere l'integrità della pratica o mancare di rispetto all'intento del compositore. Questo rispetto per la partitura è considerato essenziale anche quando il valore musicale delle opere in questione viene ritenuto discutibile⁴⁵. Se la creazione musicale rispecchia l'architettura più ampia delle interazioni sociali umane, allora i valori etici incorporati negli impegni musicali riflettono una sensibilità pluralistica al contesto sociale in evoluzione.

Secondo Samuel Scheffler, far parte di una pratica significa impegnarsi in qualcosa di più grande di se stessi, insieme agli altri, dove il valore collettivo supera ciò che potrebbe essere raggiunto individualmente. Questo è particolarmente evidente nelle pratiche che si mantengono nel tempo, estendendosi oltre il presente per formare un continuum con i contributi passati e futuri⁴⁶. Le attività di gruppo che continuano nel tempo offrono più della somma degli sforzi individuali, trascendendo le capacità personali e le single vite. Questa natura continua arricchisce e integra il valore dei contributi individuali in un contesto più ampio, così da accrescere il significato complessivo. Ad esempio, attività come la ricerca sul cancro o l'attivismo politico sono più efficaci quando sono condotte all'interno di contesti collaborativi e continui anziché come sforzi isolati, grazie alla conoscenza e agli sforzi cumulativi⁴⁷.

Nella musica classica, l'atto di eseguire non si limita a suonare delle note ma costituisce una partecipazione immersiva in una tradizione artistica in continua evoluzione. I musicisti non sono interpreti isolati, ma parte di un patrimonio complesso e dinamico. Gli interpreti musicali traggono ispirazione dalle interpretazioni passate e contribuiscono con le loro prospettive, influenzando così i futuri sviluppi del repertorio⁴⁸. Il valore di queste esecuzioni è significativamente potenziato dalla loro natura partecipativa e dal loro legame con questa tradizione vivente. Questa partecipazione inserisce le performance individuali in uno sforzo collettivo più ampio, arricchendone il significato al di là della mera esecuzione tecnica. In questo contesto dinamico, il contributo di ciascun musicista acquista un valore aggiunto proprio per il fatto di far parte di un progetto collaborativo e in evoluzione. Tutto ciò mette in evidenza che l'appartenenza a una pratica

42 Cfr. T. Reilly, D. Narvaez, M. Graves, *et alii* (eds.), *Moral and Intellectual Virtues in Practices: Through the Eyes of Scientists and Musicians*, cit., p. 6.

43 J.J. Bauer, P. DesAutels, *Toward an Integrated Psychology and Philosophy of Good Life Stories*, in N.E. Snow, D. Narvaez (eds.), *Self, Motivation, and Virtue*, Routledge, New York 2019, pp. 127-146.

44 Cfr. G. Rohrbaugh, *Why Play the Notes? Indirect Aesthetic Normativity in Performance*, cit., p. 89.

45 *Ibidem*.

46 S. Scheffler, *Why Worry About Future Generations?* Oxford University Press, Oxford 2018, p. 48.

47 *Ivi*, p. 49.

48 *Ivi*, p. 50.

continua e valorizzata accresce il valore intrinseco delle attività individuali. Tali attività acquisiscono un tipo di valore che sarebbe assente se fossero svolte in isolamento. Tuttavia, questo valore dipende dalla continuità del contesto umano; se l'umanità fosse minacciata da una distruzione imminente, la continuità – e quindi il valore aggiunto – di queste pratiche sarebbe compromessa.

Molte attività acquisiscono un valore maggiore quando contribuiscono alla conservazione e all'arricchimento del patrimonio culturale, pratico e intellettuale, e garantendo la trasmissione delle principali conoscenze e pratiche umane alle future generazioni. Queste attività, tra cui l'educazione, la conservazione e il mantenimento delle tradizioni culturali, intellettuali o religiose, si basano sulla loro potenzialità di trasferimento intergenerazionale, rendendole significative oltre il loro impatto immediato⁴⁹.

Questi sforzi migliorano anche la nostra comprensione e interpretazione della società e delle sue possibili direzioni future. Essi includono lo studio e l'insegnamento in campi come la storia, la politica, la sociologia e l'antropologia, così come l'impegno nelle arti, sia nella creazione che nella fruizione. Il significato di queste attività non risiede nell'aspettativa della loro durata a lungo termine, ma in come esse provocano e arricchiscono le nostre riflessioni sul futuro personale, sociale o globale⁵⁰. Questo aspetto evidenzia un allineamento inaspettato tra il valore che attribuiamo alle attività artistiche e accademiche e la loro capacità di favorire una visione più creativa, perspicace e immaginativa delle società umane e delle loro potenzialità. Pertanto, qualsiasi limitazione alle prospettive future dell'umanità riduce direttamente il valore percepito di queste attività che arricchiscono culturalmente e intellettualmente⁵¹.

Abbiamo bisogno che le future generazioni conducano 'vite cariche di valore'⁵² profondamente impegnate in attività significative. La nostra preoccupazione per la sopravvivenza dell'umanità è cruciale, poiché la nostra fede nella sua continuità è fondamentale per trovare valore nei nostri sforzi. Questa prospettiva è particolarmente rilevante per i musicisti classici, i cui lasciti nella storia della musica diventano parte di un patrimonio culturale duraturo. Il loro desiderio di essere ricordati per contributi significativi sottolinea come la potenziale fine dell'umanità diminuirebbe il valore delle loro realizzazioni.

I musicisti di spicco non cercano solo di essere ricordati, ma di lasciare un'eredità che arricchisca le future generazioni, dedicando le loro vite ad attività significative i cui benefici potrebbero essere realizzati solo postumamente. Il loro impegno va oltre la fama personale; si tratta di apportare contributi significativi al patrimonio culturale e artistico immateriale dell'umanità⁵³, ispirando ed educando sia la società odierna che le generazioni future. Le generazioni sono interconnesse nel tempo, sia causalmente che temporalmente. La nostra preoccupazione non si limita alla mera sopravvivenza; desideriamo che le future generazioni prosperino, assicurando la continuazione di una catena di

49 Ivi, p. 51.

50 *Ibidem*.

51 Ivi, p. 52.

52 Ivi, p. 53.

53 Si veda UNESCO 2011. *What is intangible cultural heritage?* UNESCO, Paris. Available at <https://ich.unesco.org/en/what-is-intangible-heritage-00003> (Accessed 26 September 2024)

generazioni che migliora il benessere collettivo umano nel tempo⁵⁴. Questa prospettiva enfatizza non solo la sopravvivenza, ma anche la qualità della vita delle generazioni future, radicata in un'eredità culturale ed etica.

La continuità generazionale è essenziale non solo per la sopravvivenza della specie, ma anche per la trasmissione dei valori, delle conoscenze e delle culture che definiscono la nostra umanità. Ogni generazione eredita il mondo e ha il dovere di migliorarlo e adattarlo per le generazioni future. Le generazioni non sono solo anelli di una catena causale, ma agiscono come custodi di un patrimonio culturale e morale. L'educazione e la cultura sono strumenti vitali in questo processo, grazie alle quali non acquisiamo solo le competenze di sopravvivenza, ma impariamo anche come condurre vite appaganti. La musica, la letteratura, l'arte e la scienza fungono da canali per la trasmissione delle conoscenze, l'ispirazione e l'affrontare le sfide attuali. Il nostro impegno verso le generazioni future implica garantire loro una qualità della vita elevata. Ciò comporta sforzi etici per lasciare un mondo migliore in termini di conservazione ambientale, giustizia sociale e innovazione tecnologica. Questi sforzi fanno parte di un dialogo più ampio in cui l'innovazione incontra la tradizione, fornendo alle nuove generazioni gli strumenti per affrontare i problemi antichi e tracciare nuovi percorsi, pur radicati nella saggezza storica. Le risorse comunitarie supportano la crescita individuale e permettono alle persone di contribuire in modo significativo al progresso della società. La storia dimostra come le azioni individuali possano rimodellare profondamente le società. Pertanto, la nostra dedizione alle generazioni future va oltre la sopravvivenza: è un investimento profondo nel progresso e nel benessere umano. La catena generazionale è una storia continua di apprendimento ed evoluzione, un racconto che ci impegniamo ad arricchire per i capitoli futuri.

I soggetti futuri sono parte integrante della catena causale che definisce la nostra esistenza, e suggerisce che i nostri obblighi si estendono a loro, poiché il valore delle nostre pratiche attuali dipende in parte dalle loro valutazioni e dal loro apprezzamento nel futuro. Pertanto, nonostante una ci sia, forse, una tendenza alla chiusura temporale – disinteresse per le generazioni future – abbiamo dei doveri nei confronti del futuro⁵⁵. Questa responsabilità non è immediatamente evidente ed è soggetta a dibattito, in particolare nell'ambito dell'etica della cura. Il prossimo paragrafo esplorerà alcune delle prospettive più rilevanti, per la nostra discussione, all'interno dell'etica della cura.

4. *Etica Intergenerazionale della Cura*

La teoria etica nota come 'etica della cura' suggerisce che c'è un'importante rilevanza morale negli aspetti fondamentali delle relazioni umane e nelle dipendenze reciproche. Da una prospettiva normativa, l'etica della cura mira a sostenere queste relazioni contestualizzando e migliorando il benessere sia dei *care-giver* (portatore di cura) che dei *care-receiver* (destinatari della cura) all'interno di una rete sociale. Spes-

54 Ivi, p. 60.

55 Ivi, p. 50.

so caratterizzata più come pratica o virtù che come teoria formale, la ‘cura’ implica il prendersi cura dei bisogni propri e altrui, così da favorire il nostro ambiente sociale. Altresì l’etica della cura sottolinea l’importanza della motivazione compassionevole, delle emozioni e dell’incarnazione fisica nelle deliberazioni morali, oltre alla considerazione delle circostanze specifiche.

Uno dei maggiori contributi a questo dibattito è stato offerto da Nel Noddings⁵⁶, che in *Caring* approfondisce l’etica della cura, sostenendo che gli individui dovrebbero agire con un atteggiamento di cura verso gli altri. Noddings enfatizza l’importanza della sensibilità emotiva nei confronti degli individui e respinge i principi morali astratti. Noddings sostiene che la cura genuina comporti una preoccupazione diretta per il benessere degli altri, privilegiando le relazioni personali rispetto ai principi universali.

Noddings ha concettualizzato le relazioni di cura come fondamentali per l’esistenza e la coscienza umana. Ha delineato due ruoli all’interno di tali relazioni: il *caregiver* e il *care-receiver*, affermando che entrambe le parti hanno obblighi reciproci di prendersi cura e di impegnarsi moralmente l’una con l’altra, sebbene non in modi identici. Secondo Noddings, la cura implica un’immersione profonda in cui il caregiver accetta il *care-receiver* così com’è, evitando di proiettare se stesso sul *care-receiver* e mettendo da parte motivazioni egoistiche per agire nel miglior interesse del *care-receiver*. Noddings ha identificato l’origine del comportamento etico in due motivazioni: il sentimento innato di cura e il ricordo di essere stati accuditi, che plasmano un sé ideale. Rifiutando i principi universali per l’azione e il giudizio etico, Noddings ha argomentato a favore dell’applicazione contestuale della cura.

Procedendo nell’argomentazione, Noddings ha suddiviso la cura in due fasi: *caring-for* e *caring-about*. La prima riguarda la fornitura diretta di servizi di cura, mentre la seconda include l’alimentazione di intenzioni o idee di cura. Noddings ha sostenuto che l’obbligo di prendersi cura è limitato agli individui capaci di relazioni reciproche. Man mano che la cura si estende verso l’esterno, diventa meno personalizzata e dipendente dal contesto, portando Noddings a suggerire che prendersi cura di tutti sia irrealizzabile. Ha affermato che, mentre esiste un obbligo di prendersi cura di individui e animali bisognosi prossimi, l’obbligo si attenua nei confronti di persone lontane se non vi è alcuna prospettiva di completare la cura. Queste affermazioni hanno suscitato controversie, spingendo Noddings a rivedere la sua posizione. Infatti, nel suo lavoro successivo, *Starting From Home*⁵⁷ ha sostenuto un obbligo maggiore di preoccuparsi per le persone distanti e ha promosso il ‘caring-about’ come forza motivazionale per promuovere la giustizia locale e globale. Tuttavia, ha mantenuto che prendersi cura di tutti, in particolare degli altri distanti, rimane impraticabile.

Questo concetto di prendersi cura di individui lontani è stato recentemente sviluppato come preoccupazione per i soggetti distanti nel tempo, cioè per le generazioni future.

56 N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley, CA 1984.

57 Id., *Starting at Home: Caring and Social Policy*, University of California Press, Berkeley, CA 2002.

L'etica che si occupa delle generazioni future è chiamata *etica intergenerazionale*⁵⁸ ed è un ramo dell'etica che riflette sul fatto se l'umanità odierna abbia o meno un obbligo morale verso le generazioni future. Una parte dell'etica intergenerazionale si concentra specificamente su come i beni debbano essere distribuiti equamente tra le future parti interessate. In questo caso, per 'beni' intendiamo le opere musicali e la pratica musicale all'interno della quale queste opere prendono vita. Le generazioni future godranno delle opere musicali come facciamo noi oggi? Se la risposta è affermativa, come sembra essere, dobbiamo trovare un quadro etico che giustifichi questa risposta. L'approccio dell'etica della cura più recente sembra affrontare adeguatamente questo argomento.

Bisogna considerare che la preoccupazione per le generazioni future si è intensificata con il problema del cambiamento climatico. Che tipo di mondo stiamo lasciando alle generazioni future?⁵⁹ Certamente, il tipo di mondo che lasciamo non riguarda solo il cambiamento climatico, ma anche tutto il resto che le generazioni presenti possiedono e intraprendono⁶⁰. Siamo davvero in relazione con le generazioni future più di quanto pensiamo. Coloro che verranno dopo di noi dipendono dalle nostre azioni⁶¹. In quest'ottica, l'etica della cura sottolinea l'importanza morale della nostra dipendenza reciproca nel dare e ricevere cura all'interno delle relazioni⁶². Il fatto che le persone siano inserite in relazioni e possano prendersi cura l'una dell'altra sembra plausibile e intuitivo.

Noddings ha sostenuto ancora che vi sia un aspetto intrinseco e reciproco nel prendersi cura degli altri⁶³. Secondo la sua prospettiva, questa reciprocità nel *caregiving* si realizza quando il *caregiver* riceve un riconoscimento da parte del destinatario, il che significa che il destinatario apprezza lo sforzo compiuto. Tuttavia, se applichiamo questa idea alle generazioni presenti che si preoccupano di quelle future, incontriamo il problema che le generazioni future non esistono ancora e non possono dare alcun riconoscimento. Questo è il cosiddetto 'problema della non reciprocità'⁶⁴, secondo cui, se non esistono relazioni reciproche tra diverse generazioni, non esistono obblighi di giustizia tra di esse⁶⁵. Eppure, siamo in una relazione, sebbene non fisica, con la posterità. Come può essere data cura tra persone esistenti e potenzialmente esistenti?

Virginia Held⁶⁶ offre un'interpretazione significativa della cura, presentandola come una pratica centrata sul coltivare relazioni moralmente significative nel tempo. Secon-

58 F. Menga, *Etica intergenerazionale*, Morcelliana, Brescia 2021.

59 S. Gardiner, *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford University Press, Oxford 2011.

60 *Ibidem*.

61 Cfr. T. Randall, *Care Ethics and Obligations to Future Generations*, cit., p. 527.

62 Ivi, p. 528.

63 Cfr. N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, cit., p. 71.

64 E. Page, *Fairness on the Day After Tomorrow: Justice, Reciprocity and Global Climate Change*, in «Political Studies», 55, n. 1, 2007, pp. 225-242, p. 232.

65 H. McCormick, *Intergenerational Justice and the Nonreciprocity Problem*, in «Political Studies», 57, n. 2, 2009, pp. 451-458, p. 451; Cfr. T. Randall, *Care Ethics and Obligations to Future Generations*, cit., p. 530.

66 V. Held, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Oxford University Press, Oxford 2006, p. 20.

do Held, i *caregiver* dovrebbero essere attenti, reattivi ai bisogni specifici, valutare e migliorare la loro assistenza attraverso la riflessione e la comunicazione continue. Held enfatizza l'aspetto riflessivo della cura, sostenendo la necessità di adeguamenti nelle pratiche dei *caregiving* e nel loro contesto socio-politico⁶⁷. Tuttavia, la concezione della cura di Held rimane fondata sulla convinzione che le relazioni di cura efficaci tra più individui richiedano una qualche forma di reciprocità.

Questa sfida porta alla domanda su come possiamo estendere il concetto di cura verso le generazioni future che non possono ricambiare direttamente. Nonostante l'assenza di reciprocità fisica, il nostro impegno nei confronti delle generazioni future potrebbe essere visto come una forma di 'cura anticipata,' in cui la nostra attenzione e le nostre azioni oggi sono guidate dall'intento di preservare e migliorare le condizioni per coloro che verranno dopo di noi. Questo concetto sfida l'idea tradizionale di reciprocità nella cura e richiede una nuova interpretazione del nostro ruolo come custodi di un'eredità che sarà accolta da individui futuri.

Un'altra prospettiva viene proposta da Christopher Groves⁶⁸ il quale propone un'etica della cura futura incentrata sul concetto di 'attaccamento'. Groves definisce gli attaccamenti come «connessioni che un individuo stabilisce con particolari oggetti nel mondo circostante, come modo per orientarsi e dare senso al proprio posto in esso»⁶⁹. Groves interpreta la cura come un impegno attivo per promuovere il benessere di un tipo specifico di oggetto attraverso una preoccupazione attenta, considerando gli attaccamenti come la base per questa nuova comprensione della cura. Groves sostiene che prendersi cura significa promuovere attivamente il benessere degli oggetti di attaccamento, i quali possono includere vari aspetti della vita degli individui, dalle persone agli ideali. Coltivando questi attaccamenti, gli individui navigano tra le incertezze future e trovano significato nelle loro relazioni e nei loro sforzi. Groves propone un'etica della cura futura in cui il *caregiving* implica la promozione del benessere degli oggetti di attaccamento nel futuro. Groves sostiene che negare la cura per il futuro contraddice la genuina cura per gli oggetti di attaccamento nel presente, poiché il *caregiving* comporta intrinsecamente la preoccupazione per il benessere continuo di un oggetto. Ciò affronta il problema della non reciprocità, enfatizzando la responsabilità non reciproca insita nel prendersi cura degli oggetti di attaccamento. Inoltre, la sua posizione considera le generazioni future rilevanti attraverso la loro potenziale relazione con il benessere degli oggetti di attaccamento presenti.

Nel dibattito sull'etica della cura, un'altra posizione piuttosto plausibile è quella di Thomas Randall⁷⁰, il quale suggerisce che, nonostante la mancanza di una realtà metafisica, le relazioni tra le generazioni presenti e future possono ancora essere considerate normativamente significative. Per sviluppare questa idea, Randall utilizza il concetto di 'contenuto immaginale' di Kathryn J. Norlock, che quest'ultima ha impiegato per

67 Cfr. T. Randall, *Care Ethics and Obligations to Future Generations*, cit. p. 531.

68 C. Groves, *Care, Uncertainty and Intergenerational Ethics*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, UK 2014, p. 120.

69 *Ibidem*.

70 Cfr. T. Randall, *Care Ethics and Obligations to Future Generations*, cit., p. 537.

stabilire relazioni con le generazioni passate⁷¹, e lo ha applicato alle generazioni future. Questo concetto ha origine da Mary Watkins, che sostiene che l'immaginale sia distinto dai termini immaginato e immaginario⁷².

La distinzione, come articolata da Mary Gergen, risiede nel fatto che, mentre «gli ultimi due termini suggeriscono qualcosa di fittizio o frivolo, l'immaginale suggerisce altre possibilità, più consequenziali»⁷³. Nonostante le obiezioni riguardanti l'applicabilità del contenuto immaginale alle relazioni con le generazioni future, l'argomento suggerisce che i soggetti contemporanei possono formulare contenuti immaginali con loro, basandosi su ipotesi riguardanti gli interessi vitali e le strutture sociali cari a entrambe le parti⁷⁴. Secondo Randall, riconoscere l'importanza del contenuto immaginale apre vie per considerare la rilevanza normativa delle generazioni future all'interno del quadro etico della cura. Inoltre, il ruolo del contenuto immaginale nel plasmare il comportamento della generazione presente nei confronti delle generazioni future viene enfatizzato, suggerendo che gran parte di ciò che la generazione presente valuta è influenzato dalla possibilità che le generazioni future ereditino questi valori e oggetti di attaccamento⁷⁵.

L'argomento comunitarista di Avner de-Shalit⁷⁶ sottolinea ulteriormente questo punto, affermando che gli individui sono intrinsecamente legati a comunità transgenerazionali. Tali comunità traggono valore dalla loro continuità nel tempo, contribuendo al senso di identità e di scopo degli individui⁷⁷. L'argomentazione di Scheffler⁷⁸, esaminata nella *sezione 2*, si estende oltre i progetti individuali per abbracciare intere comunità e evidenzia l'interdipendenza relazionale intergenerazionale. L'esistenza delle generazioni future dipende dalle azioni della generazione presente, così come il senso di scopo della generazione presente si basa sulla prospettiva che le generazioni future ereditino il loro lascito. Questa relazione reciproca sottolinea la rilevanza normativa delle relazioni immaginali tra le generazioni presenti e future all'interno del quadro dell'etica della cura. Questo corrisponde all'affermazione centrale dei teorici della cura, che sostengono la coltivazione e il mantenimento di relazioni di cura positive per facilitare il benessere e la prosperità degli individui⁷⁹. Enfatizzare l'importanza di ciò che determina socialmente la salute sottolinea la necessità di condizioni che consentano a tutti gli individui di coltivare efficacemente tali relazioni.

71 K.J. Norlock, *Real (and) imaginal relationships with the dead*, in «Journal of Value Inquiry», 51, n. 2, 2016, pp. 341-356.

72 M. Watkins, *Invisible Guests: The Development of Imaginal Dialogues*, The Analytic Press Inc., Hillsdale, NJ 1986.

73 M. Gergen, *Feminist Reconstructions in Psychology: Narrative, Gender, and Performance*, in «Sage», Thousand Oaks, CA, 2001, p. 144.

74 H. Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and United States Foreign Policy*, 2^a ed., Princeton University Press, Princeton 1996; P. Marris, *The Politics of Uncertainty: Attachment in Private and Public Life*, Routledge, New York 1996.

75 Cfr. K.J. Norlock, *Real (and) imaginal relationships with the dead*, cit.

76 A. de-Shalit, *Why Posterity Matters: Environmental Policies and Future Generations*, Routledge, New York 1995, p. 15.

77 Cfr. T. Randall, *Care Ethics and Obligations to Future Generations*, cit., p. 540.

78 Cfr. S. Scheffler, *Why Worry About Future Generations?*, cit.

79 Cfr. T. Randall, *Care Ethics and Obligations to Future Generations*, cit., p. 540.

Considerando l'importanza normativa attribuita alle generazioni future, diventa compito della generazione presente garantire che le generazioni successive abbiano le risorse necessarie per partecipare a queste relazioni di cura una volta che verranno all'esistenza. L'applicazione dell'etica della cura al nostro modo di concepire il presente e il futuro in relazione a noi stessi e agli altri, fa sì che la generazione presente abbia la responsabilità di stabilire condizioni favorevoli per il fiorire di relazioni di cura benefiche per le generazioni future. L'etica della cura, applicata al contesto intergenerazionale, ci spinge a riconoscere che le nostre azioni odierne hanno un impatto diretto e duraturo sul benessere delle generazioni future. Anche in assenza di reciprocità immediata, il nostro impegno nel creare e preservare un ambiente che favorisca il fiorire di relazioni di cura per le generazioni a venire è fondamentale. In questa prospettiva, bisogna considerare non solo le nostre responsabilità verso coloro che esistono oggi, ma anche verso coloro che ereditano il nostro mondo, rendendo la cura e l'attenzione per il futuro un imperativo morale centrale.

5. *Conclusion*

Partendo, da un lato, dal concetto di tradizione di Samuel Scheffler, secondo cui le generazioni future conferiscono significato alle nostre pratiche attuali, e dall'altro dall'idea di Thomas Randall del 'contenuto immaginale' che ci permette di immaginare le generazioni future come i destinatari delle nostre preoccupazioni, si può sostenere che preservare la musica classica e trasmetterne l'eredità alle generazioni future non sia solo un modo per beneficiare gli individui futuri, ma anche una via per fiorire come esseri umani in questo tempo presente. La pratica musicale è una di quelle attività a lungo termine che mette in luce come la preoccupazione per le generazioni future, non sia una cura estrinseca, opzionale o contingente, ma un'apprensione naturale e giusta. La pratica della musica classica è, in quest'ottica, una pratica valoriale il cui senso si estende attraverso le generazioni. I musicisti contemporanei contemplano l'esistenza di individui futuri nelle loro esecuzioni, per questo, seguendo l'argomentazione di Scheffler, 'immaginare l'umanità senza un domani' priverebbe la pratica musicale del suo pieno significato. Se agiamo nel presente ignorando il futuro, quella che può sembrare una chiusura temporale diventa anche una chiusura morale. Ma ciò, in un mondo permeato dall'etica, è inaccettabile.

A *i 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.*

Vasile Hațegan

*Approches for recognition of a new occupation as a liberal profes-
sion in Romania*

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

VASILE HAȚEGAN*

APPROACHES FOR REGOGNITION OF A NEW OCCUPATION AS A LIBERAL PROFESSION IN ROMANIA

Abstract

The paper aims to present the current state and perspectives regarding the path of philosophical practice towards recognition as a liberal profession in Romania, starting from the existing concepts about liberal profession. The legal aspects of the legal regulation of a profession of this kind are the premises that fully highlight the characteristics of philosophical counseling, a new specialization promoted by Romanian universities. The context thus created led to concrete actions of the new practitioners of philosophy, which manifest themselves in society in the form of new specialists trained in philosophical counseling, being the first steps towards recognizing the new occupation thus defined, with perspectives of standardization and regulation as a distinct profession, as part of the liberal professions, already present on the labor market. Some conclusions are included regarding the need for a new profession, distinct from the occupation of philosopher, generated by the specialization tendency of the philosophical practice and defining a new profession, so necessary for persons and human communities.

Keywords: Liberal Profession, Philosophical Counseling, Philosophical Practice, Recognition Occupation

1. *A short approach about the European context of the liberal professions*

The current liberal professions have their origins in antiquity, through the liberal arts, viewed by the philosophers and leaders of the time as something valuable for the citizens of Rome (e.g. Cicero, Seneca). The liberal arts category from antiquity there are also included the current professions, such as: teacher, engineer or lawyer, and later, in the middle Ages, other occupations that required learning, being considered the basic for fields such as: religion, law or medicine. In the modern era, other fields have been added, such as: engineering, architecture, accounting, dentistry, veterinary medicine, pharmacy, psychology and pedagogy. A large part of those professions have endured throughout human history, being practically necessary for every form of organization, specific to those times. In the 19th century, the first professional associations appeared that removed the liberal profession from the authority of the state.

A study carried out by Romanian researchers, the work being edited by the Patronage of the Private Services from Romania, in November 2015¹ made an analysis of the common values of liberal professions in Romania, starting from a review of the first free professions that appeared in history, noting common features, still valid today, and which made them to be different from other occupations, referring to the intellectual

* Aurel Vlaicu University, Arad/ Professional Association of Philosophical and Ethical Counseling, Romania – vasile.hategan@uav.ro / consiliereafilosofica@gmail.com.

1 The original title is *Profesiuniștii liberali în România de mâine*, posted at <http://www.piarom.ro/wp-content/uploads/2015/11/brosura-profesii-libere-a5-print.pdf>.

character of the profession, which can only be exercised on the basis of a professional qualification. Another highlighted feature is the independence of the profession, which ensures freedom of exercise, given and recognition of the profession by the state or society, through its public utility.

The same research also highlights other important features, such as the orientation of the service to the client, by ensuring professional secrecy; regulation of the activity with the help of codes of ethics and deontology of the profession. In the cited study, Romania is in last place in the share of liberal professionals in the total self-employed, being far below the existing figures at the level of the European Union (EUROSTAT). The absence of a middle class in Romania is highlighted, and the need for public policies that stimulate individual initiative, with the impetus for the development of liberal professions, with beneficial effects in the development of Romanian society as a whole. In the study, countries such as: Sweden, Denmark and Finland, hold leading positions in the indicator of liberal professions.

In the same trend of concerns expressed at the European level for market research in the field of occupations and liberal professions, a study was carried out at the level of the Consultative Committee of the European Union (EESC). The original title of the report *The state of liberal professions concerning their functions and relevance to European Civil Society*, presented on the EESC agenda on 24 June 2014, and which was taken over and studied by the representative national organizations of the liberal professions in all European Union countries. In Romania, through the national body called the Union of Liberal Professions, a document was issued to the member organizations, regarding *Directions of action for the liberal professions*, being the result of the initiative of the European Commission, to identify the factors driving the business of the liberal professions, and to issue action recommendations, within a wider action plan, called *Entrepreneurship 2020*.

There was identified characteristic features of the liberal professions, such as: independence and impartiality; free access to the profession; maintaining professional secrecy; continuous professional training; customer loyalty; professional integrity and dignity; professional responsibility; the existence of ethical codes; control by the professional body.

These features are considered cumulative conditions to be met, in order to achieve a public interest, through the services provided to their beneficiaries. The liberal professions are independent in the provision of services, rigorously comply with methodological norms and standards of good practice, and demonstrate a high level of professional training, usually requiring university-level studies.

The members of the liberal profession belong to the rule of a legally constituted professional organization, which watches over the quality of the professional performance of the members, identifies conflicts of interest or unfair competition, and pursues the observance of professional norms by developing its own body of control over the activity of the members.

For a good representation of the interests of professional associations, the national organization of Liberal Professions was established in Romania in 2001, which aims to

create a unitary legal framework, necessary for the development of the activity of liberal professions, based on free initiative and in the existing competition conditions, with the observance of some rules of professional ethics, regulated for each profession, being a member of the *European Council of the Liberal Professions – CEPLIS*. With Romania's accession to the mentioned European professional body, the national entity produced a framework document addressed to those who work as a liberal profession, as a recommendation on the common values of the liberal profession, to be included in the codes of conduct. The common values we refer to can be expressed through ideas, such as:

ensuring the confidentiality of the profession, continuous professional training, the independent and impartial nature of the activity, the manifestation of honesty and professional integrity, resolving incompatibility situations, attracting qualified auxiliary staff or specialists, permanent reporting to the rules of practice and conduct of the profession, drawing up a professional insurance policy, correctly presenting the services offered to the beneficiaries, without manifesting influences or beliefs of any kind in the professional relationship, avoiding any dispute and assuming responsibility for the professional activity carried out for the beneficiary².

In 2007, Romania hosted the 5th Congress of the World Union of Liberal Professions, the event having a topic regarding competition within the liberal professions, but also towards other unregulated professions, concluding that it is more than necessary, as a guarantee of the quality of services, along with the requirement to promote individual competition, also supporting the conclusion that the tendency towards abandoning the regulation of liberal professions leads to slippages regarding the competition rules on the services market.

At the European level, in 2006 the *European Day of Liberal Professions* was celebrated for the first time, by the decision of the EESC, but in Romania the first national celebration was on November 5th 2008, the tradition being resumed every year.

2. Some legal aspects of the regulation of a liberal profession in Romania

To clarify the situation, I studied the existing legislative regulations in Romania, in order to identify the representation of the liberal profession, starting from the definition of the profession given by the dictionary³, where the word comes from the French language, being assimilated to “profession”, which is considered archaic, being used the expression of profession, introduced as a neologism⁴, where it is assimilated with the notion of *occupation*, human endeavor or trade. Both forms define the profession as a human activity, with a permanent character performed by a person, based on practical knowledge and skills acquired in training or qualification programs.

2 V. Hategan, *Consilierea filosofica: de la practica la profesie*, Ars Docendi, Bucuresti 2018, p. 238.

3 <http://www.dex.ro/profesiune/25537>

4 F. Marcu, *Marele dicționar de neologisme*, ed. X., Editura Saeculum, București 2007.

Analyzing the history of Romania prior to 1989, a period in which liberal professions were excluded from national regulations, after this date the first regulations appeared, which favored the emergence of association and organization premiums, in which the state had no participation, and the general legal framework was established and regulated by the content of special laws⁵, which provided for the principles of operation and organization, being subject to the changes imposed by the evolution of Romanian society.

Since 1994, the first professions regulated by special laws appeared in Romania, in various fields of activity in the area of services intended for individuals and organizations, with specific provisions and principles, mentioned in the statute of the respective profession, and which currently have a professional organization established under the law, being the condition for exercising the profession in Romania, and exercising the profession becomes impossible without belonging to the national organizational structure.

The national bodies established in this way have developed codes of ethics and professional conduct specific to the profession, with an interest in the development of the *European Book of Liberal Professions*, following every way in which the activity is regulated and authorized in the states of the European Union, taking into account the European directives. In the same sense, the national trade authority presents a list of forty liberal professions for which it does not require express registration. In Romanian legal legislation, the name “regulated profession” also appears, reflected by another list of professional activities that require training levels certified by graduation documents of some programs, excluding liberal professions defined on the basis of special laws. We observe from this approach that there can be liberal professions that are not included in the concept of a regulated profession, and we exemplify the profession of legal advisor, which cannot be exercised in the format of a liberal profession, but only as an employee or official within an institution or organization. Currently in Romania the liberal professions are approved on the basis of special organic laws, or recognized by other normative acts, where we exemplify: evaluators, technical experts, journalists.

For the majority of existing liberal professions in Romania, access to the profession is made after obtaining authorization or licensing by following specific studies, which generate the acquisition of skills, through accumulated experience or passing an exam. The professional organization established under the law regulating the profession becomes responsible for complying with the conditions of access to the profession, a fact that indirectly influences the quality of the services offered to the beneficiaries, by the fact that the practitioner belongs to a professional association recognized by the state, can constitute a real guarantee, and a additional recommendation for the beneficiary, regarding the quality of a service provided under the conditions of a free market. We note that the role of the profession is to satisfy a social need, and the professional practice is confirmed by the beneficiary. At the European level, there have been some situations in which a profession was adopted by the rules of some representative bodies, based on the fact that they also had regulatory powers, established by the national legislation of the respective country.

5 Gh. Moroianu, *Statutul profesiilor liberale*, Vol. 5, Editura Universul Juridic, București 2008.

Some elaborated studies show that there are differences regarding the way of regulation between the member countries of the European Union, for various liberal professions. In the generically named report: *Report on competition in the liberal professions sector* (included in the Communication of the European Commission dated 9.02.2004) it shows that in countries where regulation had a low level, the activity of practitioners worked under the same conditions as in countries that had a higher level of regulation, observing even a better outcome on both participants, both the practitioners and the beneficiaries of that service, practiced in the form of a liberal profession, avoiding excessive regulation. Thus, taking into account the different tariffs applied and the diversification of services offered by each profession, they have generated at the level of European decision-makers a current in favor of a process of renouncing the regulation of some liberal professions, existing within the European Union, with the justification that liberal professions can be considered economic operators, subject to the same rules as the other participants in the economy.

Compared to these approaches, there were situations in which some well-organized professional organizations acted on the political decision-makers, in the form of pressure groups, in order to preserve the privileges of the members, with the specific effect of a strong guild, like the unions.

The Romanian fiscal code refers to “liberal professions” defining the incomes subject to taxation in this field and indicating the conditions of inclusion of a profession in the specific taxation rules. In order to identify the internal legal resources and the procedures to be followed for the registration and promotion of a liberal profession in Romania, we also considered the European regulations in the field, namely the *Directive on the recognition of professional qualifications*⁶, with a role in the liberalization of services, viewed in the context of reciprocity between member countries. Liberal professions are subject to this directive when access to and exercise of a profession is conditional upon obtaining a specific professional qualification required by national law. Transcription into Romanian legislation of the provisions of the *European Directive 2006/123/EC on services within the internal market* was made together with the definition of the regulated profession, and the European Directive 2013/55/EU introduced a new concept of the *European Professional Card* as an

the electronic certificate which certifies that the professional has fulfilled all the necessary conditions to temporarily and occasionally provide services in a host Member State or the recognition of professional qualifications for the establishment of the holder in another Member State⁷.

Offering interested professionals a faster possibility of recognition of their qualification in the EU. The operation of the professional card requires its registration in the

6 Directive no. 2005/36/EC of September 7, 2005 – issued by the European Parliament and the European Council.

7 IMI Regulation, art.1.

*Internal Market Information System – IMI*⁸. The directive provides common forms of professional training, by establishing a common package of skills and knowledge necessary for a liberal profession, which are unanimously recognized in the European Union.

Based on these provisions, one can observe a permanent concern at the level of the European Union regarding the harmonization of regulatory actions and the support of this field of liberal professions, which is why various studies and researches are carried out on the dynamics and requirements arising from the activity of national professional organizations, relevant for to have a clearer perspective on the direction of development of liberal professions in Europe.

3. Debates on the development of philosophical practice

Of course, there were approaches by some philosophers who claim that the place of philosophy is only at the academic level, and who had some opinions and reactions against the practice of philosophy in other forms, one of them being even the German philosopher Gerd Achenbach⁹, considered in Europe to be the father founder of philosophical counseling, and who believes that no specific regulation is necessary in this field. Through this positioning, it is supported that any philosopher can freely practice any form of philosophical practice, considering also the fact that the profession of philosopher is already regulated and unanimously recognized. By this support we believe that it protects the profession of philosopher, to allow access to philosophical practices only to philosophers, which has an indirect effect of encouraging some tendencies to practice philosophy within other specializations or fields of work in which they will take over and adapt in an unapproved way, techniques and methods specific to the applied philosophy, these being presented as part of the own therapy or counseling procedures.

This is how professional plagiarism is practiced by other specialists, in the field of therapies or in the field of counseling and training, being tacitly accepted by philosophers, perhaps not voluntarily, as a result of inaction towards the initiative to build and recognize a new specialization, of the type of applied philosophy.

In the research carried out on the training program in the field of philosophy, it contains few elements aimed at learning and developing some practical philosophical skills, of the type acquired by a practitioner in philosophical counseling, as are necessary for a new profession. I support the proposal that the specialization in the new profession be done through post-graduate or master's programs, a fact that will lead to a great specialization of the profession, and which has a major advantage, to apply to these programs both philosophy graduates, but also those from other specializations, starting from the premise that university programs are unanimously recognized in the world, and which can be assimilated to any training and specialization program, fully accepted in the new profession.

I thus assume the role of a mediator between the two positions presented, one being

8 EU Regulation, n. 1024/2012, issued by the European Parliament.

9 G. Achenbach, *La consulenza filosofica*, Feltrinelli, Milano 2009.

the one through which philosophers support a practice in this form of philosophical practices, these remaining strictly in the field of specialization of a philosopher, and the second direction is that of regulating a new profession with open access to other specializations in other fields, but only after completing some training and specialization programs. The proposed solution solves both positions, without harming any of them, the mediation being done to reach an agreement that will bring real benefits to philosophy but also to applied philosophical counseling, with the effect of supporting the process of regulating the new profession, of philosophical counselor, but and to avoid any interpretations or suspicions of plagiarism, which may appear in both camps.

Through this mediation approach, we will manage to add value to philosophical practices, which are currently practiced in various ways or personal interpretations, and to build a respected image of applied philosophy, through the new profession, which can be recognized unanimously by both specialists and philosophers. The construction of a unitary regulatory system can create the premises for a permanent supervision of these forms of practice, which can be recognized and regulated, and the recognized status of the profession will also change the public perception towards philosophical practice.

We believe that the regulatory proposal will lead to a natural selection of specialists interested in practicing philosophy under this new form of philosophical counseling, leaving the place dedicated to philosophy of the academic type, and without affecting in any way the respect it has earned over the centuries. The new profession that we support can become a liberal activity with a state-recognized character and regulated by norms, but which will keep a permanent connection with philosophy, as a permanent source of inspiration, and philosophy can in turn more actively support the development and recognition this new profession. It is time for each side to prove that it is truly concerned with seeking and preserving the wisdom of humanity, now in a form necessary and useful to the common people, just as philosophers did in ancient times.

Through this approach, which we consider constructive from many points of view, the role and importance of philosophy in human life will increase, that is, it will return among people and for people, thus facilitating a wider access to the treasury of wisdom held by philosophy.

4. A short case study: The professionalization of the practice of philosophy in Romania

In order to carry out the study, I analyzed the perspectives of the development of a liberal profession destined to the field of practicing philosophy, so necessary in the present times, in which man seeks a solution to problems by appealing to philosophy, which can be put into practice through a new specialization: Philosophical Counseling.

Practical philosophy is a recent movement, developed since the 1980s by philosophical practitioners who later became counseling professionals of this type. Peter Koestenbaum was a promoter of the movement¹⁰ by publishing some ideas that are the basis of today's

10 P. Koestenbaum, *The New Image of the Person: The Theory and Practice of Clinical Philosophy*,

profession, presenting the main contributions of philosophy to the development of a new concept of counseling with the help of philosophy.

Romania joined these efforts much later, by starting some research on the applied field of philosophy, with reference to philosophical counseling as a practical activity of philosophy, centered on the client, and which uses specific procedures for counseling the person, research looking for an answer to the question: How many philosophers are there today worldwide who practice philosophical counseling?¹¹

These Practitioners can only be counted as a number of graduates in the field of philosophy, and their highlighting can only be done if they register or affiliate with one of the existing professional associations in the world. There are also philosophers who practice individually as practicing philosophers, for them it is much more difficult to be monitored or represented, since they do not join a professional association, without their involvement in promoting new professions or in the permanent improvement necessary for a profession.

Initially, in Romania there was only a generic recognition of the work field of philosophy, by defining specific occupations, such as that of “Philosopher”, registered in the national register “Classification of Occupations in Romania” (in accordance with the International Standard Classification of Occupations – ISCO 08), followed by the occupation of “Researcher in philosophy”, both of which are used by practitioners as a way of working and researching in the field. This solution only supports those specialists who can meet the professional training characteristics specific to the qualification of philosopher, not being applicable to those who come from other fields of training, other than philosophy. In the steps to recognize a new profession that would respond to these situations, the procedures for regulating the occupation of philosophical advisor were started, which creates the prerequisites for the legalization of a well-defined liberal profession, in the applied field of philosophy, as a special place left unoccupied for a long time in the concerns of humanity. An important step has already been taken, in terms of the development of a specialization program in the field of philosophical practice, a master’s program organized by the West University of Timișoara, starting in 2015, called *Philosophical Counseling and Consultancy*, presented in English, and which brought the services market in Romania, the first specialists in this new field. From 2023 was started a second master program (in Romanian) by the University of Bucharest.

The analysis of the characteristics developed by the new specialization developed in Romania wears the characteristic elements specific to liberal professions, combining a public interest, defined by the importance and social necessity of the provision or counseling service offered, with the private interest of both parties participating in the counseling process, who pursue a certain interest in particular. The recipient of the service, also called the client, aims to solve a personal problem or dilemma that he is facing at a given moment, and the professional puts into practice all his professional, intellectual and practical skills, in order to offer him a correct consultation, which can lead to a satisfactory result,

Greenwood Press, Westport 1978.

11 V. Hategan, *Philosophical practice at the crossroads: the road to professionalism*, in «Interdisciplinary Research in Counseling, Ethics and Philosophy», 1 (2), 2021, pp. 22-27.

followed by a monetary reward for the work done for that purpose. All these features can be considered defining for the inclusion of philosophical counseling in the group of liberal professions, which is why we will present the paths to follow for the recognition of the new profession, thus defined and promoted on the services market in Romania.

5. The institutional recognition of the profession of philosophical counselor

The regulation of a profession imposes a need on the labor market, and the existence of a training program in the new profession, with the effect of offering a service that can be integrated into the market. The abilities acquired in the learning process are developed within the chosen educational or qualification program, which prepares the future specialist to face the demands of the new profession.

The standardization of educational requirements, practical training or the development of certain skills can be accumulated in the form of a study called “Occupational Standard”, becoming a stage of the process.

The result of the training is reflected by a diploma certifying professional training in the field, on the basis of which the holder becomes a member of a professional organization specific to the field, which will represent his interests on the market in which he operates, and in the relationship with other organizations, institutions or beneficiaries their performance.

The professional organization is the one that starts the regulatory process, by generating the rules of professional organization, at the same time developing codes of professional and ethical conduct, and norms for a uniform practice of the profession. The process can continue by promoting a ferenda bill, which can be submitted to public debate, following the legislative process to become a special law regulating the proposed profession.

In the following figure we present these work stages, in order to highlight the areas involved in the regulatory process, as follows:

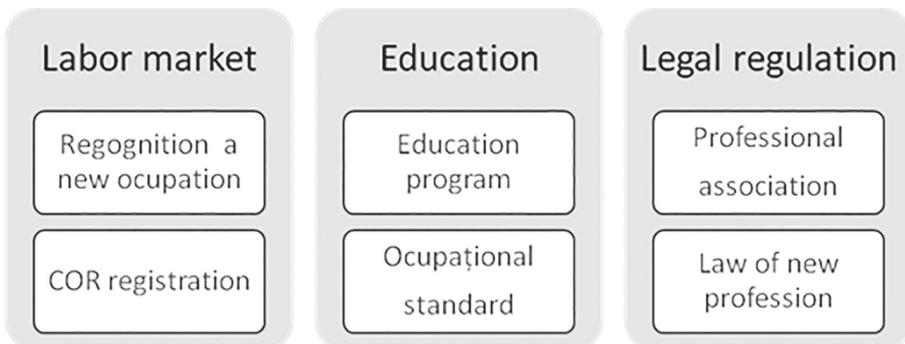


Fig. n. 1 – Institutions authorized to regulate the proposed profession

We observe from the representation that several central institutions are involved in regulation; thus the Ministry of Labor is involved in the specific field of the labor market, by approving the need to introduce a new occupation and its registration in the Romanian occupations. The Ministry of Education approves the training and training programs necessary for initial training in the profession and approves the professional standard proposed for the new profession. The professional association is validated by a magistrate and the last institution involved is the Parliament, as a body with legislative powers, which debates and approves the special law regulating the profession, and defining the national coordinating body for the new activity.

In 2022, the Romanian institutions have confirmed the application for the philosophical counseling, it was registered in the National Register of Occupations as a new occupation which can be practiced in Romania, and the identification no. is 263311 (with reference to COR registration section – fig. 1). This registration is a form of official recognition by the state, on the training methodology for the new specialization, and a natural premise for the legal development of this activity, according to specific characteristics of a liberal profession.

Next is also a presentation of the steps to be followed in the process for the recognition of the profession, placed schematically in the next figure:

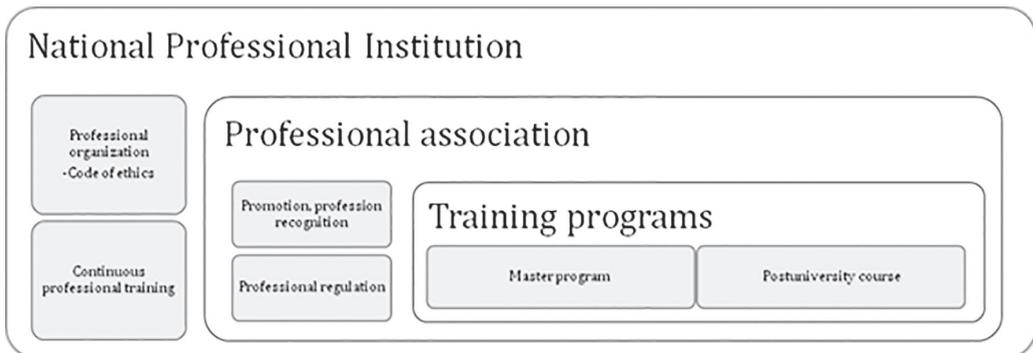


Figure n.2 – Stages in the formation and regulation of the profession of philosophical counselor

This representation of the professionalization process shows the proposed solution that includes both professional training and the need for professional association, with a specific regulatory process, supported by a national professional body, which will take over the role of coordination and supervision of the new profession, also having attributions of national and international representation.

The first stage of the process was achieved with the establishment of a training program organized at the university level. The next stage was taken in 2017 by starting the “Professional Association of Philosophical and Ethical Counselors – APCFE” based in Timișoara,

which promotes the recognition of the profession and the development of the necessary documentation for the registration and regulation of the new profession of philosophical counselor in Romania. The last stage is represented by the figure of the professional body that will be regulated by a special law elaborated by the legislature, an entity that will be responsible for the organization of the profession and the creation of a system of training and continuous professional training, having at the same time the main role of permanent coordination of the activity and increasing the prestige of the new profession.

6. *Conclusions regarding to implement a new profession*

Finally, I return to a old question, the answer to which can still be investigated, on the need for specific studies in philosophy in the new profession, starting from the requirement for access to the liberal professions, regarding the required level of training, as a rule the requirement is for higher studies specialist in the field¹².

For the proposed profession, we start with the same study conditions, as a basis for the preparation and training of the future specialist, followed by a cycle of specialization in the field of philosophical counseling, and which in Romania is organized in the form of a master's course, which develops the necessary professional skills to a practitioner in the new field of philosophical practice. In this case, the general access rule applies for this type of program, intended for graduates of higher education, regardless of the initial specialization acquired through undergraduate studies.

I believe that the study program and their two-year duration for obtaining a specialization, ensure the conditions for the preparation of the future professional, but as a liberal profession also means free access to it, compliance with minimum higher education requirements cannot be sufficient to train these necessary skills for the future specialist, a fact that requires the completion of a specialization program necessary for the new field.

In the evaluation of the occupation, alternative training routes and postgraduate programs were admitted, as a variant of specialization in the profession with a shorter training period, which can be accessed especially by graduates with a degree in philosophy, thus meeting all training requirements in the new profession. The regulation of initial or continuing professional training will be carried out through rules issued by the professional body, which will also have a supervisory and control role in this field of professional training, with the exception of university training programs that are subject to national educational rules, which was approved. We believe that this approach can have beneficial effects on the entire training activity within the new profession, which can be thus regulated, eliminating exclusivist tendencies in the field of training a specialist in the new profession.

We also believe that the entire process of regulating and recognizing the profession of philosophical counselor can only be beneficial to this new field of philosophical practice,

12 V. Hațegan, *Philosophical counseling: a new profession in Romania*, «Interdisciplinary Research in Counseling, Ethics and Philosophy», 2 (4), 2022, pp. 17-27.

A i margini del giorno

and which can have an important impact on the current graduates of Romanian philosophy faculties, who can thus acquire more a qualification, with real chances to practice and earn income, differently than they have done so far.

The final test of this professionalization solution is to be verified in fact, by applying the new concept of philosophical counseling in real life, with specialists trained and dedicated to this new field of philosophy, now put to the benefit of people.

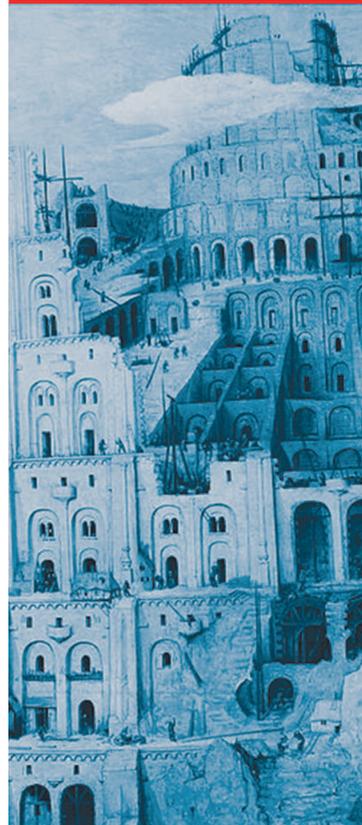
B @abel va a scuola

a cura di Francesca Gambetti

*Ora, la mia arte ostetrica per tutto il resto
somiglia a quella delle levatrici,
ma ne differisce per il fatto che [...]
provvede alle anime partorienti e non ai corpi.
[...] questo ho in comune con le levatrici,
che anche io sono sterile [...]
il dio mi costringe infatti a fare da ostetrico,
ma mi vietò di generare.
(Platone, Teeteto 150 b5-c10)*

Claudia Montepaone, Maria Letizia Pelosi, Aurora Grimaldi
Dal laboratorio Antigone al laboratorio Theano Pitagorica.
Un'esperienza Sui Generis

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

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

Abstract

The *Antigone* Laboratory, founded in 2004, has been an influential institution in the field of gender studies. Its interdisciplinary approach includes in-depth group discussions, direct textual analysis, and a critical examination of gender perspectives throughout different historical periods. The laboratory fosters an environment of open dialogue among scholars, instructors, and students, providing a platform for sharing diverse educational experiences and insights.

Keywords: *Antigone* Laboratory, Gender Studies, Interdisciplinary Didactics, Textual Analysis, Theano Pythagorean

1. Breve storia 'sentimentale' del Laboratorio Antigone (2004-2018)²

Proprio da un felice proficuo incontro tra me, docente antichista, con le prime vincitrici del Dottorato di Studi di Genere dell'Università di Napoli Federico II nell'anno accademico 2001-2002³, Maria Letizia Pelosi (Filosofia, Università di Napoli Federico II), Anna Grazia Ricca (Psicologia e Storia, Università di Napoli Federico II), Angela Russo (Storia moderna, Università di Napoli Federico II), Elisabetta Riccardi (Psicologia, Università di Napoli Federico II) e Lena Näre, (Sociologia, Università di Helsinki), a conclusione degli incontri sulle tematiche previste, tra insoddisfazioni e richieste, emerge con le dottorande non antichiste, l'idea di misurarsi direttamente con la lettura condivisa di un testo antico. Per me, allieva di Ettore Lepore⁴, è stato un 'invitarmi a nozze'. Così nasce il Laboratorio *Antigone*⁵, quasi venti anni fa, nel 2004.

2 Di Claudia Montepaone.

3 Come scrive Laura Guidi, professore associato di Storia Contemporanea presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II, attiva promotrice degli Studi di Genere presso la stessa Università, e della costruzione di percorsi di studio comprendenti la storia delle donne, nonché del Master in *Women's Studies*: «Il Dottorato di Studi di Genere dell'Università di Napoli Federico II, istituito nel 2001, è l'unico in Italia che sia nato dalla collaborazione di dipartimenti sia di area umanistica che medica: più esattamente, i Dipartimenti di Teorie e Metodi delle Scienze Umane e Sociali, di Discipline storiche, di Filologia moderna, che all'epoca della fondazione facevano parte della facoltà di Lettere e Filosofia»; cfr. L. Guidi, *Un dottorato e una rivista di studi di genere all'Università di Napoli Federico II*, in E. Brambilla e A. Jacobson Schutte (a cura di), *La storia di genere in Italia in età moderna*, Viella, Roma 2014, pp. 369-377. Il Dottorato ha avuto come referenti Adele Nunziante Cesàro, Direttrice del Dipartimento di Scienze relazionali "Gustavo Iacono" dell'Università Federico II, Caterina Arcidiacono (Area psico-sociale), Simonetta Marino (Area di filosofia), Annamaria Lamarra (Area letteraria), Laura Guidi e Claudia Montepaone (Area storica antico-moderna), e Paolo Valerio (Area di neuroscienze).

4 Ettore Lepore (Napoli, 1924-1990), docente di Storia greca e romana presso l'Università di Bari Aldo Moro (1963-1966) e presso l'Università di Napoli Federico II (1966-1973). Dal 1973 docente dell'insegnamento unicamente a carattere seminariale di Storia della storiografia (con articolazione interna in antica, moderna e contemporanea) presso la stessa università. Cfr. C. Montepaone, *Dall'Archivio Lepore: il corso di Storia della storiografia (1973-1990)*, in E. Federico (a cura di), *Ettore Lepore e la storia antica: eredità, attualità, prospettive* e tutti i contributi, Atti del Convegno internazionale (Napoli, 20-22 ottobre 2021), Edipuglia, Bari 2023, pp. 51-80.

5 Non a caso, di questo testo tragico importante e significativo di Sofocle si era occupata anche e già Nicole Loraux (Parigi 1943-Argenteuil 2003), brillante storica antichista e filologa greca con un approccio forte e attento nei propri studi alle questioni di genere. Infatti, è invitata nel 1985 alla Giornata

Si conserva inalterata come una libera aggregazione di pensiero e attività con una sua documentata e ricca continuità, fino a quando nel 2018 il Dottorato cambia luogo e fisionomia⁶ e da ex Laboratorio *Antigone* diventa Laboratorio *Theano Pitagorica*.

La grande novità del Laboratorio *Antigone* nell'ambito degli studi di genere, è consistita nella sua interdisciplinarietà, nella condivisione di gruppo, nell'approccio diretto ai testi, nell'utilizzo critico della prospettiva di genere tra epoche diverse in un dibattito continuo e articolato dei temi affrontati, e non da ultimo il confronto, paritario e condiviso pienamente tra i/le docenti, studenti e studentesse, dell'esperienza didattica. Tale approccio metodologico, attraverso i/le docenti del Dottorato e non solo, durante gli incontri del Laboratorio, ha avviato un nuovo percorso interpretativo, a partire dalla didattica della differenza, con una ricaduta immediata sulla formazione dei/delle docenti della scuola e delle studentesse e degli studenti stessi.

2. Il Laboratorio Antigone: cellula libera e impreveduta all'interno del Dottorato in Studi di Genere⁷

Il Laboratorio *Antigone* nasce all'interno del Dottorato in Studi di Genere dell'Università Federico II di Napoli. Così come era strutturato dal 2001 al 2018, il Dottorato aveva come sua peculiarità l'interdisciplinarietà e conseguentemente la molteplice provenienza e competenza delle dottorande e dei dottorandi (inizialmente con una prevalenza al femminile). Nell'incontro tra i diversi interessi, emergono frequenti scambi e interrogativi sugli statuti epistemologici e metodologici delle varie discipline. Dottorande e dottorandi sono tenuti a seguire tutti gli insegnamenti, che spaziano dalla psicologia alla psicoanalisi e alla pedagogia, dalla filosofia alla storia antica, moderna e contemporanea, dalla letteratura all'antropologia e alla sociologia, per dire solo delle macroaree in cui si inseriscono i settori disciplinari specifici dei vari corsi.

Molteplice e vivace è il confronto interdisciplinare e l'intersezionalità degli studi, il tutto condito da un approccio di genere che mette in discussione molti degli assunti considerati scontati dalle interpretazioni 'neutre' dei testi e dei documenti. Quando noi dottorand* ci ritroviamo per seguire, alcuni per la prima volta, il corso preparato dalla professoressa Claudia Montepaone per l'insegnamento di Storia greca, emerge l'esigenza di un chiarimento: fino a che punto è possibile applicare una prospettiva di genere anche al mondo antico riguardo ai problemi e alle tematiche via via affrontati nei vari settori?

di studi su Antigone organizzata da Giovanni Cerri e Augusto Frascchetti presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli, presentando la relazione dal titolo *La main d'Antigone*. Cfr. N. Loraux, *La main d'Antigone*, in «Metis», I, 2, 1986, pp. 165-196, ripubblicato come postfazione in Sophocle, *Antigone*, a cura di N. Loraux, Les Belles Lettres, Paris 1997; cfr. anche *Nicole Loraux: Sguardi non convenzionali sul mondo antico*, Atti del Convegno internazionale (Salerno, 13-14 giugno 2023), in «Estetica. Studi e ricerche», Il Mulino-Rivisteweb, a cura di C. Montepaone e S. Tarantino in corso di stampa.

6 Cfr. Dottorato *Mind, Gender and Language* (<https://www.mgl.studiumanistici.unina.it/>), i cui settori scientifico-disciplinari comprendono prevalentemente la Psicologia, le Scienze dell'Educazione e la Linguistica.

7 Di Maria Letizia Pelosi.

Dalla differenza dei sessi alla presenza del femminile nella storia, dal potere, la guerra, l'inconscio ai rapporti sociali, dalla teorizzazione della relazione uomo/donna alla sua fissazione in schemi e codici nella storia, quest'enorme complesso di problemi ci emozionava e allo stesso tempo ci spronava a sfidare le consolidate abitudini interpretative incoraggiando la nostra creatività e il nostro senso critico. Il problema del genere e della differenza dei sessi si è rivelato in maniera nitida ed esemplare durante quei seminari sulla Grecia antica.

Insieme a Claudia Montepaone decidiamo di condividere la lettura di un testo classico, sebbene una parte di noi non abbia molta dimestichezza nell'approcciare il greco antico. Tutti noi consapevoli della necessità di spazi e tempi ulteriori di lavoro, volontariamente scegliamo per incontrarci anche nello studio privato della professoressa, fissando di volta in volta le date possibili di incontro, in modo da mantenere la spontaneità extraistituzionale dell'iniziativa. Grazie a una partecipazione 'libera' di studenti e studentesse, dottorandi e dottorande, e docenti esterni e interni, gli incontri si arricchiscono via via anche di attività impreviste e coinvolgenti, come la musica e la cucina, svolte in un'atmosfera informale e conviviale.

Come approccio metodologico di lettura, si sceglie di affidare a un singolo lettore (dottorand* o docente) il compito di introdurre e discutere il testo e la tematica, in modo da offrire ai partecipanti lo spunto per avviare la condivisione delle riflessioni e il confronto dei diversi punti di vista disciplinari e specialistici. Il testo viene affrontato attraverso la contestualizzazione guidata dal/dalla docente, ma ciascuno dei partecipanti affronta le tematiche di genere a partire dai propri studi, di modo che nessuna disciplina perda la propria identità, ma partecipi specificamente al discorso.

Il primo testo scelto è stato l'*Antigone* di Sofocle, la giovinetta che vive la contraddizione tra le leggi divine e quelle umane della *polis*, sembra al gruppo un significativo punto di confronto interdisciplinare. L'idea è riuscire a comparare e misurare la tragedia antica secondo le formazioni differenti e le diverse esperienze. Il testo di Sofocle si offre come un modello di essenzialità e definizione linguistica, di concentrazione tematica, capace di comunicare un intero mondo e la sua genealogia e di rievocare, in uno spazio di rappresentazione delimitato, punti di vista opposti e coesistenti⁸. La finalità della lettura condivisa non è individuare una o più problematiche specialistiche, ma, quasi all'inverso, rendere le diversità teoriche e metodologiche fruttuose all'interno di un orizzonte comune, a partire dall'antico e non solo. Si è realizzata così un'esperienza didattica che, favorendo la sperimentazione e il confronto e attraverso la lettura diretta del testo antico, ma non solo, ha visto tutti partecipare con un ruolo attivo e autonomo.

Difatti, il Laboratorio *Antigone* ha lasciato una forte impronta su chi, tra i dottorand*, come me, ha proseguito il proprio lavoro di studio e di insegnamento all'Università o a scuola. Nell'ambito della didattica scolastica, utilizzando lo stesso approccio sperimentato nel Laboratorio si è riscontrato, infatti, un maggiore interesse tra le studentesse e gli studenti tra i 16 ed i 19 anni, in particolare nell'apprendimento della storia e della filosofia. Applicando il metodo di lavoro di lettura diretta dei testi e con un taglio di genere, è

8 M.L. Pelosi, *Antigone*, in «La camera blu», *Le donne e la guerra*, 1, 2006, pp. 135-136.

stato evidente un maggior coinvolgimento emotivo e intellettuale degli studenti, che ha agevolato la relazione pedagogica e facilitato l'utilizzo di metodologie già in uso quali la classe capovolta e l'apprendimento cooperativo.

Inoltre, la lettura di genere dei testi rappresenta ancora oggi una proposta autonoma per inserire nelle programmazioni didattiche prospettive e argomenti altrimenti poco o per niente trattati nei manuali.

Il Laboratorio, che dal 2018 diventa Laboratorio *Theano pitagorica*, continua nel segno della prospettiva ricostruttiva di genere. Nel portare avanti il lavoro avviato pensando a uno scambio intergenerazionale tra saperi e pratiche, insieme a un confronto diretto e immediato con i testi, nel gruppo già attivo sono confluite nuove generazioni di studenti e studentesse, con l'intento di riscoprire e analizzare testi femminili di tradizione antica. E non solo.

Infatti, il gruppo si è impegnato per l'organizzazione e la realizzazione di un convegno internazionale di studi, che si è svolto presso l'Università di Salerno nel mese di giugno del 2023⁹, in occasione del trentennale della pubblicazione del testo a cura di Nicole Loraux *Grecia al femminile*¹⁰, in cui Nicole Loraux chiese alle studiose che contribuivano al volume di proporre un'iconografia possibile che ampliasse lo sguardo ricostruttivo sulle figure femminili della Grecia antica. Così, anche noi abbiamo voluto inserire in questo testo l'immagine delle maschere femminili provenienti dall'area crotoniate e la relativa cartina geografica, con l'intento di ispirare, in chi legge, una possibile rappresentazione dei volti delle presunte filosofe pitagoriche, cui abbiamo intitolato le nostre attuali e prossime attività.

3. Elenco in ordine cronologico dell'attività didattica e scientifica

a. Laboratorio Antigone (2004-2018)¹¹

Nell'ottobre del 2004 si avvia il Laboratorio di studio di carattere interdisciplinare *Antigone*, così definito a partire dal testo tragico di Sofocle¹². Negli incontri preliminari, si legge e si discute il testo, successivamente vengono realizzate diverse attività didattiche e scientifiche qui di seguito riportate¹³. L'elenco, pur nella sua essenzialità, crediamo possa restituire in maniera adeguata i numerosi temi trattati, la plurivocità delle prospettive di ricerca seguite, e l'ampiezza interpretativa delle studiose e degli studiosi coinvolti.

9 Cfr. Nicole Loraux: *Sguardi non convenzionali sul mondo antico*, Atti del Convegno internazionale (Salerno, 13-14 giugno 2023), cit.

10 N. Loraux (a cura di), *Grecia al femminile*, Laterza, Roma-Bari 1993 (tr. fr. *La Grèce au féminin*, Les Belles Lettres, Paris 2003).

11 Di Claudia Montepaone, Maria Letizia Pelosi, Aurora Grimaldi.

12 A proposito di Sofocle, *Antigone* e della prospettiva interpretativa di N. Loraux, cfr. nota 4.

13 Per «attività didattiche» abbiamo qui inteso incontri, seminari, letture, lezioni. Per «attività scientifiche» partecipazione a convegni, giornate di studio, pubblicazioni.

ANNO ACCADEMICO 2003-2004

Attività didattiche:

Ottobre 2004, C. Montepaone: *Mito-tragedia-polis*.

Attività scientifiche:

C. Montepaone, *L'impossibile prosopon delle Erinni* [trad. di F. Frontisi, *L'impossible 'prosopon' des Erinnyes*] in *Il personaggio e la maschera*, Atti del Convegno internazionale di Studi (Napoli-S. Maria Capua Vetere-Ercolano, 19-21 giugno 2003), a cura di R. Grisolia e G. Rispoli, Naus, Napoli 2005, pp. 37-43.

ANNO ACCADEMICO 2004-2005

Attività didattiche:

Maggio 2004, conferenza di Pauline Schmitt-Pantel dal titolo *Histoire des femmes ou histoire du genre: les hésitations de l'histoire ancienne*.

Maggio 2004, Seminario *Scritti storici di donne tra mondo antico ed età contemporanea*: S. Cagnazzi, *Nicobule e Panfila. Frammenti di storiche greche*; M.P. Casalena, *Alla ricerca delle scritture femminili. Un'esperienza di catalogazione tra strumenti tradizionali e nuove tecnologie*; A. Berrino, *Dai fondi della Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria. Scritti di donne pubblicati tra il 1840 e il 1915*.

Novembre 2004, S. Marino, *La figura di Antigone nella Fenomenologia dello Spirito di Hegel*.

Dicembre 2004, G. Ferraro, *L'Antigone di Kierkegaard*.

Febbraio 2005, S. Tarantino, *L'Antigone di Maria Zambrano*.

Aprile 2005, D. Canciani e M.A. Vito, *Marguerite Yourcenar e Simone Weil rileggono un mito greco: Elettra*.

Maggio 2005, A. Pirri, *L'Antigone di Judith Butler*.

Luglio 2005, C. Montepaone, *Le filosofe pitagoriche; Antigone-Creonte: la legge scritta e il tiranno*.

Ottobre 2005, C. Montepaone, *Spazio maschile/spazio femminile: la cittadinanza nella polis antica; Colpa/vergogna nella prospettiva di genere*.

ANNO ACCADEMICO 2005-2006

Attività didattiche:

Gennaio 2006, M. Ciambelli, *L'Antigone di Lacan*.

Febbraio 2006, F. Lissarrague, *Immaginario attico del matrimonio: rito, spazio, gender*.

Giugno 2006, L. Guidi, *Impegno di genere e ruoli femminili; Il paradigma di Antigone e le donne del Risorgimento*.

Ottobre 2006, a proposito della pubblicazione di Laura Guidi (a cura di), *Scritture femminili e Storia*, Cliopress, Napoli.

Attività scientifiche:

Partecipazione al Convegno di Studi *Donne nel mondo greco e romano antico* (Napoli

3-5 novembre 2006) con una relazione di Claudia Montepaone su *L'Antigone di Sofocle tra antico e moderno*.

ANNO ACCADEMICO 2006-2007

Attività didattiche:

Settembre 2006, R. Di Donato, *L'oblio nella memoria. La polis di Nicole Loraux*.

Novembre 2006, C. Montepaone, *Spazio maschile/spazio femminile: riti di passaggio, integrazione/matrimonio e cittadinanza nel mondo antico; Corpo e differenza di genere nella prospettiva scientifica e filosofica dell'Antichità; Scritti di donne: gli epistolari*.

Dicembre 2006, M. Catarzi, *La mimesis aristotelica*.

Maggio 2007, A. Monetti, *Studio per Medea di Colchide*.

Giugno 2007, M.L. Pelosi, *La Medea di Christa Wolf*.

Attività scientifiche:

C. Montepaone, *Una ricerca interdisciplinare*, in «La camera blu», 1, 2006, pp. 129-134.

M.L. Pelosi, *Antigone: un laboratorio interdisciplinare*, in «La camera blu», 1, 2006, pp. 135-136.

C. Montepaone, *Tra antico e moderno: il laboratorio Antigone*, in «Atene e Roma», 2-3, 2006, pp. 109-113.

ANNO ACCADEMICO 2007-2008

Attività didattiche:

Novembre 2007, C. Montepaone, *Plutarco, La vita di Licurgo: la comunità spartana; Identità di genere nella comunità ateniese; il Simposio di Platone e l'omosessualità femminile/maschile*.

Aprile 2008, O. Pozzi e S. Thanopoulos, *Omosessualità femminile nella cultura antica e moderna*; presentazione del volume di O. Pozzi e S. Thanopoulos (a cura di), *Ipotesi gay*, Borla, Roma 2006, (moderatrice Maria Letizia Pelosi) presso l'Università Federico II di Napoli.

Attività scientifiche:

C. Montepaone, E. Garritano, N. Mahoubi, M. Marchese, M.L. Martino, F. Tuccillo, *Omosessualità femminile nella cultura antica e moderna. Dibattito seminariale*, in «La Camera Blu», 4, 2008, pp. 187-200.

ANNO ACCADEMICO 2008-2009

Attività didattiche:

Novembre 2008, C. Montepaone, *Donne e cittadinanza; Società femminile e testi pitagorici*.

Novembre 2008, Partecipazione al Convegno franco-italiano *La volontà di comprendere. Omaggio a J.-P. Vernant, P. Vidal Naquet* presso il Centre Jean Bérard a Napoli.

Aprile 2009, C. Montepaone, *Il Laboratorio Antigone: una nuova esperienza didattica*, presso il Liceo Classico «F. Petrarca» di Arezzo.

Maggio 2009, G. Ferraro, *Le tradizioni antiche e moderne intorno a Medea*.

Attività scientifiche:

M.L. Pelosi, *Hannah Arendt e Rahel Varnhagen: una biografia filosofica*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», CXVIII, Giannini, Napoli 2009, pp. 5-25.

ANNO ACCADEMICO 2009-2010

Attività didattiche:

Novembre 2009, C. Montepaone, *Storiografia di genere sull'antichità; Donne e guerra nell'antichità (il mondo omerico)*.

Gennaio 2010, partecipazione al V Congresso Internazionale della Società Italiana delle Storiche, *Nuove frontiere per la storia di genere* (Napoli, 28-30 gennaio 2010) all'interno del panel antichistico *A partire da Nicole Loraux: il femminile tra hybris e nomos*.

Settembre 2010, partecipazione all'Atelier thématique *Intérieur/extérieur: les espaces du féminin en Grèce ancienne* nell'ambito del Séminaire de recherches «Genre et antiquité: un programme de recherche», a Épineuil, Tonnerre, Francia.

Attività scientifiche:

C. Montepaone, A. Chiaiese, F. Fava, L. Rocco, *Incontro con Medea: tradizioni antiche, riutilizzazioni teatrali, osservazioni psicologiche*, in «La camera blu», 5, 2010, pp. 171-188.

ANNO ACCADEMICO 2010-2011

Attività didattiche:

Novembre 2010, C. Montepaone, *Spazio maschile/spazio femminile: integrazione e cittadinanza nel mondo antico; I concetti di 'Colpa' e 'Vergogna' secondo un'ottica di genere*.

Dicembre 2010, C. Montepaone, *Precettistica pitagorica al femminile per la moglie gelosa dell'etera. Un testo*, presso il Liceo Classico «F. Durante» di Frattamaggiore (NA).

Attività scientifiche:

C. Montepaone, *Lepore, Vernant, Vidal-Naquet: un proficuo reciproco confronto*, in *La volontà di comprendere. Omaggio a J.-P. Vernant, P. Vidal Naquet*, Atti del Convegno franco-italiano (Napoli 24-27 novembre 2008), Cahiers du Centre Jean Bérard, Centre Jean Bérard, Napoli 2011.

C. Montepaone, *Pitagoriche. Scritti femminili di età ellenistica*, Edipuglia, Bari 2011.

ANNO ACCADEMICO 2011-2012

Attività didattiche:

Dicembre 2011, C. Montepaone, *Genere e Storia; La storiografia di genere per il mondo antico; Donne e cittadinanza nella comunità spartana e ateniese*.

Dicembre 2011, C. Montepaone, *La lettera di Theano a Nikostrate*.

Aprile 2012, C. Montepaone, *Le amiche di Theano e la famiglia nella Grecia antica; Il femminile nella comunità pitagorica attraverso le lettere e le biografie delle protagoniste*, per l'Associazione *Le amiche di Mafalda*, presso la Biblioteca comunale di Pomarance (PI).

Aprile 2012, I. Brancaccio, *Autenticità e cronologia dei testi pitagorici*.

Giugno 2012, M. Menna, *Donne e Corano*.

Settembre 2012, B. d'Agostino e L. Cerchiai, *La rappresentazione del ruolo femminili nell'immaginario etrusco*.

Ottobre-Novembre 2012, A. Gargiulo e F. Muollo, *Corpi velati, usati e/o alienati*.

Attività scientifiche:

C. Montepaone, *Premessa al Laboratorio di ricerca Antigone*, in «La Camera Blu», 8, 2012, pp. 137-138.

A. Gargiulo, *Il tutto pieno di nulla: il corpo anoressico*, in «La Camera Blu», 8, 2012, pp. 139-152.

F. Muollo, *La pratica dei corpi femminili perfetti: uno sguardo nella polis di Sparta*, in «La camera Blu», 8, 2012, pp. 153-163.

ANNO ACCADEMICO 2012-2013

Attività didattiche:

Marzo 2013, A. Chiaiese, *Sulla storiografia di genere. A proposito del testo Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine. Le genre: méthode et documents*, a cura di S. Boehringer e V.S. Cuchet, Armand Colin, Paris 2011.

Maggio 2013, M. Maresca, *Violenza e femminicidio*. A partire da R. Iacona, *Se questi sono gli uomini: Italia 2012. La strage delle donne*, Chiarelettere, Milano 2012.

Novembre 2013, C. Montepaone, *L'origine della storiografia greca*, presso il Liceo Classico «Pitagora» di Pozzuoli.

Attività scientifiche:

C. Montepaone, G. Pironti, *Introduzione per A partire da Nicole Loraux: il femminile tra hybris e nomos*, in *Nuove frontiere per la storia di genere*, Atti del V Congresso della Società Italiana delle Storiche (Napoli 28-30 gennaio 2010), a cura di L. Guidi e M. R. Pelizzari, vol. I, Università degli Studi di Salerno, Salerno 2013. Nello stesso volume: I. Brancaccio, *La hybris di Medea, il nomos degli altri*; A. Chiaiese, *Le Hybristika di Argo: un caso di travestimento 'intersessuale'*; M. Maresca, *Disonore, disobbedienza e disordine civile: la hybris di Lisistrata*; M.L. Napolitano, *Parthenoi e controllo sociale nella prospettiva di genere: il caso delle Spartane*; M.L. Pelosi, *La separazione tra oikos e polis in una prospettiva di genere*; G. Pironti, *Alle soglie dell'Olimpo: prospettiva di genere e analisi del politeismo greco*; P. Schmitt-Pantel, *Discorsi di genere nelle Storie d'Amore attribuite a Plutarco*.

C. Montepaone, recensione di A. Però, *La statua di Atena. Agalmatofilia nella «Cronaca» di Lindos* (led, Milano 2012, pp. 158), in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», n.s. 105, 3, 2013, pp. 189-193.

ANNO ACCADEMICO 2013-2014

Attività didattiche:

Marzo 2014, C. Montepaone, *Timycha pythagoricienne, épouse de Myllias de Croton*, presso il Centre Anhima di Parigi.

Aprile 2014, C. Montepaone, *Genere e Storia antica*.

Maggio 2014, I. Brancaccio, *Assenza di visibilità e realtà storica. A proposito della giornata di studi Laisser son nom: femmes et actes de mémoire dans les sociétés anciennes*, Tolosa, 4 aprile 2014.

Attività scientifiche:

C. Montepaone, *Ricordo di un amico. Jean-Louis Durand*, in B. d'Agostino, J.-L. Durand, *La ricerca di un senso dall'«interno»*, in «AION», 21-22, 2014-2015, pp. 181-183.

C. Montepaone, M. Catarzi, *Pythagorean Askesis in Timycha of Sparta and Theano of Croton*, in A.B. Rengere, A. Stavru (a cura di), *Forms and Transfers of Pythagorean Knowledge: Religion-Askesis-Science*, Harrassowitz, Wiesbaden 2016.

C. Montepaone, *Timycha, donna filosofa, suo marito pitagorico e il tiranno: modelli di genere?*, in «Mètis», 14, 2016, pp. 267-280.

C. Montepaone, *Di padre in figlio e oltre... fiabe, pedagogie, ideologie e altro*, in B.G. Niebuhr, *Storie di eroi greci raccontate a mio figlio*, a cura di C. Montepaone, traduzione e note di M. Catarzi, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016.

ANNO ACCADEMICO 2016-2017

Attività didattiche:

Gennaio 2017, presentazione del libro di B. G. Niebuhr, *Storie di eroi greci raccontate a mio figlio* a cura di Claudia Montepaone, presso la libreria Feltrinelli di Piazza dei Martiri a Napoli, con la partecipazione e l'intervento musicale del maestro Enzo Amazio (chitarra) e l'intervento performativo di Stefano Guarente.

Presentazione del libro di B.G. Niebuhr, *Storie di eroi greci raccontate a mio figlio* a cura di Claudia Montepaone, presso Laterzagarà-Teatro Bellini di Napoli.

Attività scientifiche:

M.L. Pelosi, *Il modello oikos-polis tra Arendt e Loraux*, in «b@belonline», 3, RomaTre Press, Novembre 2017, pp. 299-308, <https://romatrepress.uniroma3.it/libro/bbelonline-vol-3-nicole-loraux-una-pensatrice-del-politico/>

b. Laboratorio *Theano pitagorica* (2018-)

ANNO ACCADEMICO 2017-2018

Attività didattiche:

Dicembre 2018, A. Stavru e I. Brancaccio: partecipazione al Convegno *Sulle orme di Pitagora*, (moderatore Francesco De Marco), Crotone, 14 dicembre 2018.

ANNO ACCADEMICO 2018-2019

Attività didattiche:

Settembre 2019, Partecipazione al LIX Convegno internazionale di Studi sulla Magna Grecia di Taranto.

Attività scientifiche:

C. Montepaone, *Le figure femminili del margine: una questione ancora aperta?* in *Donne di Magna Grecia. Visibilità, rappresentazione, ruoli*, in Atti del LIX Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia (26-28 settembre 2019), Taranto, in corso di stampa.

ANNO ACCADEMICO 2020-2021

Attività scientifiche:

C. Montepaone, *L'archivio di Ettore Lepore: materiali e scritti di una ricca, importante e operosa vicenda intellettuale*, in «Archivio di Storia della Cultura», 34, 2021, pp. 299-301.

M.L. Pelosi, «*Le regine della filosofia. Eredità di donne che hanno fatto la storia del pensiero*» nel libro a cura di Rebecca Buxton e Lisa Whiting, dicembre 2021, in «Il paese delle donne on line-rivista», 2021 <https://www.womenews.net/le-regine-della-filosofia-eredita-di-donne-che-hanno-fatto-la-storia-del-pensiero-nel-libro-a-cura-di-rebecca-buxton-e-lisa-whiting/>

ANNO ACCADEMICO 2021-2022

Attività scientifiche:

M.L. Pelosi, *Ci sono donne filosofe? Una possibile risposta a partire da Women Philosophers. A Bio-critical Source Book di Ethel M. Kersey*, in «B@belonline», 9, 2022, pp. 291-300, <https://romatrepress.uniroma3.it/libro/bbelonline-vol-9-subversion-and-resistance-in-hegel-paradigms-figures-resonances-sovversione-e-resistenza-in-hegel-paradigmi-figure-risonanze/>

M.L. Pelosi, *Un percorso di lettura di scritti niebuhriani. Ancora sul metodo della conoscenza storica e sulla storia Romana*, in «Pelargòs», 2, 2021, pp. 323-326.

ANNO ACCADEMICO 2022-2023

Attività scientifiche:

C. Montepaone, *Ancora qualcosa a proposito dell'aneddoto Leucothea' a Elea*, in «Mètis», 21, 2023, pp. 271-282.

C. Montepaone, *Dall'Archivio Lepore: il corso di Storia della Storiografia (1973-1990). Una testimonianza per immagini*, in *Ettore Lepore e la storia antica. Eredità, attualità, prospettive*, Atti del Convegno internazionale (Napoli 20-22 ottobre 2021), a cura di E. Federico, Edipuglia, Bari 2023, pp. 51-80.

C. Montepaone, *Premessa in Nicole Loraux. Sguardi non convenzionali sul mondo antico*, Atti del Convegno Internazionale (Salerno, 13-14 Giugno 2023), in «Estetica. Studi e ricerche», Il Mulino-Rivisteweb, a cura di C. Montepaone e S. Tarantino, in corso di pubblicazione.

C. Montepaone, *Dal nostro inevitabile presente. Primi passi con Nicole Loraux*, in *Nicole Loraux. Sguardi non convenzionali sul mondo antico*, Atti del Convegno Internazionale (Salerno, 13-14 Giugno 2023), in «Estetica. Studi e ricerche», cit.

M.L. Pelosi, *Alcune riflessioni di genere sulla divisione tra spazio privato e spazio pubblico nella città antica: un possibile confronto tra Hannah Arendt e Nicole Loraux*, in *Nicole Loraux. Sguardi non convenzionali sul mondo antico*, Atti del Convegno Internazionale (Salerno, 13-14 Giugno 2023), in «Estetica. Studi e ricerche», cit. I. Brancaccio, *Mito e politica ad Atene: ripensare a Nati dalla Terra di Nicole Loraux*, in *Sguardi non convenzionali sul mondo antico*, Atti del Convegno Internazionale (Salerno, 13-14 Giugno 2023), in «Estetica. Studi e ricerche», cit.

Ancora chiara espressione del lavoro comune del Laboratorio è il Convegno Internazionale su Nicole Loraux che si è tenuto nel 2023, i cui atti sono di prossima pubblicazione.

a cura di Tamara Tagliacozzo

*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.*

Letture

Annamaria Anselmo

Coraggio e utopia del Festival Tyndaris Agorà Philosophica

Francesca Brezzi

Expérience et Pensée de Christiane Veauvy

Recensioni

Lorenzo Palamara

Fiorenza Toccafondi, Max Scheler. L'ambiente, gli altri, i valori

Angela Scozzafava

Rachel Bespaloff, L'eternità nell'istante. Gli anni francesi (1932-1942)

Ead., La sfida della libertà. Gli anni americani (1943-1949)



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Libri ed eventi

ANNAMARIA ANSELMO

CORAGGIO E UTOPIA DEL FESTIVAL *TYNDARIS AGORÀ PHILOSOPHICA*

L'importante progetto formativo e didattico *Tyndaris Agorà Philosophica* – Festival della filosofia e della cultura classica – organizzato dal Liceo Vittorio Emanuele III di Patti (Me) in collaborazione con la Società Filosofica Italiana, ha compiuto tre anni e un 'piccolo-grande' volume raccoglie i testi degli interventi dei relatori che hanno animato gli incontri di formazione per studenti e docenti, discutendo i due termini scelti per questa terza edizione: *Thymós* e *Utopía*, ovvero *Coraggio* e *Utopia*¹.

Leggere tutto d'un fiato questo 'piccolo' volume, per una serie di ragioni, mi ha consentito di definirlo anche 'grande'. La raccolta delle lezioni sui termini proposti, infatti, può senz'altro costituire un'agevole e valida esemplificazione di cosa si debba intendere per metodo filosofico e linguaggio filosofico. Il volume può in tale direzione insegnarci, con 'leggerezza', a cogliere rispetto a una 'parola' una pluralità di atteggiamenti teoretici e mostrarci come essa possa trasformarsi in una sorta di chiave esegetica che aiuta a rapportarsi con consapevolezza ai diversi domini di esperienza.

Tutti gli autori hanno fornito 'un'illustrazione storico-teoretica' dei concetti in questione, li hanno sottoposti a un 'esame etimologico e semantico', ricostruendo, ciascuno in maniera differente e ponendosi da diverse angolazioni, dei percorsi essenziali all'interno delle riflessioni su *coraggio* e *utopia*, elaborate da alcuni tra i più importanti pensatori della storia della filosofia.

Il volume che ne è emerso, come ho già detto, è un libro 'leggero', proprio nel senso calviniano del termine, poiché permette al lettore di 'planare dall'alto' su concetti così importanti e gli consente di assumere, rispetto ad essi, molteplici punti di vista, dando conto del ruolo del contesto, della storia e del soggetto a cui il significato di ogni termine è legato.

Come ci ha insegnato Benedetto Croce le parole non sono armi belle, fatte e poste all'interno di un arsenale. Riflettere filosoficamente sulle parole quindi non è certo cercare la definizione, perché il vocabolario «per quanto lo si faccia progressivo e dell'uso vivo è sempre un cimitero di cadaveri più o meno abilmente imbalsamati».

Questo piccolo-grande volume di 130 pagine invece, letto di un fiato e nella sua interezza, presenta ogni parola come viva: *coraggio* e *utopia* prendono vita. Vengono raccontate come si racconta la storia di un vivente; se ne discute l'origine, l'evoluzione, se ne descrive l'identità e si evidenzia come proprio l'identità non sia data una volta per tutte, ma si evolva e muti oltre che nel tempo, anche appunto in relazione al contesto. E siccome la morte del contesto è ormai un lutto con il quale dobbiamo fare i conti, mi sento di affermare che il progetto *Tyndaris Agorà Philosophica*, finalizzato soprattutto a

1 F. Gambetti (a cura di), *Thymós e Utopía*, Armenio Editore, Brolo (Me) 2024.

L *ibri ed eventi*

«voler sostenere le generazioni più giovani nel processo di costruzione della loro identità civile», ha generato un 'frutto' che può senz'altro costituire una valida via per risuscitare quel particolare atteggiamento teoretico che ci induce a provare meraviglia, a riflettere criticamente e a cogliere, anziché recidere, le 'relazioni' concrete che caratterizzano qualsiasi esperienza umana.

FRANCESCA BREZZI

EXPERIENCE ET PENSEE DE CHRISTIANE VEAUUVY

Ce livre¹ offre d'emblée tant de problématiques qu'il apparaît comme un coffret riche en trésors, fascinant par son contenu tout autre que simple. Michelle Perrot le qualifie de Forêt, je parlerais d'un bois immense. Sa thématique présente un grand intérêt : elle fait ressortir les différents parcours (de l'auteure) nés d'environnements variés, multidisciplinaires, au-delà de l'histoire du Saint-Simonisme dans la pensée politique, la philosophie, la sociologie en particulier, la pensée des femmes.

Les enchaînements spéculatifs qui font irruption sont eux-mêmes variés ; au-delà des sciences humaines en général, on peut considérer qu'une donnée préalable consiste à adopter les regards transversaux à nos savoirs, des données suggestives venant par exemple de la littérature, du droit, de l'économie. Le sous-titre, significatif en lui-même – *Naître à des liens menacés de silence* – s'éclaire dans l'entretien avec Michelle Perrot où il est question de 'contenus sous-jacents' (p. 216), perçus dans la semi-obscurité (ici je me souviens des *chiari di bosco* de Maria Zambrano); le livre co-écrit précédemment avec Laura Pisano avait déjà un titre emblématique : *Paroles oubliées. Les femmes et la construction de l'État-nation en France et en Italie* (Paris, 1997).

Je voudrais souligner encore une voie préalable, étant convaincue que l'on vérifiera à la fin qu'il s'agit d'un livre 'engagé et empathique': affrontant son thème à partir de multiples perspectives, il ouvre une pluralité de niveaux de lecture aux lecteurs. La bibliographie est très riche et inattendue, incontournable pour toute recherche future.

En s'enfonçant dans les profondeurs du texte ressortent des indications sur le parcours face auquel nous sommes: parcours intellectuel et parcours de vie, micro histoire et macro histoire (colonialisme en France) profondément entrelacés ; non seulement l'auteure insiste sur le lien fort entre théorie et pratique en y revenant dans les contextes les plus divers, mais elle rattache ce lien à la pratique de la relation – ce qu'avec une grande probité intellectuelle elle affirme devoir à la connaissance/relation du/avec le féminisme italien. De là elle met en discussion l'identité fermée et autoréférentielle, nous le verrons. Avec des jugements très sévères sur le féminisme français, Christiane Veauvy se plaint dans son introduction du silence sur Saint-Simon et le saint-simonisme qui serait à l'origine d'une espèce de solitude dans ses recherches, voulant éviter une vision trop monolithique du social, lorsque ses intérêts hors de France sont nombreux.

Entrons dans le livre où nous attendent des textes écrits à des époques différentes, suivant des perspectives différentes, et qui acquièrent une unité dans leur intention directrice autour de quelques nœuds :

1 C. Veauvy, *Experience et pensée. Saint-Simon, saint-simoniennes, saint-simonisme*, Geuthner, Paris 2022.

1) le saint-simonisme et la naissance d'un mouvement ouvrier, dont la grande importance est soulignée (insuffisamment mise en lumière par les historiens et les sociologues d'après l'auteure), ont décidément inventé le politique moderne, selon Christiane Veauvy. D'un même mouvement ils ont constitué la matrice de la sociologie et ils ont été les précurseurs du féminisme, surtout grâce aux saint-simoniennes (singulièrement les 'prolétaires saint-simoniennes'), pour ne rien dire ici des premières découvertes freudiennes.

2) présence des luttes et des femmes dans le saint-simonisme (figures qui émergent vraiment du silence, dont j'ai appris beaucoup au fil de leur lecture).

3) la Méditerranée, ou mieux l'univers méditerranéen en tant que centre de gravité ou creuset dans lequel convergent les questions précédentes – couvre un arc de temps allant des années 1800 à nos jours. Ce n'est pas tout, d'autres thématiques sont présentes: ce livre est un écrin précieux, comme je l'ai dit, autour du rapport entre langue savante et langue populaire, de colloques porteurs des contenus spécifiques avec de jeunes chercheurs provenant de lieux géographiques et politiques éloignés, enfin autour de disciplines variées.

Veauvy suit avec une acuité particulière le développement du féminisme dans le saint-simonisme, féminisme ouvrier qui unit les luttes pour les femmes aux batailles ouvrières précisément, illuminées ensemble par la figure de Claire Démar, à laquelle Walter Benjamin n'est pas resté insensible. Comme le déclare Michelle Perrot dans son entretien avec Christiane Veauvy, nous réalisons le passage de l'histoire sociale à l'histoire des femmes, qui deviennent par-là Sujettes de l'histoire.

Femmes de la Méditerranée: un passage intéressant, souligné par Christiane Veauvy, est celui des femmes de la Méditerranée à la Méditerranée des femmes. En effet les femmes ajoutent à l'invisibilité fréquente dans les confrontations avec l'étranger, une seconde invisibilité qu'elles vivent en tant que femmes dans des situations d'isolement plus grand, empruntons l'expression « placées » évocatrice d'Abdelmalek Sayad qui parle d'un « être aux marges » et rappelle les difficultés énormes du processus d'inclusion au sens plein du terme. Le terme marges s'ajoute à celui de frontière et ouvre un autre cadre aporétique que nous définissons comme itinéraire des marges au centre ; nous proposons, avec Jean-François Lyotard, une valorisation des marges : les femmes, assignées aux marges pendant des siècles, veulent entrer dans la cité en apportant tout le bagage de la périphérie.

FIorenza TOCCAFONDI

Max Scheler. L'ambiente, gli altri, i valori, Mimesis, Milano-Udine 2023, pp. 440

La monografia che Fiorenza Toccafondi ha dedicato al pensiero di Max Scheler contribuisce a rilanciare l'attenzione su un autore di notevole rilevanza e originalità per il contesto filosofico tedesco del Novecento e più in generale per la fenomenologia. Allora elogiato da alcuni membri del movimento fenomenologico critici rispetto alla cosiddetta «svolta idealistico-trascendentale» di Husserl (p. 9), oggi spesso dimenticato nell'insegnamento e nel dibattito filosofico, Scheler è da sempre stato soggetto a un divergente giudizio, o di apprezzamento per la vastità degli orizzonti e la perspicacia intellettuale, o di rifiuto per la mancanza di sistematicità. Il testo di Toccafondi intende rispondere a questa oscillazione restituendo la specificità e la portata innovativa che caratterizzano l'opera scheleriana valorizzando «il carattere interconnesso che i singoli problemi [epistemologici, eidetico-cognoscitivi ed etici] venivano ad assumere sotto la lente teorica» (p. 12) dell'autore.

Questa prospettiva interpretativa si riflette nei contenuti del volume e nella loro esposizione attraverso i molti rimandi interni, le anticipazioni e le posticipazioni che fanno scivolare le trattazioni una sull'altra rinsaldando sì associativamente le varie analisi, ma anche forzando la struttura del saggio. Quest'ultima, come indica il sottotitolo del testo, è organizzata in tre capitoli indaganti rispettivamente il concetto di ambiente o *milieu*, l'etica materiale dei valori e, infine, la percezione degli altri, questioni che secondo l'Autrice rappresentano i *foci* tematici originali di Scheler.

Tralasciando la figura dell'«uomo» Scheler (breve accenni sono dati, ove necessario, solamente rispetto agli incarichi accademici e alla posizione sulla guerra), incamminandosi nell'esame delle tre piste con stile chiaro e con un saldo e documentato approccio storico-filosofico, Toccafondi riesce ad attraversare le varie periodizzazioni che segnano il percorso filosofico di Scheler assumendo dichiaratamente (pp. 25-26) come piano di lavoro le analisi esposte nei due volumi de *Der Formalismus in der Ethik und die materialen Wertethik* (1913/1916) e nelle prime due edizioni di *Wesen und Formen der Sympathie* (1913/1923), approfondendole ove necessario con le tesi sostenute in testi loro coevi.

Studiando i punti di contatto e di differenza e i rapporti di influenza con i principali autori di riferimento del filosofo tedesco (da Uexküll a Mach e Hering, da Lipps a Freud e Klages, da Brentano e Lotze a Bergson e *soprattutto* Husserl – menzione a parte merita il confronto critico con l'ontologia heideggeriana impostato nel §2.7), l'Autrice fa emergere la declinazione *sui generis* del metodo fenomenologico attraverso cui Scheler vuole «ripensare nel suo complesso l'intera sfera dell'esperienza» (p. 21) dando voce ai fenomeni affettivi che articolano la concreta vita psico-biologica e sociale (p. 25). Lungo questo percorso Toccafondi evidenzia la novità feconda dell'opera scheleriana, fino a riscontrarvi una precoce anticipazione delle odierne teorie della cognizione *embodied* e di naturalizzazione della fenomenologia (cfr. rispettivamente pp. 15 e 255).

Il primo capitolo tematizza la correlazione, tipica dell'essere vivente, tra stimolo e ambiente per come emerge nel primo volume del *Formalismus* alla luce dello schema ermeneutico della critica al kantismo, al realismo e all'intellettualismo. L'Autrice

mostra come Scheler, analizzando i caratteri della «*natürliche Weltanschauung*» (p. 87), descriva l'aspetto affettivo, pratico e transitivo della sensibilità, risalendo perciò al modo di datità sia del *Leib* sia della *Umwelt*: il primo si manifesta come organismo unitario che reagisce al *milieu* e che si esprime in esso; il secondo a sua volta si mostra come la scena del mondo esperita come «efficace» (cfr. pp. 88, 99 e 101), ossia la sfera dell'esperienza pratico-assiologica – non ridotta all'influenza causale – che affetta un vivente. Secondo una concezione «anti-costruttivista» (p. 91), Scheler propone una determinazione del sistema senso-motorio, pulsionale e immaginativo come «analizzatore» contenutistico della rilevanza, quindi del livello basilare («pratico-vitale», p. 98) della sensatezza (indipendentemente dalla conoscenza teorica, anticipando così Heidegger; cfr. p. 100) offerta dall'ambiente in qualità di riserva non soggettiva di qualità e valori, appunto efficaci sul soggetto proprio in quanto al di là di ogni proiezione soggettiva (pp. 88-91).

Parallelamente, parte cospicua del primo capitolo è dedicata all'analisi del *milieu* intellettuale di Scheler attraverso il confronto critico tra le dottrine di Mach, Hering e Husserl e la loro ricezione scheleriana. Di particolare interesse è la ricostruzione del rapporto di Scheler con il padre fondatore della fenomenologia (condensato nel passo dalla Prefazione del 1916 al *Formalismus* citato alla nota 13 di p. 29), per cui alla reiterata volontà di marcare la distanza e l'indipendenza da parte del primo si accompagna «la presa d'atto di una sintonia» riguardante l'ampliamento del concetto di intuizione (pp. 28-29). Toccafondi sostiene, infatti, che Scheler abbia compreso e attuato una «concezione plurivoca» della fenomenologia «che intreccia fili di tipo husserliano, di tipo intuitivo-bergsoniano e di tipo eminentemente descrittivo» (p. 23). Con ciò emerge come per l'Autrice l'apporto husserliano sia limitato (dato l'esplicito rifiuto dell'immanenza e dell'«idealismo della coscienza assoluta»; pp. 36 e 40) al metodo della riduzione eideutica (come sostenuto alle pp. 27 e 37 e confermato dalle pp. 133, 136, 214-215 e 368), posizione che viene giustificata con «la teoria [scheleriana esposta in un testo postumo risalente al 1911-12] dei tre tipi di fatti» che richiedono tre correlative esperienze (naturale, scientifica e fenomenologica; pp. 94-96).

Per converso, questa concezione ristretta della fenomenologia getta nell'equivocità il senso dell'aspetto descrittivo, che da vocazione della stessa fenomenologia diviene o versione non «radicale» del metodo husserliano (p. 333) o istanza «basilare e consueta» (p. 352), senza specificità metodologico-filosofica, dell'osservazione diretta (pp. 76 e 81); quest'ultima, tuttavia, in qualità di «esperienza pragmatica» (p. 217) attiene al «mondo-ambiente» e non alle essenze, confliggendo così con il carattere auto-evidente e «asimbolico» (pp. 95-6) riconosciuto all'esperienza fenomenologica.

Il secondo capitolo espone, attraverso il filo conduttore della critica all'etica formale kantiana (pp. 128 e 132), la rifondazione fenomenologica dell'etica proposta da Scheler, la cui cifra consiste nell'«intuizionismo emozionale» e nell'«apriorismo materiale» (p. 144). Toccafondi restituisce la ricca articolazione scheleriana dell'affettività, concentrandosi in particolare sul sentire come intuizione (paragonata a quella dei colori: pp. 137 e 144) di contenuti valoriali di statuto materiale che si manifestano in determinati

ambiti esperienziali, investendo dimensioni differenti del «soggetto» (sensoriale, psichica e spirituale; p. 145 e nota p. 139).

A questo spettro del sentire corrisponde la distinzione in «stati affettivi» e «sentimenti sensibili/sensoriali», vissuti non intenzionali, auto-referenziali, localizzati nel corpo e attuali (pp. 141 e 148-9); *Stimmungen*, tonalità che costituiscono aspetti valoriali-emozionali dell'ambiente e che, dunque, hanno già carattere intenzionale (pp. 142-143); infine, il sentire emozionale dei valori (pp. 143-144), di cui Scheler analizza quattro classi (p. 146). Questa differenziazione «dipende giustappunto dalla profondità affettiva, dal livello (più centrale o più periferico) della vita emotiva in cui il vissuto viene a situarsi» (p. 155) e segue il principio per cui più il valore è diffuso corporalmente, più totalizza il senziente, tanto più è elevato, duraturo e condivisibile, ossia non privato né meramente attuale (p. 158).

Data la pluralità e la diversità dei valori, l'Autrice è portata ad analizzare il «realismo assiologico» (p. 212) di Scheler, secondo un «ordine assiologico oggettivo e immutabile» (p. 157) e gerarchico (in direzione ascendente, dal sensoriale allo spirituale) che garantisce così un «orientamento non relativistico»; ma, a differenza di Croce e di altri commentatori (pp. 162-163), Toccafondi riconosce nella trattazione scheleriana il ruolo dell'*ethos* e, quindi, del *milieu* storico-sociale nella disposizione alla preferenza a certi valori. Questo rapporto tra eidetico e storico, tra a priori e prospettivismo assiologico si esplica negli sviluppi scheleriani della «funzionalizzazione delle intuizioni d'essenza» (pp. 164-5) e del ruolo e della differenza tra modelli e capi o norme (pp. 185, 189 e 193-4), nonché nella rielaborazione del concetto agostiniano di *ordo amoris* (pp. 165-169), approfondimenti attraverso i quali l'Autrice accredita una concezione aperta alla sensibilità assiologica scheleriana, grazie alla dinamica aperta dagli atti dell'amore e dell'odio (pp. 170-175 e 180-1).

Infine, il terzo capitolo espone la teoria scheleriana della percezione dell'io estraneo, ovvero il modello «esternalistico» (p. 309). A partire dalle critiche mosse alla teoria della «conclusione per analogia» e, soprattutto, a quella della credenza per empatia di Lipps, l'Autrice rintraccia la chiave di volta della trattazione scheleriana nell'intreccio dei concetti di *Leib*, espressione e indifferenza psico-fisica. Infatti, dato il carattere incarnato della soggettività vivente, il filosofo tedesco sostiene che lo psichico giunge a datità solo in tendenze espressive o di movimento, ossia che l'interiorità si dà esteriormente, ovvero si giunge all'indifferenza tra psichico e fisico, dunque alla loro unità (pp. 300-1) nella «pre-datità» (p. 302) fenomenica delle unità espressive. Perciò, Scheler ridefinisce la percezione interna come accesso originale, immediato e diretto allo psichico, tanto mio quanto altrui, differenziandola dall'autopercezione intrapsichica (p. 359); con ciò l'autore supera «la centralità dei vissuti in prima persona» (p. 296) sostenendo il carattere fondamentale di un flusso indifferenziato e totale dei vissuti e l'antioriorità della vita della comunità su quella individuale (pp. 353-355), che emerge solamente progressivamente e in maniera «instabile» (p. 378).

Per esplicitare la specificità della tesi scheleriana, Toccafondi offre un approfondito confronto con la *Quinta Meditazione cartesiana* di Husserl (§§ 3.4-3.5), avanzando «perplexità» (p. 349) sull'«ordine fondazionale» tra solipsismo e intersoggettività

dell'analisi husserliana sulla scia di molti commentatori tra cui Held, Kern, Waldenfels, Merleau-Ponty e in particolare Schütz, per mostrare che «nella prospettiva di Scheler si trovano di converso chiaramente enucleati – *ante litteram*, potremmo dire – i punti salienti di queste critiche» (p. 347), ossia il rovesciamento della prospettiva coscienziale nel carattere fondante dell'intersoggettività.

Affianco a ciò l'Autrice restituisce la sinuosità delle analisi scheleriane sull'unipatia (*Einsfühlung*), sul ri-sentire (*Nach-fühlen*) e sul co-sentire (*Mit-fühlen*). Coerentemente con l'analisi appena svolta, Toccafondi sostiene che Scheler nella seconda edizione del *Sympathiebuch* elabora un ordine di fondazione e una corrispettiva e contraria legge di sviluppo onto- e filo-genetico e socio-culturale tra queste modalità: il co-sentire, che «consiste in un'adesione, in una partecipazione affettiva ai vissuti altrui» che si dà nella doppia versione del «con-patire e con-gioire» (pp. 323-4), richiede il ri-sentire come «riconoscimento affettivo di ciò che l'altro prova» (p. 313) nel duplice senso di riprovare o «riverberare» affettivi, il quale a sua volta poggia sull'unipatia. Quest'ultima, in qualità di «esperienza fusionale» (p. 372) tra l'io e il tu, suddivisa in cinque classi (idiopatica, eteropatica, animale, indifferente a soggetti, cosmica), «ci riporta alle radici del nostro stare al mondo, nella profondità primordiale» (p. 371) della coscienza della vita, avvicinando così Scheler al neoromanticismo e al panpsichismo (data l'estensione dell'espressività anche ai *Körper*) di Klages.

Questo esito analitico secondo Toccafondi offre «un retroterra genetico alla prospettiva generale» di Scheler, individuato nella riconsiderazione affettiva del senso dell'esperienza oltre la chiusura e il primato soggettivistico della vita interiore (p. 399). Ciononostante, nell'esposizione del saggio in esame si può avvertire una tensione irrisolta tra la profondità della coscienza vitale cui mette capo l'unipatia e in cui pare avvenire una de-personalizzazione e quella riconosciuta ai vissuti morali correlati alla persona, che dovrebbe costituire la pienezza del soggetto umano (pp. 136, 140 e 155).

Le stesse analisi di Toccafondi mostrano che quest'indecisione attraversa la stessa opera scheleriana, che nel suo eclettismo si apre al vitalismo e alle scienze bio-psico-sociali e insieme sostiene l'apertura disinteressata dell'amore che «dà la misura della personale sensibilità eteropatica» (pp. 331 e 375) in cui si espone anche l'assolutezza inalienabile dell'altra persona (p. 323). Forse una traccia per chiarire la questione è offerta dal ricorso di Scheler all'idea di sospensione e distacco dall'«oscurità dell'organico» (p. 375) che pare esprimersi nella concezione «di riduzione tipica dell'ultima fase del pensiero scheleriano» come «disattivazione» degli atti della «dimensione biologico-vitale, istintiva e pulsionale» costituenti il momento della realtà (p. 42). Tuttavia, ciò si inserisce in quella che è determinabile come la «dimensione metafisica» (p. 385) dell'intricato discorso scheleriano, esclusa però consapevolmente dall'interesse d'indagine dell'Autrice.

LORENZO PALAMARA

R. BESPALOFF,

L'eternità nell'istante. Gli anni francesi (1932-1942), a cura di C. Guarnieri e L. Sanò, Castelveccchi, Roma 2022, pp. 666

La sfida della libertà. Gli anni americani (1943-1949), a cura di C. Guarnieri e L. Sanò, Castelveccchi, Roma 2024, pp. 391

Rachel Bepaloff, pensatrice poco conosciuta, persino in Francia, sua patria d'elezione, è ora al centro di una vera e propria riscoperta, in larga misura per merito dei due volumi qui recensiti. La casa editrice Castelveccchi, con un progetto editoriale importante e necessario, ne sta pubblicando in prima mondiale l'intera opera. Ai due tomi già usciti se ne aggiungeranno un terzo, dedicato agli *Epistolari*, e un quarto, che conterrà scritti fino a ora *Inediti*.

Il primo volume comprende tutti i lavori degli anni francesi e l'*Iliade*, pubblicata negli Stati Uniti ma pensata e scritta in Francia; il secondo quelli del periodo americano, comprese alcune opere postume. Entrambi sono corredati da un'eshaustiva bibliografia e da preziosi lavori di approfondimento.

Laura Sanò indaga nel suo primo saggio la capacità della Bepaloff di cogliere il tormento dell'esistenza, di non ignorare le strazianti contraddizioni che la vita ci riserva continuando, nonostante ciò, ad amarla e, nel secondo, la complessità della sua appartenenza ebraica; Cristina Guarnieri illumina con acutezza e sensibilità le tematiche dell'istante e della musica. Claude Cazalé Bérard sottolinea l'amore di Bepaloff per la cultura europea, e francese in particolare, e la passione con cui negli anni dell'esilio americano, si è adoperata per trasmetterla alle nuove generazioni.

Il primo volume si apre con una Prefazione di Monique Jutrin – la studiosa che per prima l'ha scoperta a livello internazionale – e continua con una raccolta di testimonianze di amici e con un'intensa biografia, curata da Cristina Guarnieri, arricchita da stralci delle lettere di Bepaloff (lo scambio epistolare, soprattutto nel periodo americano, quando Rachel è lontana dalla sua amata Parigi e soffre la solitudine, rappresenta per lei l'unico conforto, una boccata d'aria).

Si tratta di un approccio innovativo e interessante che ci permette di seguire sia la vita che il percorso intellettuale della Bepaloff; in questo modo Guarnieri ci restituisce un'immagine più personale, più intima di Rachel: la seguiamo nelle sue preoccupazioni per le difficoltà economiche e per il peso del lavoro, scolastico e domestico, la «divorante vita di ogni giorno»²; viviamo la sua preoccupazione e l'attenzione per la famiglia, l'amore per il mare e per la musica, il dolore per la perdita dell'amatissima nonna e più tardi quello per la morte del marito, i dissapori con la madre e la fatica di vivere con lei; ma nelle sue lettere ci sono anche acute e dolorose considerazioni relative alle vicende politiche, alla guerra, alla Shoah. Queste pagine iniziali sono particolarmente illuminanti per comprendere la genesi della filosofia di Rachel Bepaloff che nasce all'incrocio tra

2 R. Bepaloff, *L'eternità nell'istante. Gli anni francesi (1932 – 1942)*, a cura di C. Guarnieri e L. Sanò, Castelveccchi, Roma 2022, p. 38.

speculazioni metafisiche, esperienze di vita, drammatiche vicende storiche; una filosofia, la sua, che vuole, esplicitamente, ‘farsi costruire dal reale’.

Rachel Pasmanik (Bespaloff è il cognome da sposata) nasce a Nova Zagora il 14 maggio 1895 in una colta famiglia ebrea di origini ucraine. Trascorre la giovinezza a Ginevra dove studia filosofia e letteratura, musica e danza, divenendo un’ottima concertista e danzatrice. Nel 1917 si trasferisce a Parigi, che riconoscerà sempre come sua patria d’elezione, la sua ‘Sion’; nel 1922 sposa Nissim Bespaloff da cui ha una figlia.

L’incontro con la filosofia risale al 1925, quando conosce Lev Šestov; è il suo ‘risveglio’ filosofico: comincia a leggere testi e a scrivere. Di notte, in ‘segreto’: estranea agli ambienti accademici, impegnata nelle incombenze della vita quotidiana, si ritaglia uno spazio, si concede tempo, sottraendolo al sonno. Il marito intuisce il valore di questi lavori, li fa leggere a Daniel Halévy che a sua volta li fa circolare.

Nel 1930 si sposta per ragioni familiari nel Sud della Francia ma si sente ‘in esilio’; si difende come può: con l’esercizio fisico e i bagni in mare – «non se ne ha mai abbastanza dell’acqua, dell’aria, della luce»³, ‘imbrattando’ le carte e correndo al pianoforte, appena ha un momento per sé.

Dopo l’ascesa al potere di Hitler, è sconvolta dalla situazione politica della Germania, ne avverte tutti i pericoli; in una lettera del 1936 a Gabriel Marcel scrive: «Sprofondiamo sempre più in un caos di *non-senso* [sic] da cui sembra che nulla se non un cataclisma potrà farci uscire»⁴.

Nel 1942, a causa della guerra e delle persecuzioni razziste, emigra negli Stati Uniti: lo fa molto malvolentieri, solo per garantire un futuro alla figlia; ma questi sono «giorni di tristezza che saranno annoverati tra i più neri della mia vita»⁵. Arrivata negli States, lavora inizialmente in un’emittente radiofonica, poi ottiene un insegnamento di Letteratura francese al Mount Holyoke College, in Massachusetts, dove organizza i famosi incontri di *Pontigny en-Amerique* ai quali partecipano Jean Maritain, Jean-Paul Sartre, Hannah Arendt e molti altri esuli europei.

Negli Stati Uniti non si ambienterà mai: le manca Parigi, le mancano gli amici, i problemi della vita quotidiana sono pressanti; «L’esilio è una sorta di amputazione, ci si abitua – e non ci si abitua mai, facciamo finta»⁶. L’America è un paese superficiale, «in cui non esiste contraddizione (perché qui non si pensa mai fino in fondo), ma soltanto contrasti giustapposti – talora violenti»⁷. Gli americani «detestano la sofferenza. La sofferenza, la morte, questo è lo scandalo. Le sopprimono. Poiché è inevitabile morire, che si muoia – e non se ne parli più»⁸. Nel 1947 muore il marito, 1948 la figlia Miette la lascia per studiare ad Harvard. Rachel resta sola con la madre, con cui ha un rapporto conflittuale e questo è per lei «la pietra tombale. Fare il mio lavoro di insegnante, pren-

3 Ivi, p. 32.

4 Ivi, p. 37.

5 Ivi, p. 72.

6 Ivi, p. 85.

7 Ivi, p. 93.

8 Ibidem.

dermi cura di mia madre, occuparmi delle faccende domestiche: è troppo»⁹. Va avanti e continua a riflettere di filosofia e politica: il destino dell'Europa, la nascita di Israele, il rifiuto di ogni forma di totalitarismo. Ma si sente sempre più avvilita e sola «Come sopportare questo mondo veramente orribile, dove la paura, la violenza, la viltà e la menzogna la fanno da padroni?»¹⁰.

Il 6 aprile 1949 Rachel, molto apprezzata dai colleghi, amatissima dagli studenti, si suicida con il gas. In una lettera a Paul Saintonge aveva scritto: «Non cerchi nel mio suicidio altre ragioni che la mia estrema stanchezza»¹¹.

Non potendo dare conto in maniera dettagliata di tutta la produzione di quest'autrice, mi limiterò a indicare solo alcuni dei nodi tematici che emergono da questi volumi.

Bespaloff, filosofa irregolare, non arruolabile in nessuna corrente, si muove nella coscienza dell'opacità dell'esperienza, della durezza del conflitto e della sofferenza che sono nella vita, rifiuta consolazioni metafisiche astratte in un continuo, ostinato resistere al vuoto dell'insignificanza e cerca di «trarre dal caos una legge»¹², senza arrendersi – nonostante e contro tutto – alla Necessità. Riflette su questi temi, in un dialogo serrato, incalzante e per lei vitale con intellettuali – filosofi, romanzieri, poeti – a lei contemporanei, con i classici e soprattutto con le Scritture. Nella Prefazione a *Cammini a Crocevia* scrive che i suoi sono «percorsi di un'esperienza frammentaria in cerca del reale»¹³. Percorsi in compagnia delle opere che legge e in cui trova «la possibilità di non soffocare, un tesoro di incertezze che restituisce alla vita un senso inesauribile»¹⁴; cerca una possibilità di 'rigenerazione' personale e filosofica e 'nuovi organi' per capire.

Uno di questi è la musica. Presente, come abbiamo visto, nella sua vita, già nel saggio su Heidegger – uno dei primi scritti francesi su questo filosofo, che ella legge anche in relazione a Bach – alla musica affida un ruolo particolarissimo: «è intelligenza dell'Esse-re»¹⁵ e può donarci un istante di respiro, di liberazione; ogni momento musicale si radica nel passato e si slancia verso l'avvenire: «la musica riesce, in seno al movimento stesso, a creare un equilibrio sonoro, una presenza realizzata, dove tutto ciò che è stato vibra ancora e risuona, dove si può presentare tutto ciò che sarà. È l'istante perfetto»¹⁶.

In *Cammini e crocevia* – raccolta di saggi pubblicata nel 1938 – indica ancora nella musica un elemento essenziale per comprendere gli autori di cui parla – Green, Malraux, Kierkegaard, Marcel, Šestov, Nietzsche. Si tratta di «una identità strutturale nell'organizzazione dei ritmi del pensiero e delle passioni»¹⁷. La musica – come la poesia e l'amicizia – è strumento d'interpretazione della realtà: «Svelare l'esistente è contenderlo alle apparenze, è estorcergli, rapirgli il segreto»¹⁸.

9 Ivi, p. 99.

10 Ivi, p. 105.

11 Ivi, p. 114.

12 Ivi, p. 182.

13 *Ibidem*.

14 Ivi, p. 181.

15 Ivi, p. 151.

16 Ivi, pp. 164-165.

17 Ivi, p. 182.

18 Ivi, pp. 143-144.

Il tema dell'istante creatore, per il quale deve molto a Kierkegaard, è un altro dei temi che attraversa, con varie declinazioni, tutta la sua opera, ed è legato strettamente al problema della fondazione della libertà e al pensiero etico e tragico. «Nell'istante, l'intera esistenza, raccolta su se stessa, si apre alla possibilità della libertà e tende verso l'avvenire»¹⁹; non si tratta quindi di una rivisitazione meccanica del passato quanto della capacità di scoprirvi possibilità nascoste che ci proiettano verso il futuro: è quello che chiama eternità nell'istante in cui «l'esistenza si sa rinnovare, dà vita ancora a se stessa, scopre se stessa in modi inaspettati e inattesi, emerge libera dall'impossibile. [...] [qui] può soprattutto aprirsi il momento della decisione, che rappresenta il modo d'essere più autentico della presa di posizione dell'uomo nel mondo»²⁰.

Un altro significativo grumo di riflessione riguarda la questione ebraica. In un carteggio con Daniel Halévy, Bespaloff affronta il tema del destino del popolo ebraico, argomento su cui tornerà nel 1943 nel saggio *La doppia appartenenza*. Com'è sua abitudine, affronta i problemi con lucidità. Contro ogni tentazione di assimilazione, ribadisce che esistono una 'personalità nazionale' – che può e deve diventare 'coscienza nazionale' – e una specificità del popolo ebraico, che si estendono anche a chi non è credente; esse consistono nel profetismo e hanno radici in «questa appartenenza immutabile – insieme biologica e metafisica – di un popolo alla sua terra da cui è separato», ma non c'è spazio in esse per un nazionalismo intransigente ed esclusivo: «La nozione stessa di nazionalismo rimane estranea sia alla Bibbia (in cui il popolo è esaltato solo nella misura in cui risponde a una vocazione) sia a Omero»²¹.

Non si nasconde però le difficoltà: sarà possibile concretizzare nelle strutture di uno Stato questo compito? Sarà in grado il popolo ebraico di realizzare una nazione ispirata all'ideale della santità collettiva e della giustizia sociale, come chiede 'l'audacia' dei profeti, che chiamano a un 'compito infinito'?

Il 1938 è anche l'anno in cui Rachel si confronta con l'*Iliade* che legge comparandola a Tolstoj e ai Profeti. La guerra di Ilio è figurazione archetipica della guerra, immagine della vita; come questa, come la storia, è teatro di crudeltà, di orrori, campo di sofferenze ingiustificate e insensate. In Omero come in Tolstoj «la guerra stessa è la via dell'unità nel gigantesco divenire che crea, frantuma, ricrea i mondi, le anime, gli dei. A quella vita che divora, la guerra restituisce un'importanza suprema. Poiché ci toglie ogni cosa, diventa inestimabile il Tutto, la cui presenza d'improvviso, ci viene imposta dalla tragica vulnerabilità delle esistenze particolari»²².

Sono possibili, tuttavia, istanti di sospensione, 'tregue sacre': la tenerezza di Ettore verso i beni essenziali della vita, la dolcezza dell'amore per Andromaca, l'amicizia per Elena; e ancora, emozionante, il pasto di Priamo ed Achille, momento simbolico in cui diventano possibili la compassione e la vera uguaglianza tra gli uomini che ha fondamento solo nel dolore. «Costretto a essere forte, l'uomo scopre un nuovo modo di amare

19 Ivi, p.13.

20 R. Bespaloff, *La sfida della libertà. Gli anni americani (1943- 1949)*, a cura di C. Guarnieri e L. Sanò, Castelvecchi, Roma 2024, p. 370.

21 R. Bespaloff, *L'eternità nell'istante. Gli anni francesi (1932-1942)*, cit., p. 501.

22 Ivi, pp. 483-484.

la vita, più essenziale, più testardo»²³, l'attaccamento per la vita si riaffaccia nei momenti in cui siamo in bilico sugli 'orli della vita', per usare un'espressione di Pirandello.

Negli anni americani Bespaloff continua il suo lavoro di scavo; soffre per lo sconquasso della guerra, le notizie sull'orrore indicibile della Shoah suonano sempre più forte. I temi della scelta e della libertà assumono, se possibile, ancora più rilievo. In questo senso può essere letta la divergenza con Sartre a proposito del ruolo dell'arte; gli rimprovera di volerla rinserrare «in un'ideologia al servizio della Rivoluzione»²⁴.

Si sente più vicina a Camus e a Montaigne, ai quali dedicherà i suoi ultimi studi, pubblicati postumi nel 1950. Se Montaigne è colui che «ci insegna a non trasformare la vita in un inferno»²⁵, Camus nell'inferno è sceso. I protagonisti di Camus affermano il valore della rivolta, anche se destinata al fallimento, e la possibilità dell'etica. «Essere un uomo condannato, con e tra gli altri uomini condannati, ecco il compito. Qui si trova, per Camus, l'ambito dell'etica – quello del noi impegnato in un'impresa disperata, sotto un cielo ristretto che il flagello annerisce»²⁶.

Montaigne indica un sentiero di saggezza e non nega il divenire, la morte, l'incertezza dell'esistenza, non cerca rifugio in un oltre cristiano. Egli vuole educare l'io attraverso l'esercizio del dubbio e metterci in guardia contro il pericolo della presunzione. Possiamo così scoprire quella «pienezza, pace, possesso di sé in un presente autentico»²⁷. Pienezza che si manifesta nell'istante di cui Montaigne, dice qui Bespaloff, ci dà alcune delle descrizioni più belle, «l'istante [...] richiama la libertà al suo luogo d'origine, dove il godimento di sé diventa accettazione del Tutto»²⁸. Conclude così il saggio: «Lo abbiamo detto a sufficienza: non è sceso all'inferno. Ma insegna con modestia a non trasformare la vita in un inferno. Ed è già ben difficile»²⁹.

Ma che posto ha Dio in questa sua incessante ricerca? In Bespaloff, ora che «il fumo dei forni crematori ha fatto tacere quel canto magico»³⁰ dei poeti, ritorna con forza il tema dell'assenza di Dio. Commentando Jean Wahl, ella denuncia tutta la difficoltà della sua relazione con Dio, con questo Dio «imboscato nella propria assenza»³¹, che non si è palesato durante la guerra, non creduto, e tuttavia implorato, a cui si rivolgono 'strane preghiere' in uno spasmodico desiderio di trascendenza e di amore. Un Dio non più onnipotente e onnisciente, un Dio che Jean Wahl ritrova in Cristo «uomo dei dolori»³² venuto «per rovesciare le regole e le pietre»³³.

Questo silenzio l'assilla, la morte le appare 'nuda'. «Mai prima d'ora essa si era presentata all'uomo con il volto modellato per lei dai suoi milioni di schiavi. Né il culto dei

23 Ivi, p. 485.

24 R. Bespaloff, *La sfida della libertà. Gli anni americani (1943- 1949)*, cit., p. 23.

25 Ivi, p. 304.

26 Ivi, p. 234.

27 Ivi, p. 264.

28 Ivi, p. 278.

29 Ivi, p. 304.

30 Ivi, p. 340.

31 Ivi, p. 81.

32 Ivi, p. 82.

33 *Ibidem*.

morti, né la religione della gloria, né la fede in una vita immortale la seguono in questi inferni»³⁴, insensata «sei milioni di nostri morti – che forse sono morti per nulla. Quel “forse” mi avvelena»³⁵. In Montaigne ha trovato un aiuto. Ma quanto può valere questa saggezza quando l’uomo è ridotto a un oggetto? «Benedire la vita senza ignorarne l’atrocità, si può fare, e Montaigne lo ha fatto. Benedire la vita sui carri bestiame, con destinazione le fabbriche della morte, è un altro affare»³⁶.

ANGELA SCOZZAFAVA

34 Ivi, p. 340.

35 R. Bespaloff, *L’eternità nell’istante. Gli anni francesi (1932-1942)*, cit., p. 81.

36 Ead., *La sfida della libertà. Gli anni americani (1943-1949)*, cit., p. 289.

